This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

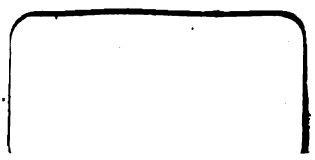
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600102572N



Dr. Carl Ullmann's

Werke.

Dritter Band.

Reformatoren vor der Reformation.
Erster Band. Zweite Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

110. m. 9.

Reformatoren

vor der

Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden,

geschildert von

Dr. C. Ullmann.

Erster Band.

Das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den Gesammtgeist der Kirche und einzelne kirchliche Zustände.

Zweite Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Johann von Goch

und

Johann von Wesel

nebst reformatorischen Männern

ihrer Umgebung,

namentlich:

Cornelius Grapheus, Gregor von Heimburg, Jacob von Jüterbock und Matthäus von Cracow,

dargestellt von

Dr. C. Ullmann.

Zweite Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Vorrede.

Der Engländer W. Gilpin hat ſeiner Zeit Biographien der bekannteſten Reformatoren vor Luther — Wikliffe, Lord Cobham, Huß, Hieronymus von Prag und Ziska — geſchrieben. Ich könnte dem Werke, welches ich hiermit dem Wohlwollen des Publicums vorlege, eine gerade entgegengeſetzte Aufſchrift geben: Lebensbeſchreibungen der mindeſt bekannten Reformatoren vor Luther; doch müßte ich dann ſogleich, wenn ein Titel dergleichen erlaubte, hinzufügen: aber, die um ſo mehr bekannt zu werden verdienen.

In der That ſind, einige wenige ausgenommen, die Männer, von denen in den beiden folgenden Bänden gehandelt wird, und die ich der Kürze wegen ſchlechthin Reformatoren nenne, obgleich ich wohl weiß, was ſie von den Reformatoren im engeren Sinne unterſcheidet, nicht eben ſehr bekannt, ja zum Theil ſo gut wie ganz unbekannt, während andre Vorläufer der Reformation in jeder, auch kürzeſten, Weltgeſchichte vorkommen und in Aller Munde leben. Es hat ſich dieß ganz natürlich auf folgende Weiſe gemacht. Die Reformation war einerſeits eine friſche Auffaſſung des Evangeliums in Glauben und Lehre von einem jetzt erſt mit voller Klarheit und Lebendigkeit erkannten Mittelpunct aus, andrerſeits aber auch eine große kirchliche, ja weltgeſchichtliche That, eine Umſetzung des bisher bloß Erkannten und Gelehrten in Handlung und Wirklichkeit, ein in einer Reihe von großartigen Acten durchgeführtes Drama, an dem in verſchiedenen Abſtufungen die erſten Fürſten und Völker Europa's theilnahmen. Hätte dieſes Drama nicht eine chriſtlich-ächte, aus guter Quelle geſchöpfte und mit tiefer erfahrungsmäßiger Ueberzeugung feſtgehaltene Lehre, einen neuen gereinigten Glauben zu ſeiner eigentlichen Grundlage

gehabt, so wäre es ohne wahre innere Bedeutung, ohne sicheren Halt gewesen und erfolglos vorübergegangen; wäre dagegen Glaube und Lehre nicht zugleich in Handlung und Wirklichkeit gesetzt worden, so hätte sich beides, wie bisher, vorzugsweise im Bereiche des Gemüthslebens oder der Schule gehalten, eine Gesammterneuerung des religiösen und kirchlichen Zustandes aber, eine, auch das Volk ergreifende, frische Kirchengestaltung wäre daraus nicht hervorgegangen. Nur durch Vereinigung und Durchdringung von beidem, von Erkenntniß und That, Glauben und Handeln, wurde die Reformation zu dem, was sie war, zu einer umfassenden christlichen Geistes- und Lebensumbildung. Naturgemäß mußte sie auch von beiden Seiten angebahnt und vorbereitet werden. Beides, die reinere Erkenntniß im Inneren und das Zeugniß für sie durch weithin leuchtende That, mußte bis zu einem gewissen Grade schon vorhanden seyn, ehe es sich in der Reformation zu einem großen, gewaltig wirkenden Ganzen einigen konnte. Wir sehen daher der Reformation Männer von zwiefacher Art vorangehen: solche, die mehr innerlich, sey es populär oder wissenschaftlich, die reformatorischen Lehren sich selbst und Andern zum volleren Bewußtseyn bringen, und solche, die, nach außen hervortretend und lebendig eingreifend, die Kirche unmittelbar in einen entsprechenderen Zustand hinüber zu führen suchen. Die Ersteren konnten still und unverwickelt mit der Hierarchie ihren Beruf erfüllen und ihr Leben ruhig beschließen; die Letzteren aber, da sie die vorhandenen Verderbnisse antasten mußten, wurden unvermeidlich in einen äußerlich höchst ungleichen, meist verzweifelten, aber oft um so ergreifenderen und denkwürdigeren Kampf mit der weit überlegenen Kirchenmacht hineingezogen; ihnen fiel das Loos, Bekenner, Märtyrer, auch wohl Stifter ähnlich gestimmter, aufgeregter Parteien zu werden; ihr Leben bietet daher ein, zum Theil sehr reiches und erhebendes dramatisches, ja tragisches Interesse dar; und da Handlung und Kampf immer größere und populärere Sympathien erwecken, als Forschung, Erkenntniß und ruhige Innerlichkeit, da insbesondere das äußere Unterliegen bei innerem Sieg und Triumph das höchste Interesse zu erregen pflegt, so war es ganz in der Ordnung, daß diese Kämpfer zuerst und vor allen andern zu Männern des Volkes, der Geschichte, des allgemeinen Ruhmes wurden. Aber wenn die Geschichte diesen Handelnden und frei sich Opfernden ihr Recht hat angedeihen lassen, so hat

sie nicht minder die Pflicht, unparteiisch zu seyn und den Andern das Gebührende nicht zu versagen. Durch jene practischen Männer allein wäre die Reformation nicht herbeigeführt worden. Sie waren nicht immer diejenigen, die in christlicher Erkenntniß am höchsten standen, sie waren oft mehr geeignet, Wärme und Begeisterung, als richtigere Einsicht in das Wesen des Christenthums zu verbreiten, und das von ihnen entzündete Feuer brannte nicht selten auch wild und verzehrend. Sie haben vielleicht größere, aber keineswegs tiefere und reinere Wirkungen hervorgebracht, als die stillen, innerlichen Reformatoren des 14ten und 15ten Jahrhunderts. Denn achten wir auf das, was Luther und die andern Heroen der Reformation, bevor sie auftraten, zu dem machte, was sie waren, und zu dem ausrüstete, was sie thun sollten, so war es nicht etwa das Vorbild eines Huß, eines Savonarola oder ähnlicher Märtyrer, es waren nicht wiklefitische oder hussitische Schriften und Lehren, woran sie sich heraufgebildet hätten, sondern es waren ganz andre Elemente des christlichen Glaubenslebens und der Theologie, welche ihnen zur Nahrung dienten: diejenigen nämlich, die wir vorzugsweise bei den biblischen und gesunden mystischen Theologen Deutschlands und der Niederlande am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts finden, bei jenen unscheinbareren Schrift- und Erfahrungstheologen, von denen der ruhige, beschauliche Staupitz für Luther und der edle Wyttenbach für Zwingli die nächsten unmittelbarsten Repräsentanten waren. Und fragen wir, von wem hauptsächlich jene Einwirkungen christlicher Erleuchtung und humaner Bildung ausgingen, die während des 15ten Jahrhunderts in immer erweiterten Kreisen und steigendem Maaße die verschiedenen Klassen des Volkes leise und unmerklich durchdrangen und dasselbe für das Wort und die Thaten der Reformatoren empfänglich machten, so sehen wir uns auch wieder nicht sowohl auf die berühmteren vorreformatorischen Helden hingeführt, die sich für das Ganze opferten, als vielmehr auf die bescheidenen Männer, die in engeren Kreisen, oft wenig genannt, aber wahrhaft bildend, bauend und positiv belebend thätig waren. Denn obwohl weit entfernt, das Verdienst jener Glaubensheroen und ihrer Parteien zur allgemeinen Erregung des Geistes im Geringsten herabsetzen zu wollen, sehen wir uns doch durch geschichtliche Gerechtigkeit genöthigt, zu sagen, daß für die christliche Erleuchtung und Erziehung des Volkes von

einem Gerhard Groot und den Brüdern des gemeinsamen Lebens, für die Verinnerlichung und Vergeistigung des christlichen Glaubens und Lebens von den nieder- und oberdeutschen Mystikern, für die reinere, schriftmäßige Ausbildung der Theologie von einem Goch, Johann von Wesel und Joh. Wessel weit mehr geschehen ist, als nach der Natur der Sache von den Männern des Kampfes und der That geschehen konnte. Die Wirkungen dieser mehr von innen heraus bildenden Theologen und Gemeinschaften waren schlechthin unentbehrlich, gerade wenn es zum Wesentlichsten der Reformation, zum reformatorischen Glauben und zur reformatorischen Theologie kommen sollte. Da aber ihre Thätigkeit meist äußerlich beschränkt war und des lauten Handelns entbehrte, so hat die Geschichte sie wo nicht vergessen, so doch sehr in den Hintergrund gestellt. Um so erfreulicher ist es, auch ihnen auf geschichtlichem Gebiete den Dank abzutragen, der ihnen von Seiten der evangelischen Theologie gebührt. Und dabei wollen wir dann nicht fragen, welche größer waren, die stille Pflanzenden und Pflegenden, oder die gewaltig Hervortretenden und Kämpfenden? Genug beide waren nothwendig, wenn das vorgesteckte Ziel erreicht werden sollte; die Einen wie die Andern erfüllten eine ihnen zugewiesene Mission; und wenn die ruhiger wirkenden Männer minder anziehend sind für den, der vorzugsweise das Dramatische in der Geschichte sucht, so haben sie desto mehr Bedeutung für den wissenschaftlichen Theologen, dem die Entwickelung des inneren Lebens und die Ausbildung der theologischen Begriffe der Grundbestandtheil der Kirchengeschichte ist.

Es kommt noch etwas Anders hinzu. Unbestritten ist Deutschland, die Schweiz und Niederlande mit inbegriffen, der Mittelpunct der welthistorischen Bewegung, die wir Reformation nennen. Nun hat es aber doch in der That etwas Auffallendes und man muß sich wundern, daß dieß nicht schon längst stärker empfunden und öfter ausgesprochen worden ist, daß seit Jahrhunderten von englischen, böhmischen, französischen und selbst italiänischen Vorläufern der Reformation die Rede ist, aber fast gar nicht von deutschen; ich meine deutschen im weiteren Sinne des Wortes, so daß wir zugleich an die Länder denken, welche der deutscheste Strom, der Rhein, und die, wenn auch in einem eigenthümlichen Dialect ausgeprägte, aber doch immer deutsche Sprache mit unserm Vaterland in Verbindung setzt. Sollten Luther und seine Genossen, sollten Zwingli und die seinigen, sollten die Männer, die

wir zu derſelben Zeit am Rheine hinab und in den Niederlanden für die gereinigte evangeliſche Lehre auftreten ſehen, als Reformatoren vom Himmel gefallen ſeyn oder ihre Anregung und Erkenntniß nur aus der Fremde empfangen haben? Unmöglich! Es müßten ſchon vermöge des Geſetzes geſchichtlicher Continuität entſprechende Zwiſchenglieder, Männer, die gerade dieſen Boden bereiteten, vorausſetzen; aber wir wiſſen es auch thatſächlich, daß es ſehr bedeutende Vorläufer der Reformation gerade in Deutſchland und den Niederlanden gegeben hat und ſolche, die unzweifelhaft einen tieferen Einfluß auf unſre Reformatoren gehabt haben, als fremde. Denn — um hier nur Einiges anzuführen — wo fänden wir wohl, daß Luther in Betreff der Einwirkung auf ſeine eigene religiöſe und theologiſche Entwickelung von den bekannteren Ausländern Aehnliches ſagte, wie von ſeinen minder bekannten ober- und niederdeutſchen Landesgenoſſen? Zum Beiſpiel: von Johann von Weſel, daß er ſich aus ſeinen Schriften zum Magiſter gebildet; von den Brüdern des gemeinſamen Lebens, daß ſie das Evangelium zuerſt angefangen; von Weſſel, daß es ſcheinen könne, er (Luther) habe Alles aus ihm geſchöpft; von Tauler, daß es weder in lateiniſcher noch in deutſcher Sprache eine geſundere und mit dem Evangelium mehr übereinſtimmende Theologie gebe, als die ſeinige; vom Verfaſſer der deutſchen Theologie, daß ihn niemand beſſer gelehrt habe, was Gott, Chriſtus, Menſch und alle Dinge ſeyen; von Staupitz endlich, daß durch dieſen zuerſt das Licht des Evangeliums in ſeinem Herzen aufzuleuchten angefangen und deſſen Worte in ſeinem Gemüthe gehaftet hätten, wie Pfeile eines Gewaltigen. Von keinem unter den nicht deutſchen Vorläufern der Reformation ſagt Luther, meines Wiſſens, Aehnliches. Solche Leute dürfen wir wahrlich, wenn es ſich um die geſchichtlichen Veranlaſſungen der Kirchenverbeſſerung handelt, nicht zur Seite ſtehen laſſen! Vielmehr ſind wir um ſo entſchiedener aufgefordert, ſie in ihrem ganzen Seyn und Thun zu ſchildern, da es erſt hierdurch begreiflich wird, warum gerade in Deutſchland und den nächſtangränzenden Ländern die Thätigkeit der Reformatoren einen ſo großen Erfolg haben konnte, warum gerade Deutſchland der Feuerherd der Reformation nicht nur werden konnte, ſondern werden mußte. Nirgends war, beſonders unter dem Volke, ſo tief und bildend für chriſtliche Erkenntniß, für reineres, innerliches chriſtliches Leben vorgearbeitet, wie hier.

Wenn nun das vorliegende Werk zunächst die Absicht hat, minder bekannte, aber verdiente Vorläufer der Reformation in das gebührende Recht einzusetzen und insbesondere die so wichtigen reformatorischen Uebergänge in Deutschland und den Niederlanden anschaulicher, als bisher geschehen, nachzuweisen, so mußte dem Verfasser zugleich der Natur der Sache gemäß noch ein anderer allgemeinerer Zweck vor der Seele stehen: die vollständigere, gründlichere, reinere Erkenntniß der Reformation selbst, die nothwendig gefördert werden muß durch eine umfassendere Kenntniß dessen, was sie vorbereitet und herbeigeführt hat. Wie sich überall die Erkenntniß der Ursache und die Erkenntniß der Wirkung bedingen und gegenseitig beleuchten, so ist es insbesondere auch bei der Reformation. Wir erlangen das Verständniß derselben vornehmlich durch die vollständige Anschauung der Grundlagen, aus denen sie hervorgegangen ist. Das Wesentliche ihres Geistes lag schon in der Lehre und den Bestrebungen ihrer Vorgänger und stellt sich in diesen zum Theil sogar klarer hervor, als in den unter inneren und äußeren Kämpfen sich emporringenden Anfängen der Reformatoren selbst. Deuten wir dieß nur in einigen Hauptpuncten an.

Die Reformation ist ihrem allgemeinsten Character nach Reaction des Christenthums als Evangelium gegen das Christenthum als Gesetz. Im Mittelalter war das Christenthum mit stufenweise zunehmender Verkennung seines innersten Wesens wieder fast ganz zu einem objectiven Gesetze, zu einer strengen, feststehenden, gebietenden und drohenden äußeren Satzung geworden. Zugleich hatte sich dem Nomismus der Kirche gegenüber ein häretischer, meist pantheistischer, Antinomismus gebildet. Zwischen beide Richtungen, den falschen Buchstaben und den falschen Geist, trat die Reformation in die richtige Mitte, indem sie, von dem reiner und strenger aufgefaßten Worte der Schrift aus den lebendigen Geist entwickelnd, das Christenthum wieder aufs Neue als schöpferische, die tiefsten Wurzeln des geistigen Daseyns mit frischem Leben durchdringende, von der Versöhnung zur Heiligung führende Kraft Gottes, als freie, nur von innen heraus zur Gesetzeserfüllung treibende Lehre der Gnade, des Glaubens, der Liebe, des Geistes erkennen lehrte und das wiederherstellte, was den Kern des pauliniſchen Lehrbegriffs bildet, im Laufe der Zeit aber von dem eingedrungenen Gesetzesthum überwuchert worden

war. Wie sehr aber dieß den Kern der Reformation ausmacht, davon kann man kaum irgendwoher eine deutlichere Einsicht erlangen, als aus den sie vorbereitenden geistigen Erscheinungen. Die Vorläufer der Reformation standen fast noch mehr, als die Reformatoren, unter der Herrschaft des zum Gesetze verhärteten Christenthums oder des gesetzlichen Kirchenthums, und indem ihnen doch zugleich aus dem Evangelium und den pauliniſchen Schriften das Licht der freien Gnade und des Geistes, die Erkenntniß des wahren Glaubensprincips aufgegangen war, faßten sie diesen Gegensatz, indem sie nicht minder zugleich alles Antinomistische bestritten, zum Theil noch schärfer auf und stellten ihn noch durchdringender dar, als die Reformatoren selbst. Fast Alles — und besonders ist der wenig bekannte, in ruhiger Abgeschiedenheit wirkende Johann von Goch hierin merkwürdig — concentrirt sich bei ihnen in dem Kampfe, der hieraus entspringen mußte und den sie innerlich oder in kleineren Kreisen durchführten, wie später die Reformatoren nach außen und im Großen.

Mit diesem Grundgegensatze zwischen Gesetz und Evangelium hängen noch andere Gegensätze zusammen. Zunächst der der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit des religiösen und sittlichen Lebens. Auf dem gesetzlichen Standpuncte werden die religiösen und sittlichen Dinge vorherrschend quantitativ, auf dem evangelischen qualitativ aufgefaßt und beurtheilt. Dort wird das Gewicht gelegt auf das sichtbare Thun, auf die Werke, deren äußere Beschaffenheit, Zahl und Umfang, auf das Wäg- und Meßbare des sittlichen Lebens, hier auf das Innerste der ganzen Geistesrichtung, auf das Imponderable des Glaubens und der Gesinnung; dort heißt es: sey rechtschaffen und erfülle alle Gebote — hier: glaube und liebe aus reinem Herzen und thue dann, was du willst oder mußt, denn, was aus ungefärbtem Glauben und selbstverleugnender Liebe kommt, ist gut. Dieser Gegensatz, auch zugleich einer der Grundunterschiede des alten und neuen Bundes, geht nicht minder, wie jener von Gesetz und Evangelium, durch die ganze Kirchengeschichte hindurch. Mit dem Nomismus war die mittelalterliche Kirche mehr oder weniger auch dem Princip der Aeußerlichkeit verfallen. Dagegen machte die Mystik — und diese ist eben darin ein höchst wichtiges vorbereitendes Element der Reformation — das Princip der Innerlichkeit geltend; sie that es oft auf kräftige, gesunde und erfolgreiche Weise, bis-

weilen aber auch mit einem einseitigen, krankhaften Spiritualismus, welcher, indem er das Aeußere und Innere auf falsche Weise trennte und nur das Letztere gelten ließ, zum Indifferentismus gegen das sittliche Handeln ward und die Nothwendigkeit aus den Augen verlor, alle Lebensverhältnisse mit christlichem Geiste zu durchdringen. Den richtigern Standpunct einer, dem streng ethischen, durch und durch practischen Sinne des Christenthums entsprechenden, Innerlichkeit sehen wir die ächten Vorläufer der Reformation einnehmen: sie erkennen die aus lebendigem Glauben geborene Liebe, die nie bloß Empfindung, sondern stets zugleich That ist, als des Gesetzes wahre Erfüllung, sie beurtheilen alles äußere Werk nur nach dem Maaße des Glaubens und der Liebe, wovon es erfüllt ist, sie finden den eigentlichen Lebenspunct der Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht in der sichtbaren Handlung, sondern in dem Geiste, wovon dieselbe der Ausdruck ist; aber sie wollen auch keine thatlose Zurückgezogenheit ins Innere, keine mönchische Flucht vor der Welt, sondern die kräftige Einführung des christlichen Geistes in alle Lebensverhältnisse. Dieses Princip einer wahrhaft sittlichen und gesunden Innerlichkeit sehen wir nun im Großen in der Reformation durchbrechen. Aber wie sehr dasselbe zum Wesen derselben gehört, geht eben daraus hervor, daß es schon in ihren vorbereitenden Anfängen eine so durchgreifende Bedeutung hat, denn alle Polemik gegen Werkheiligkeit, Werkverdienstlichkeit, Ueberverdienst, Ablaß, Opus operatum, Mönchthum, Gelübde u. dergl. entspringt auch bei den Vorläufern der Reformation ganz und gar aus diesem Mittelpuncte.

Nächst dem evangelischen Glaubens- und Innerlichkeits-Princip ist es vornehmlich noch ein drittes, was die Reformation im Großen characterisirt, das Princip der christlichen Freiheit. Hier ist es besonders wichtig, den Begriff der Freiheit wirklich im Sinne der Reformatoren zu fassen, und auch hier wirft die Tendenz ihrer Vorläufer ein sehr bedeutendes aufklärendes Licht auf die Reformation selbst. Die Reformation ist allerdings als Thatsache ein großer Freiheitsact und zwar ein solcher, der zugleich ein Freiheitsprincip in sich schließt; aber sie ist nicht Act und Princip der Freiheit allgemeinhin, sondern Act und Princip der christlichen Freiheit. Die Freiheit, welche die Reformatoren so ruhig als entschieden fordern, ist nicht etwas rein Formelles und

Abſtractes, nicht ein an ſich inhaltloſes, leeres Princip, das nach allen Seiten hin gewendet werden kann, für oder gegen Religion, für oder gegen das Chriſtenthum, ſondern ſie iſt, wie alle vernünftige Freiheit, etwas Beſtimmtes und Concretes, ſie hat einen lebendigen Inhalt an dem, was den Reformatoren göttliche Wahrheit war, an der Subſtanz des Chriſtenthums. Es iſt ein durchaus chriſtlicher Grund, in dem der Freiheitsbegriff der Reformatoren wurzelt, die Lehre von der Gnade und vom Glauben; die wahre Freiheit entſpringt ihnen aus der Gemeinſchaft mit Gott, aus der Aneignung der göttlichen Gnade: denn die Freiheit ruht in der Liebe, die Liebe im Glauben, und der Glaube iſt die Wirkung ſeines Objectes, der in Chriſto geoffenbarten verſöhnenden Liebe oder Gnade Gottes. So iſt ſie einerſeits Gewißheit der vollkommenſten Gemeinſchaft mit Gott, in der ſich natürlich das Geſchöpf von dem Schöpfer als dem Urquell der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe ſchlechthin abhängig weiß, andererſeits und ebendarum auch Bewußtſeyn der vollkommenen religiöſen und ſittlichen Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit von allem Menſchlichen; die Autonomie, welche ſie gewährt, die Befreiung von allem äußerlich Zwingenden, von aller willkürlichen, gemachten Satzung und Autorität, ruht überall auf Theonomie, auf einem geſetzlichen Leben in und aus Gott, in den Schranken göttlicher Offenbarung und Ordnung. Wer etwa zweifeln könnte, daß dieſes es ſey, was die Reformatoren Freiheit nennen: die in der lebendigen Gemeinſchaft mit Gott und in der Abhängigkeit von ihm und ſeinen Offenbarungen wurzelnde volle religiöſe und ſittliche Selbſtändigkeit des Erlöſten allem Creatürlichen, allem angemaaßt Göttlichen gegenüber, der würde auch hierüber ſchon von ihren Vorgängern belehrt werden können, denn auch hier iſt zwiſchen den Vorbereitern und Vollendern weſentliche Uebereinſtimmung; überall finden wir auch bei jenen vorzugsweiſe den Begriff der theonomiſch-chriſtlichen Freiheit, als einer Aufhebung nicht aller und jeder Schranke, die dem Subjecte geſetzt ſeyn könnte, ſondern der Schranken, die dem Chriſtenmenſchen Sünde, Welt, Geſetz, menſchliche Autorität im Widerſpruch mit dem Evangelium auferlegen wollen, aber zuſammenbeſtehend mit innerlichem Gebundenſeyn an die Ordnungen Gottes, an die Geſetze göttlicher Wahrheit und Liebe; und wie ſie kein anderes Chriſtenthum kennen, denn ein in ſich freies, ſo wiſſen ſie auch

von keiner andern wahren Freiheit, denn einer christlichen, evangelischen, aus lebendigem Glauben und Liebe geborenen. Namentlich ist auch hier Goch merkwürdig, der eine eigene Schrift über diesen Gegenstand hinterlassen hat.

Es ist aber nicht unwichtig, gerade über diesen Punct immer bestimmter ins Reine zu kommen. Unsre Zeit ist in einem guten Theile ihrer Sprecher fortwährend geneigt, die reformatorische Freiheit rein formell zu nehmen, so daß ihr jeder beliebige Inhalt gegeben werden kann, und unter Protestantismus der Grundsatz absolut schrankenloser Fortbildung, sey es auch vollständig aus dem Christenthum hinaus oder im determinirtesten Widerspruch mit demselben, verstanden wird. Ueber diesen Grundsatz an sich zu verhandeln, ist hier nicht der Ort. Aber dagegen müssen wir an dieser Stelle nach bestem historischem Wissen und Gewissen protestiren, daß dieser Grundsatz auf dem Freiheitsbegriffe der Reformatoren und ihrer Vorgänger beruhe. Allerdings liegt im Wesen der Reformation auch das Princip lebendiger Fortentwickelung, nie ruhender Läuterung und Vervollkommnung so des Lebens wie der Lehre, so der Kirche wie der Wissenschaft, aber immer einer Fortbildung auf dem Grunde des Evangeliums. Etwas Anderes konnten die Reformatoren, sey es vor oder während der Reformation, nie im Sinne haben. Nun ist zwar das Princip der Reformation nicht schlechthin an seine erste factische Erscheinung gebunden, man kann ein Recht in Anspruch nehmen, beides bis zu einem gewissen Grade auseinanderzuhalten und dem Princip eine größere Ausdehnung zuzuerkennen, als ihm in seiner ursprünglichen Verwirklichung zu Theil wurde; allein der Protestantismus als Princip darf doch nie so gefaßt werden, daß er mit dem Protestantismus als Factum in unauflöslichen Widerspruch tritt, daß der philosophische Protestantismus den historischen aufhebt. Wenigstens ist für den, bei welchem dieß der Fall wäre, keine Berechtigung vorhanden, die Worte: Reformation, Protestantismus, als ob es sich von den wirklichen Dingen handle, die wir so zu nennen pflegen, wie Bann- und Zauberformeln gegen diejenigen zu gebrauchen, die sich noch an den wirklichen Protestantismus halten. Die Erinnerung an den Freiheitsbegriff der Reformatoren kann jedenfalls dazu beitragen, daß die Standpuncte bestimmter und schärfer auseinander gehalten werden. Und

wenn auch, was dabei als Thatsache auftritt, den Vertheidigern eines rein formellen Protestantismus nicht gefallen sollte: die Geschichte hat immer die Pflicht, ihr Object einfach und vollständig darzulegen und die Denkweise der Gegenwart mag sich dann mit demselben ins Reine setzen, so gut sie kann.

Was die geschichtliche Auffassung der Reformation im Allgemeinen betrifft, so ist dieselbe in der neueren Zeit gewiß viel eindringender, umfangreicher, freier und objectiver geworden, als sie es in den Zeiten einer schärferen Spannung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus war; aber trotz dieses Fortschrittes im Ganzen finden wir noch vielfach zwei falsche Ansichten über das große Ereigniß herrschend, die wir hier nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Es gibt dem richtigen und freien geschichtlichen Standpuncte gegenüber einerseits noch einen beschränkt protestantischen, andrerseits einen nicht minder beschränkten katholischen. Die richtige historische Behandlung scheint mir — um sie mit wenigen Zügen zu characterisiren — diese zu seyn, daß man offen und unbefangen anerkenne, ebensowohl, wie der Katholicismus mit seinen Institutionen sich unter gegebenen Bedingungen mit geschichtlicher Nothwendigkeit entwickelt, wie er im Ganzen seine große Bedeutung und unleugbare Angemessenheit, vornehmlich für die mittlere Zeit, gehabt und beziehungsweise für die neuere noch habe, als auch, wie in diese Entwickelung von Anfang an menschlich Unvollkommenes, Beschränktes, Sündhaftes und Unchristliches eingedrungen sey, welches allmählig so stark anwuchs und für die Ausbildung der besseren christlichen Elemente so hemmend wurde, daß nicht minder ein durch Rückkehr zum Ursprünglichen und Reinen bedingter Fortschritt darüber hinaus Bedürfniß war, welcher Fortschritt dann auch, lange vorbereitet, in der Reformation wirklich erfolgte. Von den bezeichneten falschen Auffassungsweisen aber läßt die erstere das eine, die zweite das andre Glied unbeachtet. Die beschränkt protestantische, zum Theil veranlaßt durch Männer der Reformation selbst, aber durch deren Beispiel keineswegs gerechtfertigt, da wir ihren auf Leben und Tod kämpfenden Eifer wohl sittlich bewundern, aber nicht zum Muster für die Geschichtsbetrachtung machen dürfen, verkennt das Naturgemäße und relativ Nothwendige in der Entwickelung des Katholicismus, sowie seine weltgeschichtliche Bedeutung; sie sieht

in der Hierarchie nur Verderbniß, in der Kirche des Mittelalters nur Finsterniß, in der Reformation dagegen nur Licht, Freiheit und Vollkommenheit, und wie sie jene und ihre Repräsentanten nicht schwarz und schlimm, so kann sie diese und ihre Vorkämpfer nicht hell und glänzend genug schildern. Hinwiederum die beschränkt katholische, ausgegangen von der Hierarchie und fortwährend vertheidigt von ihren modernen Kämpen, besonders in Deutschland und Frankreich, verkennt die geschichtliche Nothwendigkeit und die tiefe, allgemeine, auch für die Regeneration des Katholicismus unberechenbar wichtige, Bedeutung der Reformation, sie achtet die mittelalterliche Kirche in allen wesentlichen Bestandtheilen für durchaus göttlich constituirt, vollkommen und mustermäßig, und erblickt daher in der Reformation nur Empörung, Abfall und Sünde, nur die, wie alles Böse, von Gott zugelassene Antithese neben der gottgesetzten These. Die erste Ansicht läßt die Reformation, indem sie deren Gewurzeltseyn in der kirchlichen Entwickelung des Mittelalters und ihr allmähliges Werden, übersieht, geschichtlich unerklärt, das Licht der Reformation kommt ihr, ohne sich an einem schon vorhandenen anzuzünden, als reiner Gegensatz gegen die bisherige Finsterniß gleichsam unmittelbar aus den Wolken; die zweite, nicht beachtend die höhere Planmäßigkeit und innere Nothwendigkeit des Reformationswerkes, läßt das mächtige Ereigniß unerklärt in Beziehung auf die göttliche Ordnung in der Geschichte; denn dafür, daß gerade die edelsten innerlichsten, am lebendigsten nach Frömmigkeit und geistigem Lichte ringenden Völker und Persönlichkeiten am meisten in diesen angeblichen Abfall verstrickt wurden und noch verstrickt sind, ist es in der That ein schlechter Erklärungsgrund, daß Gott denselben so lange werde fortdauern lassen, als er es für gut findet, und wenn wir eine Erscheinung, die im Grunde die ganze Geistesrichtung der neueren Welt bestimmt hat, als einen völlig fremdartigen Zwischenfall, als einen der göttlichen Ordnung von menschlicher Hand aufgedrungenen Rechnungsfehler betrachten wollten, so müßten wir nothwendig zugleich an der Richtigkeit des ganzen Exempels der Weltgeschichte zweifeln. Beide Ansichten widerlegt aber auch die unbefangen behandelte Geschichte. Sie zeigt dem offenen Auge unwiderleglich und wird es um so anschaulicher zeigen, je vollständiger die vorangehenden

Jahrhunderte erforscht seyn werden, daß in der Reformation, trotz ihrer Ursprünglichkeit und Frische, die geschichtliche Continuität keineswegs abgebrochen ist, daß ihr vielmehr einerseits die frömmsten und erleuchtetsten Männer, welche namentlich in Betreff der Lehre fast Alles vorgetragen haben, was die Reformatoren auszeichnet, bahnbrechend vorangegangen sind, und andererseits auch eine nicht geringe christliche und geistige Durchbildung bei einzelnen Personen und ganzen Gemeinschaften, überhaupt ein weiter Kreis von Empfänglichen vorhanden war, die der Einwirkung der Reformatoren theilnehmend entgegenkamen, daß also die Kirche, die vom Geiste Christi nie ganz verlassen war, sich vielmehr aus sich selbst reformirte, als daß sie nur durch einzelne Männer, deren Auftreten keinen Zusammenhang mit dem Bisherigen gehabt hätte, von außen reformirt worden wäre; ebenso aber auch, daß in der Hierarchie und im herrschenden Kirchenthume überhaupt, trotz des relativ Guten und Anerkennenswerthen, Verderbnisse eingerissen und angehäuft waren, welche eine durchgreifende Umgestaltung in Kraft eines neuen Geistes zum dringendsten Bedürfnisse machten, und daß nur in Folge der Verhärtung der Hierarchie gegen den frischen besseren Geist die Kräfte der Neubelebung, die der Kirche selbst entsproßten, aus derselben hinausgedrängt und zur Bildung einer neuen Gemeinschaft hingetrieben wurden.

Dieses, das Vorhandenseyn der Reformation vor der Reformation, ihr Ursprung in und aus der Kirche selbst, die Bedingungen und Bedeutung dieses Zustandes wenigstens in einem gewissen Bereiche bis ins Einzelnste anschaulich zu machen, ist hauptsächlich der Zweck des vorliegenden Werkes. Insofern ich nun, gewiß mit Recht, voraussetzen darf, daß es den erleuchteten Katholiken ebenso wie den unbefangenen Protestanten vor allen Dingen um geschichtliche Wahrheit zu thun ist, rechne ich auch unter den katholischen Brüdern auf wohlwollende Leser. Jedenfalls kann ich mich ihnen gegenüber mit dem Bewußtseyn beruhigen, daß ich, obwohl guter Protestant, das Andenken an den gemeinsamen christlichen Grund beider Kirchen, sowie an die eigenthümlichen Güter und Verdienste auch der katholischen Kirche nie aus dem Sinne verloren habe; vielmehr habe ich mit reiner Liebe zur christlichen Sache, ohne Zorn und Eifer, deren Ursachen mir ferne liegen, geschrieben, und wenn auch die Thatsachen selbst

hier und da etwas Verletzendes haben sollten, was ich als Historiker nicht mildern oder verschleiern durfte, so war es doch nie meine Absicht, durch die Art der Darstellung irgend eine Frömmigkeit zu verletzen, welche gesund und überzeugungsvoll ist.

Wie die Reformation außer manchem Untergeordneten hauptsächlich ein dreifaches Interesse darbietet, das dogmen- und literarhistorische im engeren Sinne und das kirchenhistorische im weiteren, und wie im Leben der einzelnen Reformatoren meist das eine oder das andre überwiegt, keines aber leer ausgeht, so ist es auch in der Geschichte ihrer Vorgänger: Goch ist wichtiger für die Dogmengeschichte, Wesel mit seinen Umgebungen für die Kirchengeschichte, besonders die Geschichte der kirchlichen Sitte und Verfassung, Wessel mit der ihn umgebenden Gruppe für beides und zugleich für die Geschichte der Wissenschaften; aber bei diesen Männern sowohl, als bei den übrigen Untergeordneten wird man meist auch etwas finden, was außer den bezeichneten Hauptpuncten, für andre Gebiete von Belang ist. Neben der großen Wichtigkeit für Entwickelung des Geistes in den höheren Regionen, namentlich in der Wissenschaft, hat die Reformation auch eine unermeßliche Bedeutung für das sittliche und religiöse, überhaupt für das ganze geistige Volksleben. Auch dieses volksthümliche Element fehlt nicht in den Erscheinungen, welche die Reformation vorbereiten, namentlich finden wir es in religiöser und sittlicher Beziehung in den Schulen der Mystiker, in noch umfassenderer Weise, mit lebendigem Interesse für Volksbildung, für Unterricht und Erziehung gepaart, bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Beides, das Reformatorische in der Mystik und noch mehr, weil es noch eingreifender ist, im Institute des gemeinsamen Lebens und seinen Hauptrepräsentanten, unter die auch Thomas von Kempen gehört, habe ich mit besonderem Fleiße, und, wie ich glaube, zuerst vollständig und anschaulich geschildert.

Der Stoff des ganzen Werkes vertheilt sich so, daß im ersten Bande vorzugsweise vom Bedürfniß der Reformation mit Beziehung auf die herrschenden Verderbnisse gehandelt wird, im zweiten von den positiven Vorbereitungen und Ansätzen zur Reformation. Und zwar besteht jeder Band wieder aus zwei Büchern, deren jedes einen oder mehrere repräsentative Männer zum Mittelpuncte hat; im ersten Buche zeigt uns Johann von Goch die

Nothwendigkeit der Reformation in Beziehung auf den inneren Gesammtgeist der Kirche, im zweiten Johann von Wesel und einige seinem Kreise angehörigen Männer in Betreff der besonderen kirchlichen Verderbnisse; das dritte Buch macht in den Brüdern vom gemeinsamen Leben, sowie in den nieder- und oberdeutschen Mystikern das practische und populäre Hinwirken auf die Reformation anschaulich, und das vierte stellt in Joh. Wessel die ausgebildetste reformatorische Theologie vor der Reformation dar. Ich habe mit Goch begonnen, weil es sich bei ihm besonders um die Beurtheilung des innersten Geistes und Wesens der Kirche im Ganzen handelt; als eine in sich concentrirte, ruhige Natur lebt Goch vorzugsweise in der Betrachtung und gibt wenig Stoff für die äußere Kirchengeschichte; dafür möge dann das Interesse, das er für die Ausbildung der reformatorischen Gedanken und Principien hat, entschädigen; Wesel dagegen führt schon mitten ins kirchliche Leben hinein, und bei ihm haben wir auch noch mehrere andre Männer zur Schilderung gebracht, die sich wacker in der Kirche durchgekämpft haben; zugleich kommt hier Manches zur Geschichte der Universitäten und des theologischen Studiums in damaliger Zeit vor, was für die genauere Kenntniß jener Uebergangsperiode nicht unwichtig ist; auch wird man, wie ich hoffe, den in einer Zugabe zum ersten Bande enthaltenen Beitrag zur Aufhellung der Anfänge des Bauernkrieges nicht ohne Theilnahme lesen. Ein erhöhtes Interesse jedoch verspreche ich mir für den zweiten Band, theils wegen der reicheren Mannichfaltigkeit, theils wegen der größeren positiven Wichtigkeit der behandelten Personen und Gegenstände: die Brüder vom gemeinsamen Leben sind eine der liebenswürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des geistigen Lebens, Gerhard Groot und Thomas von Kempen nehmen schon durch ihre Namen allgemeine Theilnahme in Anspruch, die deutschen Mystiker sind in ihrer Beziehung zur Reformation von hoher, bisher noch nicht zureichend gewürdigter, Wichtigkeit, und Wessels Theologie braucht man auch nur oberflächlich zu kennen, um ihn für den Vorgänger Luthers im eminenten Sinne zu halten.

Man wird vielleicht dem Werke den Vorwurf machen, daß es Alles an Personen anknüpft und, statt eine angemessene Sachordnung zu befolgen, aus einer Reihe von Biographien besteht.

Die Veranlassung hierzu lag darin, daß es ursprünglich aus der Monographie über Wessel zu dem größeren Ganzen erwachsen ist, als welches es gegenwärtig vorliegt. Es schien mir aber auch an sich zweckmäßig, die verschiedenen Zeitrichtungen durch das Medium von Persönlichkeiten zu schildern, weil auf diese Weise Vieles concreter und lebendiger wird, als es auf einem andern Wege, der übrigens auch seine Vortheile haben kann, zu werden vermag. Zudem stellen die einzelnen Personen verschiedene Denkweisen oder Modificationen derselben Hauptdenkweise dar, so daß sie, sich ergänzend, doch wieder ein Gesammtbild der Zeit ausmachen. Was vielleicht mit größerem Rechte getadelt werden dürfte, ist die zu große Ausführlichkeit im Einzelnen; ich habe bei der Characteristik wenigstens der Hauptmänner auch nach Vollständigkeit gestrebt, so daß man nichts Wesentlicheres von ihnen oder über sie vermissen sollte. Hier könnte ich Manchem zu viel gethan zu haben scheinen und der Totaleindruck mag auch bisweilen darunter leiden; allein, da das Werk nicht bloß zur Lectüre, sondern zur Benutzung, namentlich für die Männer vom Fach, geschrieben ist, so wird man mir diesen Fehler, der doch zugleich seinen Vortheil hat, wohlwollend nachsehen. Bei Gelehrten dürfte es dem Werke auch zur Empfehlung gereichen, daß auf mehreren Puncten Ungedrucktes oder seltene Druckschriften benutzt werden konnten: namentlich ist dieß bei Goch, bei Johann von Wesel, bei Hans Behem, dem Vorläufer des Bauernkrieges, und jetzt auch bei Wessel der Fall. Ich sage den verehrten Männern, die mir hierbei zuvorkommend behülflich gewesen sind, den Vorstehern der Bibliotheken zu Heidelberg, Carlsruhe, München, Darmstadt, Bonn und Emden, meinen aufrichtigsten Dank.

Die in den beiden Bänden — der zweite wird in kürzester Frist nachfolgen — geschilderten Männer bilden eine zusammengehörige Gruppe: es sind biblisch-reformatorische Theologen des 14ten und 15ten Jahrhunderts, theils mehr practischer und mystischer, theils mehr wissenschaftlicher Art; insofern machen die beiden Bände ein geschlossenes Ganze aus. Indeß ist hiermit der Gegenstand, die Characteristik der vorreformatorischen Männer, auch nur in Deutschland und den Niederlanden, nicht erschöpft; ich habe daher auch mit Absicht nicht gesagt: die Reformatoren vor der Reformation, sondern nur: Reformatoren vor der Refor-

nation. Sollte die Darstellung Theilnahme finden und Gott Leben, Kraft und Muße geben, so könnte sich auch noch eine weitere Fortsetzung daran anschließen. Vor der Hand wünsche ich dem, was ich für jetzt liefern kann, eine geeignete Aufnahme und gesegnete Wirkung.

Die evangelische Theologie unserer Zeit droht nach zwei Seiten hin den christlich-reformatorischen Standpunct zu verlassen: die Einen haben den geschichtlichen Grund, das Positive, Concrete, Lebendige aufgegeben und sich ganz dem Begriff, meist dem pantheistischen, in die Arme geworfen; die Andern, das Christlich-Positive mit Strenge festhaltend, wollen dasselbe nur in einer bestimmten, fixirten Formel anerkennen und ermangeln des Sinnes für Fortbildung, des lebendig reformatorischen Geistes; jene verleugnen das Stetige, diese die Bewegung. Beide werden vielleicht geringes Interesse für ein Werk, wie das vorliegende, haben: die Begriffseligen werden darin zu viel Ballast des Persönlichen, Individuellen und Subjectiven finden und „die Entwickelung des Begriffs durch seine Momente" vermissen; diejenigen, die sich nur an das Gewordene und Fertige halten, dürften dem Werdenden und seiner freien noch nicht unter die Formel gebeugten Mannichfaltigkeit wenig Theilnahme schenken. Indeß darf uns diese Ungunst der Verhältnisse in der gegenwärtigen Theologie nicht hindern, sowohl das Wesen der Reformation in seiner ganzen geschichtlichen Wahrheit zu erforschen und darzustellen, als auch selbst in der Fortbildung der Wissenschaft an dem wahrhaft reformatorischen Standpuncte festzuhalten. Es gibt vielleicht nicht Wenige unter den Zeitgenossen, welche die Ueberzeugung hegen, daß wir uns am Vorabend einer neuen Reformation befinden. Ich will nicht leugnen — denn wer könnte dieß angesichts der Zeichen der Zeit? — daß wir in einer für die nähere Zukunft sehr entscheidenden Uebergangsperiode leben, in manchen Zügen verwandt mit der Periode des 15ten Jahrhunderts; aber ob das, was uns zunächst bevorsteht, eine Reformation ist, die für unsre Zeit das leisten sollte, was die luther'sche und zwinglische für das 16te Jahrhundert, wer möchte das zu behaupten wagen? Was bis jetzt als reformatorisch verkündet worden, ist viel zu negativ, zu ungeschichtlich, für das tiefere Denken wie für das religiöse Bedürfniß zu unbefriedigend, als daß es diesen Namen verdiente.

Eine Reformation ist nie bloßes Zerstören, sondern immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bauen; und da es am Letzteren, dem eigentlich Wesentlichen und Kernhaften, noch fehlt, so scheint mir kein anderes Heil, als daß, wer es vermag, sich mit Ueberzeugung dem Standpuncte der Reformatoren anschließe und auf demselben, fest im Glauben und frei in der Wissenschaft, den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechend fortbaue.

Heidelberg, den 18. October 1841.

Ullmann.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Das Wesen der Reformation und ihrer Vorbereitung. S. 3—14.

Seite

Begriff der Reformation im Allgemeinen; positive, geschichtliche praktische Natur derselben. Anwendung dieses Begriffs auf die Reformation des 16ten Jahrhunderts . . . . . 3— 6

Eine Reformation nur möglich in reformatorischer Zeit. Was zur reformatorischen Zeit gehöre von negativer u. positiver Seite: eingetretene Verderbnisse, Bewußtseyn hiervon u. Ansätze des Besseren, in den Grundzügen der Entwickelung des Christenthums bis zum 15ten Jahrhundert nachgewiesen . . 6— 12

Vorgänger der Reformation in verschiedenen Sphären und Richtungen. Andeutung des Hauptinhaltes der beiden Bände . . 12— 14

Erstes Buch.

Johann von Goch

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den herrschenden Gesammtgeist der Kirche. S. 15—148.

Erster Theil.

Das Leben des Johann von Goch und sein theologischer Standpunct im Allgemeinen. S. 17—48.

Erstes Hauptstück. Lebensumstände. Geburtsort. Jugendbildung. Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Universitäten. Die genaueren Umstände meist nur vermuthungsweise zu bestimmen . . . . . 17— 20

Seite

Wirkſamkeit in Mecheln. Schilderung dieſes Ortes in kirchlicher Beziehung. Mönchthum. Stellung Gochs unter den gegebenen Bedingungen . . . . . 20— 26
Lebensende. Allgemeine Characteriſtik . . . . . 26— 27

Zweites Hauptſtück. Gochs theolog. Standpunct im Allgemeinen . . . . . 27— 48
Er ſteht innerhalb der abendländiſchen Theologie, und zwar auf dem Uebergange von der mittelalterlichen zur reformatoriſchen 27— 30
Grundzüge ſeiner Theologie: bibliſch und beziehungsweiſe antiphiloſophiſch, auguſtiniſch und entſchieden antipelagianiſch. Polemiſche Stimmung der Reformatoren gegen die Philoſophie. Gründe hiervon . . . . . 31— 37
Ueberſicht der Grundüberzeugungen Gochs . . . . . 37— 39
Allgemeine Principien: überwiegend practiſcher Geſichtspunkt. Liebe, Freiheit, evangeliſche Geſinnung . . . . . 39— 48

Zweiter Theil.

Gochs Theologie im Einzelnen, zuerſt von der poſitiven Seite. Schrift von der chriſtlichen Freiheit. S. 49—78.

Seite

Allgemeines über das Buch von der chriſtlichen Freiheit . . 49— 50
Erſtes Hauptſtück. Autorität und Auslegung der Schrift. Schrift u. Philoſophie . . . . . 51— 59
Zweites Hauptſtück. Anthropologiſche u. ſoteriologiſche Lehren. Natur und Gnade. Sünde und Erlöſung. Verdienſt des Menſchen und Verdienſt Chriſti. Zugleich Polemik gegen Thomismus und Pelagianismus. Irrthümer dieſer Richtungen und entgegengeſetzte Wahrheiten . . . . . 59— 78

Dritter Theil.

Goch in Oppoſition gegen die falſchen Geiſtesrichtungen der Zeit. Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangeliſchen Geſetzes. S. 79—125.

Seite

Character der Polemik Gochs. Das Buch über die vier Hauptirrthümer . . . . . 79— 82
Erſtes Hauptſtück. Die Geſetzlichkeit und die evangeliſche Freiheit . . . . . 83— 86
Zweites Hauptſtück. Die freigeiſteriſche Geſetzloſigkeit und die geſetzmäßige Freiheit des Evangeliums. Goch frei, aber nicht freigeiſteriſch . . . . . 86— 90
Drittes Hauptſtück. Das falſche Selbſtvertrauen und die Gnade. Bekämpfung des Pelagianiſchen in der ſcholaſtiſchen, beſonders thomiſtiſchen Theologie. Entgegenſtellung des evangeliſchen Supranaturalismus . . . . . 90—101

Seite

Viertes Hauptstück. Das selbstgemachte und das wahre Christenthum. Polemik gegen Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit, besonders im Mönchthum. Widerlegung der thomistischen Bestimmungen über kirchliche, namentlich klösterliche Gelübde. Bedeutung des Mönchthums . . . . . 101—116

Fünftes Hauptstück. Stellung der Kirche in diesen Beziehungen, Unterscheidungen der göttlichen Anordnungen im Evangelium und der positiven Satzungen der Kirche. Wesen und Bestimmung der Kirche. Irrthumsfähigkeit derselben. Priesterthum und Episcopat. Priesterthum und Mönchthum. Besitz und Entsagung . . . . . 116—124

Ueberblick über das Reformatorische bei Goch 125

Vierter Theil.

Verhältniß Gochs zur Mit- und Nachwelt. S. 126—148.

Seite

Erstes Hauptstück. Stellung Gochs zur Reformation. Cornelius Grapheus, Herausgeber der Schriften Gochs und Verbreiter der reformatorischen Grundsätze desselben. Urtheile anderer Männer über Goch als Reformator vom 16ten Jahrhundert bis auf unsere Zeit . . . . . 126—139

Zweites Hauptstück. Schriften Gochs und Ausgaben derselben. Allgemeines über seine Schriften. Die einzelnen erhaltenen*) und verloren gegangenen. Die ältesten und neueren Abdrücke . . . . . 140—148

Zweites Buch.

Johann von Wesel

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf besondere kirchliche Zustände, namentlich den Ablaß und das Verderben der Geistlichkeit. S. 149—346.

Einleitung.

Die abendländische Kirche des 15ten Jahrhunderts überhaupt und die deutsche insbesondere. S. 151—201.

Seite

1. Das Heranwachsen und die Blüte der Hierarchie. Bedeutung des Papstthums . . . . . 152—159

2. Der Verfall des Papstthums in den Hauptstadien . . . 159—161

*) Ueber die Epistola Apologetica s. auch S. 103. Anmerk. 1.

Seite

3. Die Idee des Papstthums nach den entgegengesetzten Systemen, dem strengen Papalsystem und dem Repräsentativsystem . . 161—164
4. Die Wirklichkeit des Papstthums im 15ten Jahrhundert. Einzelne Päpste in ihrer Richtung und Thätigkeit . . . . . 165—168
5. Der Klerus und die Mönche. Hauptverderbnisse . . . . 168—173
6. Das christliche Volk. Gutes und Schlimmes. Schilderungen freimüthiger Männer, besonders des Sebastian Brant. . . 174—179
7. Die Opposition gegen die Hierarchie. Nationales Element im Reformatorischen. Gregor von Heimburg, dessen Leben, Tendenzen und Kämpfe gegen das Papstthum und seine Vertheidiger . . . . . 179—193
8. Die Hoffnung der Reformation. Jacob von Jüterbock, dessen Geistesrichtung und Schrift über die sieben Perioden der Kirche, namentlich in Betreff der Frage, ob und wie eine Reformation zu erwarten stehe? . . . . . 194—201

Erster Theil.

Johann von Wesel auf der Universität Erfurt und als Bekämpfer des Ablasses. S. 202—256.

Seite

Erstes Hauptstück. Universität Erfurt, die Stätte der Bildung und Thätigkeit Wesels. Stiftung, Character, reformatorische Bedeutung dieser Universität. Erfurter Theologen aus jener Zeit. Lehrer und geistige Einwirkungen, die zur Bildung Wesels in Erfurt beitragen konnten . . . . . 202—217

Zweites Hauptstück. Johann von Wesel und der Ablaß. Wichtigkeit der Ablaßlehre im katholischen System. Entstehung und Ausbildung derselben, besonders durch Alexander Halesius, Albert den Großen und Thomas von Aquin. Damaliger Stand und Andeutungen zur Kritik. Opposition: Jacob von Jüterbock, der hierin vermuthlich auf Wesel Einfluß hatte. Wesels eigene Polemik, veranlaßt durch das Jubeljahr. Dessen Schrift gegen die Indulgenzen in ihrem ganzen Inhalte, verglichen mit der Theorie der Scholastiker und mit den Thesen Luthers. Hierbei auch von den Grundlagen der Ablaßlehre, den Begriffen von Sündenvergebung und Gnadenmittheilung, Strafe und deren Aufhebung, Schlüsselgewalt, Schatz der guten Werke und Fegefeuer. Nicht minder von der Autorität und Irrthumsfähigkeit der Kirche, dem Unterschiede der allgemeinen Kirche und der Kirche Christi . . . . . 218—256

Zweiter Theil.

Johann von Wesel und die verdorbene Geistlichkeit. S. 257—304.

Erstes Hauptstück. Wesel als Prediger in Mainz u. Worms. Die Rheinlande in kirchlicher und theologischer Beziehung. Hauptstätten der Bildung und bekanntere Männer. Worms insbesondere. Bischöfe von Worms in der unmittelbar vorangegangenen

Seite

und damaligen Zeit, namentlich derjenige, unter dem Weſel wirkte, Reinhard von Sickingen . . . . . 257—266
Weſels Standpunct unter dieſen Verhältniſſen. Erkenntniß der drohenden Schwierigkeiten. Ideal eines apoſtoliſchen Mannes und Predigers. Theologiſche Denkweiſe, und paſtorale Praxis, beſonders nach ihren reformatoriſchen Beſtandtheilen . . . 266—277
Zweites Hauptſtück. Weſel als Schriftſteller gegen die Verderbniſſe des Klerus. Matthäus von Tracow, reformatoriſcher Biſchof von Worms. Des Letzteren Schrift über die Unſauberkeiten der römiſchen Curie und Weſels Schrift über Autorität, Pflicht und Gewalt der Geiſtlichen characteriſirt und mit einander verglichen. Hierbei Tracow: über Beſetzung der geiſtlichen Stellen durch den Papſt, über Simonie und deren ſophiſtiſche Beſchönigung, über die natürlichen und nothwendigen Beſchränkungen des Papſtthums und die Stellung der Kirche gegen daſſelbe; Weſel: über die Gültigkeit prieſterlicher Anordnungen, ihr Verhältniß zum Evangelium, die Autorität der weltlichen Gewalt und manches Beklagenswerthe im wirklichen Zuſtande der Kirche. . . . . 278—304

Dritter Theil.

Weſels Ketzerproceß und ſein Verhältniß zur Nachwelt. S. 305—346.

Seite

Erſtes Hauptſtück. Der Ketzerproceß Weſels. Vorangehende Verfolgungen durch Reinhard von Sickingen. Urſachen des Haſſes gegen Weſel. Vorwürfe der Verbindung mit Juden und Huſſiten. Beſonders die letztere Anklage genauer geprüft. Huſſitismus in Franken, in den Neckar- und Rheingegenden. Weſels Stellung in dieſer Beziehung . . . . . 305—313
Der Proceß ſelbſt. Theilnahme der Univerſitäten Heidelberg und Köln. Handelnde Perſonen. Zwiefache Relation über den Proceß. Verlauf und Reſultat deſſelben. Urtheil über Weſels Benehmen. Allgemeine Characteriſtik ſeines Geiſtes u. Weſens. 313—335
Zweites Hauptſtück. Weſels Verhältniß zur Reformation. Urtheile der Zeitgenoſſen, der Reformatoren, namentlich Luthers, der katholiſchen und der neueren proteſtantiſchen Theologen . . . . . 336—343
Die Schriften Weſels und deren Ausgaben . . . . . 343—346

Beilagen.

Erſte Beilage.

Hans Böheim von Niklashauſen, ein Vorläufer des Bauernkrieges. S. 347—369.

Seite

Bauernkrieg und Reformation. Auch dem erſteren gehen vorbereitende Erſcheinungen voran . . . . . 349—350

Seite

Hans Böheim, einer der merkwürdigſten Vorbereiter dieſer Bewegungen. Seine Bekehrung, Grundſätze und Wirkungen. Zuſammenhang mit Huſſiten und Begharden. Aehnliche Tendenzen in Franken. Gewaltige Aufregung des Volkes. Verhalten der Regierungen. Böheim gefangen genommen und verbrannt. Urtheil beſſerer Zeitgenoſſen . . . . . 350—364
Alte Urkunden über dieſen Handel . . . . . 365—369

Zweite Beilage.

Cornelius Grapheus, der erſte Verbreiter goch'ſcher Lehren und Schriften. S. 371—391.

Seite

Anſätze zur Reformation in den Niederlanden und Gegenwirkungen. Antwerpen, Gröningen. Jac. Probſt, Wilhelm Frieberici und Andere . . . . . 373—376
Reformatoriſcher Eifer und Thätigkeit des Grapheus. Gefangenſchaft. Brief und Gedicht (Querimonia) aus derſelben. Wiederruf des Grapheus. Die Grundſätze, welche er wiederrufen . . . . . 377—385
Gänzlich veränderte geiſtige Stellung des Grapheus: die Reformation ſchreitet fort, während er zurückbleibt. Sein Verhältniß zu Erasmus. Allgemeine literariſche Thätigkeit. Characteriſtik 385—391

Allgemeine Einleitung.

Allgemeine Einleitung. Das Weſen der Reformation und ihrer Vorbereitung.

Indem wir uns anſchicken, von einigen bedeutenden reformatoriſchen Männern des fünfzehnten Jahrhunderts zu handeln, liegt uns zunächſt eine Verſtändigung ob über das Weſen der Reformation ſelbſt. Denn dieß iſt weder gleichgültig, weil die Beſtimmung des Begriffes einen Einfluß übt auf die geſchichtliche Darſtellung; noch überflüſſig, weil gerade über dieſen Punct noch vielfach unrichtige, ſowohl wiſſenſchaftlich verwirrende, als practiſch verderbliche Meinungen verbreitet ſind. Es iſt nichts gewöhnlicher — und wir finden dieß nicht bloß bei Gegnern, ſondern auch bei einſeitigen Freunden der Reformation — als daß man die Reformation für etwas weſentlich Verneinendes, für eine bloße Beſeitigung von Irrthümern und Mißbräuchen hält, und ſofort glaubt, da ſich Irrthümer und Mißbräuche jederzeit und überall vorfinden, man könne auch zu jeder beliebigen Zeit und an jedem Ort eine Reformation machen. Hier iſt nun vor allem zu ſagen, daß, was den Namen Reformation verdient, nicht gemacht werden kann, und was gemacht werden kann, das verdient nie den großen Namen der Reformation. Eine Reformation im höheren Sinne des Wortes iſt immer ein mächtiges geſchichtliches Reſultat, der Durchbruch eines geiſtigen Proceſſes, der ſich durch Jahrhunderte hindurchzieht, eine tiefgreifende, alles mit ſich fortziehende Nothwendigkeit, in welche der Einzelne wohl mit Freiheit eingeht und die auch durch große leitende Perſönlichkeiten verwirklicht wird, die aber zugleich weſentlich ruht auf einem umfaſſenden Geſammtgeiſte, der nicht willkürlich hervorgebracht werden kann, ſondern allmählig, aber aus innerem Lebensbedürfniß und mit unwiderſtehlicher Gewalt ſich ſelbſt bildet. In einem ſo

nachhaltigen geistigen Bildungsproceſſe wird aber vor allen Dingen ein belebender Mittelpunct, ein poſitiver Kern ſeyn, denn etwas bloß Negatives, der Zweifel, die Verwerfung, das Beſtreiten des Vorhandenen für ſich allein vermag die Geiſter nicht im Großen und Ganzen zu einigen und auf Jahrhunderte lang in Spannung und Bewegung zu ſetzen. Nie kann ſich, weder in der phyſiſchen, noch in der ſittlichen Welt, etwas Organiſches und Dauerhaftes bilden, außer von einem in ſich fruchtbaren Lebenskern aus, der, was ſich der That nach an Leben aus ihm entfaltet, ſchon der Kraft nach, wenn auch unentwickelt, in ſich faßt, und dieſer Kern iſt immer etwas Poſitives, indem er zunächſt ſich ſelbſt ſetzt, und dann erſt, um Raum zur freien Entfaltung zu gewinnen, ſich Anderem entgegenſetzt, Fremdartiges, das ihn hemmen könnte, von ſich hinwegdrängt. Dieſes allgemeine Geſetz nehmen wir auch in jeder Erſcheinung wahr, die wir auf dem religiöſen Gebiete mit Fug und Recht Reformation nennen. Eine Reformation iſt Wiederbildung, Lebenswiederherſtellung. In dem Begriff der religiöſen Lebenswiederherſtellung aber liegen weſentlich drei Momente: zuerſt iſt ſie ein Zurückgehen auf ein ſchon Gegebenes, Urſprüngliches, denn die Reformation, die wohl zu unterſcheiden iſt von der Religionsſtiftung, von der primitiven Kirchengründung, will nicht etwas vollkommen Neues ſchaffen, ſondern ſie will ein ſchon Gegründetes erneuern, ſie bewegt ſich alſo immer auf einem beſtimmten geſchichtlichen Gebiete und verliert ihren Character, wenn ſie aus dieſem Gebiete hinausgeht; ſodann aber iſt ſie nicht bloß ein Zurückgehen, Hinweiſen auf das Urſprüngliche, ein Erkennen deſſelben und ein Verlangen darnach, ſondern vor allem ein thatkräftiges Zurückbringen deſſelben, eine erneuerte und erfolgreiche Einführung des als ächt Anerkannten ins Leben; dieß vorzüglich macht ihr practiſch-poſitives Weſen aus; ſie iſt eine große hiſtoriſche That, aber eine ſolche, die auf einem gegebenen, klar erkannten und im allgemeinen Bewußtſeyn anerkannten Grunde ruht und eben darum ſelbſt wieder die Grundlage bildet zu einer weiteren Entwickelung, zu einem geiſtigen Neubau; endlich aber liegt es freilich auch in der Natur der Reformation, daß ſie Falſches bekämpft und Veraltetes beſeitigt, daß ihre Poſition zugleich in Oppoſition umſchlägt; denn wenn ſie Erneuerung eines Urſprünglichen ſeyn ſoll, ſo ſetzt das voraus, daß dieſes Urſprüngliche im Laufe der Zeiten entſtellt und verfälſcht worden ſey, und daß die Verderbniſſe deſſelben entfernt werden müſſen, und wenn ſie freien Raum für ihre Neugeſtaltung gewinnen will, ſo muß ſie das hemmende Veraltete bekämpfen und aufzuheben ſuchen. Nie aber iſt eine Reformation,

wenn sie rechter Art ist, ein bloßes Zerstören, sondern sie ist immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bilden.

Daß diese Bestimmungen, die zum Wesen der Reformation überhaupt gehören, auch in der Kirchenerneuerung des sechszehnten Jahrhunderts zum Vorschein kommen, wird niemand leugnen. Diese im engeren Sinne so genannte Reformation ist ein klar bewußtes Zurückgehen auf das Ursprüngliche des Christenthums und bewegt sich wesentlich auf christlichem Gebiete, sie führt nach Maaßgabe ihrer Erkenntniß durch eine Reihe großartiger Thaten dieses Ursprüngliche wirklich in das Leben ein, und scheidet, um dafür Raum und Freiheit zu gewinnen, das Fremdartige mit Entschiedenheit und Energie aus. Aber daß es zu einem solchen weltgeschichtlichen Acte kommen konnte, zu einem Acte, an dem die gebildetsten Völker Europas, namentlich die ernsten, tiefen und kräftigen Völker germanischer Abkunft, und innerhalb dieser Völker wieder alle Stände, die Fürsten und der Adel, die Gelehrten und Künstler, die Bürger und Bauern Antheil nahmen, daß es ein Act wurde, der den Wendepunct der Geschichte aus der mittleren in die neuere Zeit und bis heute den Mittelpunct der geschichtlichen Entwickelung der geistigen Welt bildet, dieß ist nicht denkbar ohne ungeheure Voraussetzungen. Eine weltgeschichtliche Erscheinung dieser Art muß, wie eine Rieseneiche, tiefe, weitverzweigte Wurzeln haben, und einen festen Grund, aus dem sie hervorgewachsen ist. Es verräth wenig historischen Sinn, hier alles aus Persönlichkeiten oder vorübergehenden Interessen erklären zu wollen. Wohl sind auch diese Momente nicht außer Acht zu lassen; aber das wahrhaft Große, Allgemeine, Dauernde in der Geschichte, geht aus andern, tieferen Gründen hervor. Die Personen machen es nicht, sondern sie dienen ihm und sie sind eben dadurch groß, daß sie dieß mit klar bewußter Ueberzeugung und voller Entschiedenheit des Willens thun, und um so größer und einflußreicher, je mehr dieß bei ihnen der Fall ist.

Soll eine Reformation überhaupt eintreten, so ist zunächst auch ein Dreifaches erforderlich: es muß auf dem Gebiete, wo reformirt werden soll, wirklich eine Corruption vorhanden; das Bedürfniß, dieselbe zu beseitigen, muß allgemein empfunden und zum Bewußtseyn gebracht; und das neue Bessere, welches die Stelle des Veralteten einnehmen soll, muß in seinen Grundlagen vorbereitet seyn. Nur, wenn diese Bedingungen erfüllt sind, ist wirklich reformatorische Zeit, und nur, wenn reformatorische Zeit ist, nicht in irgend einem beliebigen Moment der Geschichte, können wahre Reformatoren auftreten, denn nur unter dieser Voraussetzung haben sie durchgreifenden Erfolg.

Daß im Laufe der Jahrhunderte vor unserer deutschen und schweizerischen Kirchenverbesserung eine Verderbniß des christlichen Glaubens und Lebens um sich gegriffen hatte, dieß nachzuweisen, könnte die Aufgabe eines besonderen Werkes seyn; Beiträge zu dieser Nachweisung werden im Verfolg unserer Darstellung vielfach vorkommen; hier wollen wir nur das Allgemeinste zusammenfassen. Das Christenthum trat in die Menschheit als ein neues Lebensprincip ein, als ein frischer schöpferischer Geist, der in fortlaufender geschichtlicher Entwickelung die Völker durchdringen und regeneriren sollte; es war zunächst etwas rein Innerliches, ein festes, alles überwindendes Bewußtseyn der durch den Erlöser erneuerten Gemeinschaft mit einem väterlich gnädigen Gott und ein aus diesem Bewußtseyn, dem lebendigen Glauben, heraus sich entwickelndes Leben der Liebe und der freiesten Sittlichkeit. Dieser innerliche Glaubensgeist aber, wenn er nicht zerfließen, wenn er sich in der Menschheit mit einer gewissen Stetigkeit erhalten und durch die Stürme der Zeiten hindurchdringen sollte, mußte ein Gefäß haben, er mußte sich, wie dieß zugleich in der Natur des lebenskräftigen Glaubens liegt, einen Leib anbilden. Der Leib des durch Christum der Menschheit eingepflanzten Geistes ist die Kirche. Die Kirche ging mit Nothwendigkeit aus dem Gemeinschaft stiftenden Wesen des Christenthums hervor und war unentbehrlich für seine, von dem Urheber selbst und dem großen Apostel der Heiden vorgezeichnete, weltumfassende Bestimmung. Eine Kirche ist aber nicht denkbar ohne ein äußerliches Substrat, ohne eine bestimmte Form der Lehre, des Gottesdienstes, der Verfassung. Für alles dieß waren nun zwar im Evangelium die Principien, die Grundlagen gegeben, aber nicht die Ausführung, die Bestimmungen im Einzelnen. Dieß sollte das freie Werk der von dem Geiste des Christenthums selbst erleuchteten und durchdrungenen Menschheit seyn. Hierbei lag es in der Natur geschichtlicher Entwickelung, da die Elemente für die kirchliche Gestaltung nicht aus der Luft gegriffen werden konnten, daß man gewisse Bestandtheile des schon vorhandenen, also des jüdischen und zum Theil auch des heidnischen Lebens, des religiösen, des wissenschaftlichen und des politischen, benutzte. So entstand die Lehrentwickelung unter einem relativen Einfluß besonders der heidnischen Bildung, die Gestaltung des Cultus und der Verfassung unter Assimilation besonders der jüdischen Gemeinschaftsformen. Dieß war ein naturgemäßer Proceß, unverwerflich, so lange nur Analoges in die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft in allen ihren Beziehungen aufgenommen wurde und der in ihr lebende Geist mächtig genug war, den solchergestalt gebildeten Leib zu beherrschen und

zu beseelen. Aber es trat ein Zeitpunct ein, wo dieß nicht mehr der Fall war. Es drang durch Vermischung und Verwechselung des alt- und neutestamentlichen Standpunctes und durch eine gewisse Uebermacht heidnisch-philosophischer Bildung auch Fremdartiges ein, und als vermöge der Erhebung des Christenthums auf den kaiserlichen Thron die Masse der Heiden in die Kirche kam, war dem Einbruch heidnischer Elemente nicht mehr zu wehren; es bildete sich ein Leib der Kirche, der nicht mehr wahrhaft vom Geiste des Evangeliums dominirt wurde.

Dieß zeigte sich in den drei Grundbestandtheilen, welche das kirchliche Leben constituiren, in der Lehre, der Verfassung und dem Cultus. In der Lehre geschah es durch den Einfluß hellenischer Philosophie und heidnischer Denkweise überhaupt, daß das Christenthum, welches Religion ist, einem guten Theile nach in Metaphysik und Speculation umgewandelt, und daß das Evangelium von der Erlösung durch Christum zu einer Lehre von der Selbsterlösung durch Werke wurde; in der Verfassung, daß vermöge der Verwechselung des alt- und neutestamentlichen Standpunctes die ursprüngliche Idee von einem allgemeinen geistlichen Priesterthume der Christen durch die Vorstellung von der Nothwendigkeit eines besonderen Priesterstandes verdrängt wurde; im Cultus endlich, hiermit genau zusammenhängend, weil der Priester auch ein wirkliches Opfer darzubringen haben muß, daß an die Stelle jenes einfach herzlichen Gottesdienstes und der Liebesmahle der ersten Christen diejenige Gestaltung des Abendmahls trat, welche dasselbe als stets erneuerte Opferung des geistig und leiblich gegenwärtigen Gottmenschen behandelt. Die Hinüberpflanzung des Christenthums vom Gebiete der Religion auf das der Speculation und Metaphysik mit Hintansetzung der practischen Seite finden wir zuerst in der morgenländischen Kirche, aber dieselbe Richtung setzt sich dann unter dem Hinzutreten neuer Elemente in der abendländischen Scholastik anfänglich belebend und großartig gestaltend, aber allmählig in Formeln erstarrend bis auf einen Punct fort, wo nothwendig eine kräftige Gegenwirkung eintreten mußte, wenn sich das Christenthum nicht aus dem Leben ganz in den Begriff, aus der Gemeinde in den Bereich der Schule zurückziehen sollte. Die Verwandlung des Evangeliums der Gnade in eine Lehre von der Beseligung durch äußeres Thun tritt am ausgeprägtesten auf dem Gebiete der abendländischen Kirche im Pelagianismus hervor; sie wird zwar von der Kirche öffentlich verworfen, aber sie wuchert sowohl im Morgenlande, wo sie alte Wurzeln hatte, als im Abendlande, wo ihr Mönchthum und Scholastik zu Hülfe kamen, mächtig fort und es entwickelt sich aus ihr ein mannich-

faltiges Verderben: die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der Tugend-Werke, das Dogma vom Schatze der Verdienste, das ganze Ablaßwesen, vielfache Ausartungen des Mönchthums, überhaupt aber die ganze Auffassung des Christenthums als einer Gesetzeslehre, die Rückverwandlung des Evangeliums in eine freilich nicht bloß den Juden, sondern allen Völkern gegebene Satzung. Die Entstehung eines gesonderten, an und für sich heilig und göttlich geachteten Priesterstandes in der Kirche, besonders vom Abendlande ausgehend, bringt nach innen eine völlige Veränderung der geistigen Stellung der Christen in ihrer Beziehung auf Gott und den Erlöser hervor, nach außen aber erwächst daraus das ganze System der Hierarchie und des Papstthums, welches sich an die Stelle des ursprünglichen Gleichheitsverhältnisses der christlichen Gemeinden setzt. Die Opferidee im Abendmahl endlich wird der Mittelpunct jenes ganzen geheimnißreichen und glanzvollen Cultus, der zwar, so lange ein lebendiges Bewußtseyn seiner Bedeutung in den Gemüthern war, mächtig ergriff und imponirte, aber bald auch in leere Form ausartete, den Dienst des Geistes und des Herzens verdrängte und die dem Christenthum so wesentliche Heilsbelehrung völlig in den Hintergrund treten ließ.

Zum Theil schon in dieser Gestalt kam das Christenthum zu den germanischen Völkern. Sie konnten darin keine Entstellung erblicken, denn sie wußten es nicht anders. Sie hatten auch in dieser Schale den Kern des Evangeliums, ja es war für sie in ihrem noch roheren Zustande ein Bedürfniß, durch die Hierarchie erzogen, durch ein Gesetz gezügelt, durch einen sinnlich-reichen Cultus erregt und mit der Ahnung himmlischer Geheimnisse erfüllt zu werden. Sie gingen also nicht nur in dieser Richtung fort, sondern unter ihnen kam sie erst zur vollständigen Ausbildung. Die Hierarchie, das Papstthum, die Scholastik, der ganze phantasievolle Cultus entwickelten sich unter diesen Nationen zur höchsten Blüthe. Aber es lag in ihrer innersten Natur auch eine wesentlich entgegenstrebende Macht, das Princip der Innerlichkeit, der Selbstvertiefung, der geistigen Freiheit und Selbständigkeit. Dieses Princip ist dem Christenthum nach seinem ursprünglichen Character aufs innigste verwandt, ja es wohnet ihm unabtrennbar ein, so daß man sagen kann, diese Völker waren von Haus aus für das Christenthum und das Christenthum für sie prädestinirt, sie waren zur kräftigsten und vollesten Entwickelung des christlichen Geistes bestimmt; sobald sie daher auf der einen Seite zu höherer Selbständigkeit und Bildung herangereift waren und auf der andern Seite eine Kunde unter ihnen auftauchte von dem ursprünglichen Wesen der christlichen Wahrheit, mußte gerade auch

von ihnen eine Reaction ausgehen gegen die Veräußerlichung des Christenthums, gegen seine Verknöcherung in Dogmatismus und Gesetzlichkeit, gegen den Mißbrauch desselben zur Priesterherrschaft. Nicht als ob nicht ganz Europa an dieser Reaction Theil genommen hätte, aber der Feuerherd derselben ist offenbar unter den germanischen Stämmen, die Entscheidung erfolgte in Deutschland und es war, man darf wohl sagen, der deutscheste Mann unter den Deutschen, der an der Spitze dieser ebenso christlichen als nationalen Bewegung stand.

Indeß bis es dahin kommen konnte, war eine lange Vorbereitung, ein durch Jahrhunderte sich hindurchziehender geschichtlicher Proceß erforderlich. Mängel und Entstellungen des Christenthums waren da; aber sie mußten als solche auch erkannt und gefühlt werden. So etwas kommt aber nicht mit einem Schlag ins Bewußtseyn, sondern nach und nach, von verschiedenen Seiten. Die Kirche ist ein sehr complicirter Organismus, sie hat eine innerliche und eine äußerliche Seite, sie faßt in sich Lehre, Leben, Verfassung und Cultus in vielfältiger Wechselbeziehung. Dieß alles geht zwar aus und wird bestimmt von einem Mittelpuncte, von dem in der Kirche herrschenden Geiste, so daß, wenn der Geist gesund ist, es auch seine verschiedenen Kundgebungen im kirchlichen Leben sind, und wenn der Geist leidet, auch die äußere Gestaltung der Kirche mehr oder weniger krankhaft ist; aber zu dem innersten Geiste der Kirche hindurchzudringen und von da aus die Erscheinungen zu würdigen, ist nur dem tiefer blickenden, geübteren Auge gegeben; das minder geübte dagegen wird zunächst bei den äußeren Formen des kirchlichen Lebens stehen bleiben. Daher ging die Opposition zunächst vom Aeußerlichen aus und drang erst stufenweise zum Innerlichen vor, bis sie sich zuletzt gegen das Verderben im Gesammtgeiste der Kirche richtete. Das Aeußerlichste, jedem ins Auge Fallende ist der Cultus. Daher sehen wir zuerst einzelne Männer und kleinere Parteien in wohlgemeintem, aber oft stürmischem Eifer, gegen die immer mehr heranwuchernde Fülle der Ceremonien und des kirchlichen Schmuckes und gegen die falsche Werthschätzung der äußeren religiösen Handlungen auftreten, um dagegen einen innerlichen, sittlichen Dienst Gottes, die Taufe des Geistes, das Gebet des Herzens, das einfach Innerliche und Practische des Christenthums geltend zu machen. Auf diesem Wege finden wir einige kleinere Secten in Frankreich und Deutschland schon im elften Jahrhundert, von der Kirche gewöhnlich als Manichäer gebrandmarkt, besonders aber die schon gewaltiger hervortretenden Petrobrusianer und Henricianer. Die damalige Gestaltung des Cultus aber hatte ihre Hauptgrundlage

in der hierarchiſchen Verfaſſung der Kirche, und da gerade in dieſer Zeit die Hierarchie immer mächtiger und drohender wurde, ſo mußte die Oppoſition gegen die Form des Gottesdienſtes nothwendig weiterführen zur Oppoſition gegen die herrſchende Hierarchie und die allgemeinen Zuſtände der Kirche, auf denen dieſelbe ruhte. Dieſe Richtung wird beſonders vertreten durch Arnold von Breſcia, durch die Parteien der Albigenſer, in Deutſchland zum Theil durch die Stedinger. Die Hierarchie aber wies wieder hin auf den ganzen Zuſtand des chriſtlichen Lebens überhaupt; denn ſie ſchien in ſolcher Bedeutung nur möglich, wo die Chriſtenheit im Ganzen von ihrer urſprünglichen Richtung und Beſtimmung abgefallen war; man verſuchte alſo nun das chriſtliche Leben überhaupt auf ſeine erſte Reinheit, auf die apoſtoliſche Einfalt und Würde zurückzuführen; das Apoſtoliſche wurde das Loſungswort der mit der Kirche unzufriedenen Parteien, es bildete ſich ein eigener Orden der Apoſtelbrüder, beſonders aber ſehen wir dieſe Tendenz auf eine ſehr reine und erfolgreiche Weiſe von den Waldenſern durchgeführt. Sobald man aber den Blick auf das Apoſtoliſche richtete, mußte man auch auf die bisher im Dunkel gehaltene Schrift zurückgehen, und ſie als Richtſchnur des chriſtlichen Lebens geltend machen. Dieß zeigt ſich ſchon bei den Waldenſern und von da an bei allen, die es mit der chriſtlichen Frömmigkeit tiefer und ernſter nehmen. Das Zurückgehen auf die Schrift führte dann zuletzt nothwendig zum Innerlichſten der Oppoſition, zum Widerſpruch gegen die herrſchende Lehre. Eben damit aber erhob ſich zugleich die Oppoſition aus dem Kreiſe des Volkes, in dem ſie ſich bisher hauptſächlich gehalten hatte und zog in die höheren Regionen ein, in das Gebiet der Theologie und der Wiſſenſchaft überhaupt, denn die Theologen und Gelehrten waren ja vorzugsweiſe auf Schriftforſchung und Ausbildung der Lehre gewieſen. Nun traten alſo Männer, wie Wiklef, Huß, Hieronymus von Prag, mehrere große franzöſiſche Theologen und Diejenigen auf, mit denen wir uns beſonders beſchäftigen werden. Dieſe Männer zeichnen ſich dadurch aus, daß ſie, von dem Mittelpuncte des Geiſtes und der Lehre ausgehend, nicht bloß einzelne Gebrechen, ſondern den ganzen verderbten Zuſtand der Kirche ins Auge faſſen, daß ſie den Grund davon nicht in Aeußerlichkeiten und beſondern Mißbräuchen, ſondern im geiſtigen Geſammtzuſtande der Kirche finden und daher auf Erneuerung des Geiſtes und Lebens in allen ſeinen Richtungen hinarbeiten, und daß ſie dieß bei lebendigem Eifer doch mit Beſonnenheit und gründlicher Sachkenntniß thun. Da nun unterdeſſen im Laufe von vier Jahrhunderten der Widerſpruch ſich gegen alle verſchiedenen Seiten

des kirchlichen Verderbnisses erhoben hatte und der Geist der Opposition durch alle Classen von den Niedrigsten bis zu den Höchsten und Gelehrtesten durchgedrungen war, trotz dem aber keine ernstlichen Anstalten zu gründlicher Verbesserung wahrgenommen wurden und der Klerus zum Theil immer tiefer sank, so konnte und mußte es geschehen, daß das Verlangen nach Reformation eine öffentliche Angelegenheit, eine Volkssache im vollesten Sinne des Wortes wurde, daß die großen abendländischen Concilien vorzugsweise und eifrigst im Angesichte von ganz Europa sich damit beschäftigten, daß die Reichstage vielfach und immer dringender auf diesen Punct zurückkamen, daß endlich von dem Rufe nach einer Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern ganz Europa wiederhallte. Dieß ist weltkundiges Factum und dieses Factum mußte seine guten Gründe haben. Es ist kein Zweifel: das Bedürfniß der Reformation war da, es wurde tief, nachhaltig und allgemein empfunden; die negative Bedingung, unter der eine Reformation eintreten konnte, war erfüllt.

Aber es war auch, und noch weit mehr, ein Positives erforderlich, die vorbereitende Grundlage zu dem, was nun durch die Reformation wirklich ins Leben zu treten bestimmt war. Der Geist, der durch die Reformation neu ausgegossen werden und auf das Ganze übergehen sollte, mußte wenigstens in Einzelnen und in kleineren Kreisen schon vorhanden seyn, die reinere Auffassung des christlichen Glaubens, von der aus auch das Leben sich neu gestalten sollte, mußte sich schon wirklich in bestimmten Lebensbildungen angesetzt haben, aus denen dann, wenn auch nicht in äußerem, doch in innerem geschichtlichen Zusammenhang die reformatorische Theologie hervorging. Auch daran fehlte es nicht. Das, was das Eigenthümliche in der Ueberzeugung und Tendenz der Reformatoren ausmacht, obwohl es bei ihnen subjectiv fast durchgängig den Character des Originellen und aufs vollständigste den Character des Selbsterlebten hat, war doch nicht absolut neu; die Grundelemente dazu lagen im besseren Geiste der Zeit und waren von hervorragenden Männern schon bis zu einem hohen Grad ausgebildet; der Beruf der Reformatoren bestand nur darin, diese Elemente in dem rechten, alles beherrschenden Mittelpuncte des lebendigen Glaubens klar und überzeugend zusammenzufassen, das, was vorher nur Wunsch und Gesinnung gewesen, durch mächtige Thaten ins Leben einzuführen, und die bessere Theologie Einzelner zur Grundlage der Ueberzeugung einer großen Gemeinschaft zu machen.

Als die letzte, alles unter sich befassende Grundlage der Reformation können wir die Ueberzeugung betrachten: das Heil

kommt nicht von Menschen, sondern von Gott; die Grundrichtung, in der wir alle Reformatoren begriffen finden, concentrirt sich darin, alles Menschliche, möge es auch durch Ueberlieferung noch so ehrwürdig seyn und in der Kirche noch so hoch stehen, niederzubeugen vor Gott und Christo, Gott und dem Erlöser allein die Ehre zu geben, und aus dem christlichen Glauben und Leben alles auszuscheiden, was mit der Ehre Gottes und seines Wortes zu streiten schien, das unmittelbare oder nur durch Christus als den einigen und ewigen hohen Priester vermittelte Verhältniß des Menschen und der Gemeinde zu Gott wieder herzustellen. Diese Richtung finden wir auch bei den Vorläufern und zwar in der zwiefachen Beziehung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, so daß auch bei ihnen schon das formelle wie das materielle Princip der Reformation deutlich hervortritt. Dasjenige nämlich, was durch diese Männer bestimmter und allgemeiner zur Anerkennung gebracht wird, ist einerseits die Nothwendigkeit, aller menschlichen Lehre und Ueberlieferung gegenüber auf die Schrift als das lautere Wort Gottes zurückzugehen und auf der Grundlage des richtig ausgelegten Gotteswortes und des lebendig angeeigneten Vorbildes der apostolischen Urkirche den Zustand des christlichen Glaubens und Lebens im Einzelnen und im Ganzen reiner und freier zu gestalten, und andererseits die alles religiöse Denken und sittliche Streben durchdringende Gewißheit, daß voller Friede mit Gott und wahre Seligkeit nicht entspringe aus irgend welchem menschlichen Thun oder aus kirchlichen Werken, sondern allein aus der in Christo geoffenbarten, in lebenskräftigem Glauben aufgenommenen göttlichen Gnade; daß der nächste und allein sichere Weg zu Gott nicht die Kirche und ihre, von menschlichen Zuthaten nicht freie, Satzung, sondern Christus, der Erlöser und Versöhner, und sein freimachender, in alle Wahrheit und Heiligung leitender Geist sey. An diese Grundlagen, die wir bei sämmtlichen Vorläufern der Reformation finden, schloß sich alles Uebrige an. Dieß wird die ganze nachfolgende Darstellung so vollständig nachweisen, daß es hier nicht weiter ausgeführt zu werden braucht. Nur darauf wollen wir hier noch aufmerksam machen, was in jedem der einzelnen Männer, die wir schildern werden, vorzugsweise zur Anschauung kommt.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wir das, was das Characteristische der Reformatoren ausmacht, auch bei ihren Vorläufern finden, zwar nicht in derselben Fülle, Vereinigung und Harmonie, denn sonst wären sie selbst eigentliche Reformatoren, aber doch in gewissem Maaße und von gewissen Hauptseiten, denn ben dadurch sind sie Vorbereiter der Reformation. Wenden wir

dieß im Einzelnen an, so erhalten wir eine zwiefache Eintheilung. Bei den Reformatoren tritt uns entgegen und zwar, je allgemeiner einflußreich sie sind, desto mehr eine vollkommene Einheit und Durchdringung der Ueberzeugung und der That, des theologischen Denkens und des kirchlichen Handelns. Dasselbe finden wir beziehungsweise auch bei ihren Vorgängern, aber mit dem Unterschiede, daß bei den einen das kirchliche Handeln, bei den andern das theologische Forschen ein Uebergewicht hat; jene ersteren wirken mächtiger und aufregender und ihr Leben hat mehr dramatisches Interesse; diese letzteren halten sich stiller und in engeren Kreisen, aber ihre Erscheinung hat mehr theologische Bedeutung; jene haben im Kampfe gegen eine herrschende Uebermacht oft etwas Excentrisches, diese sind mehr concentrisch und innerlich; zu den ersteren gehören Huß, Hieronymus von Prag und Savonarola, zu den andern Johann von Goch, Johann von Wesel und Johann Wessel. Wir haben es hier mit diesen ruhigen und nach innen wirkenden theologischen Vorgängern der Reformation zu thun, die vorzugsweise, wenn wir die Niederlande mit inbegriffen denken, Deutschland angehören und sich ihrem ganzen Wesen nach als germanische Naturen erweisen. Unter diesen aber läßt sich ein weiterer Unterschied machen nach folgendem Gesichtspuncte: die Reformatoren vereinigen das Thetische und Antithetische, Position und Opposition in schöner Gleichmäßigkeit. Auch dieses zeigt sich bei ihren wahren Vorgängern, jedoch so, daß bei den einen die positive Begründung, bei den andern das Polemische überwiegt; das erstere ist der Fall bei Johann von Goch, das andere bei Johann von Wesel, die meiste Gleichmäßigkeit beider Elemente aber zeigt sich bei Johann Wessel. Endlich können wir sie noch nach einer andern Beziehung unterscheiden. Das, was durch die Reformation im Gegensatz gegen die scholastische Periode sich geltend machte, war eine lebendige Schrifttheologie. Zu dieser Schrifttheologie aber führte im Allgemeinen ein zwiefacher Weg, ein vorzugsweise wissenschaftlicher und ein vorzugsweise practischer, der Weg der Schule und der des Lebens; der erstere wurde angebahnt negativ durch die Bekämpfung und Verdrängung der Scholastik, positiv durch Erneuerung des Studiums der alten Sprachen und Literatur und durch die Herstellung eines nicht auf der Kirchen- und Schultradition, sondern auf dem reineren Grunde der Schrift ruhenden theologischen Denkens; der andere wurde angebahnt durch die reinere practische Mystik und überhaupt durch die von einem lebendigen Schriftgebrauch ausgehenden religiösen Anregungen unter allen Ständen, besonders auch unter dem Volke. So können wir die Vorgänger der Re-

formation, um von unten aufzusteigen, eintheilen in populär anregende und belebende, wie Gerhard Groot und die Brüder des gemeinsamen Lebens, practisch-mystische, wie Thomas von Kempen, gelehrt philologische, wie Agricola, Reuchlin und Erasmus, und eigentlich theologische, wie Johann von Goch und Johann Wessel. Diese Männer nun mit Ausnahme der philologischen Vorbereiter werden wir hier schildern, je nach ihrer Bedeutung für die Reformation mehr oder minder ausführlich. Und zwar in der Weise, daß wir im ersten Theile Johann von Goch und Johann von Wesel sammt den Männern ihrer Umgebung, die zum Theil auch sehr bedeutend sind, zusammenfassen, den zweiten Theil aber dem Johann Wessel, als dem theologisch Gewichtvollsten, ganz widmen mit Hinzuziehung der Brüder vom gemeinsamen Leben, aus deren Schule er hervorgegangen. Durch Johann von Goch wird uns besonders das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den gesammten Geist und Zustand der Kirche anschaulich und die Principien der vorreformatorischen Theologie von practischer Seite; in Johann von Wesel zeigt sich uns hauptsächlich die Polemik gegen die Verderbnisse der Geistlichkeit und des Ablaßwesens; Johann Wessel gibt uns das Bild eines vorreformatorischen Theologen in der umfassendsten Bedeutung. Nehmen wir noch die Brüder vom gemeinsamen Leben hinzu, so vergegenwärtigt sich uns auch das populäre Hinwirken und die practisch-mystische Vorbereitung auf die Kirchenverbesserung, und es würden dann nur die philologischen Vorarbeiter hinzuzunehmen seyn, um diese Darstellung vollständig zu machen; aber diese sind, und zwar namentlich auch in neuerer Zeit, so vielfach geschildert, daß wir sie billig übergehen mögen. Wir beginnen also unsere Betrachtung mit Johann von Goch.

Erſtes Buch.

Johann von Goch

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf den herrſchenden Geſammtgeiſt der Kirche.

Johannes Gocchius, vir singulari eruditione, ac suo tempore nulli secundus, libertatis christianae propugnator acerrimus, interpres legis evangelicae diligentissimus, hunc nocturna versate manu, versate diurna.

Cornel. Graphaeus.

Erſter Theil.

Das Leben des Johann von Goch und ſein theologiſcher Standpunct im Allgemeinen.

Erſtes Hauptſtück.

Lebensumſtände.

Um das Verderben der kirchlichen Gemeinſchaft in ſeinem tieferen Grunde und die wahren Heilmittel dagegen zu erkennen, dazu gehörten ernſte, innerliche Männer von entſchiedener, klarer, concentrirter Frömmigkeit. Ein ſolcher war Goch. Die Richtung ſeines Geiſtes ging mit voller Energie auf das Göttliche, aber nicht ſowohl, wie es bei practiſchen und prophetiſchen Männern der Fall zu ſeyn pflegt, um es unmittelbar dem Leben einzuprägen, ſondern mehr auf eine in ſich geſammelte, ruhig beſchauliche Weiſe. Von ſeinem Leben iſt daher wenig zu ſagen: es kommen darin ſtarke äußere Veränderungen nicht vor; es verfloß in frommer Betrachtung und theologiſchem Denken als ein gottgeweihtes Stillleben, ungefähr wie das des Thomas von Kempen. Aber es war nicht ohne reiche Frucht für die Mit- und Nachwelt. Dieß wird die Darſtellung ſeiner Theologie zeigen. Das Wenige aber, was von ſeinen Lebensverhältniſſen überliefert iſt oder von uns vermuthet werden kann, beſteht in folgendem.

Johann Pupper wurde zu Anfang des 15ten Jahrhunderts in dem Städtchen Goch im Cleviſchen geboren [1]). Von ſei-

1) Zwar bezeichnet Gesner (Biblioth. belg. p. 714.) unſern Goch als Brabänter, Fabricius (Biblioth. lat. med. et inf. aet. t. IV. p. 228.) als Belgam, und Guicciardini (Description de tous les Pais-bas. Arnh. 1613. p. 214.), nebſt Gerius (in dem Anhang zu Cave hist. litt. t. II. p. 187.) als Mechliniensem; allein die conſtante

nem Familiennamen Pupper scheint er selbst wenig Gebrauch gemacht zu haben, dagegen wird er nach der Sitte der Zeit gewöhnlich nach seinem Geburtsorte Johann von Goch genannt. Die Familie, aus der er stammte, ist uns nicht näher bekannt; vornehm mag sie nicht gewesen seyn. Ebenso wenig wissen wir etwas Bestimmtes über seine Jugendbildung. Wir können die Lücke nur durch Vermuthungen ausfüllen. Goch zeigt sich in seinen Schriften als einen Mann von nicht gewöhnlicher theologischer Bildung: er ist mit der Schrift vertraut, in den lateinischen Kirchenvätern, namentlich Hieronymus und Augustinus belesen, mit den Lehren der scholastischen Theologen, besonders des Thomas und seiner Schule, wohl bekannt, er besitzt zugleich eine große Sicherheit in der Bestimmung der Begriffe und Gewandtheit in deren dialectischer Entwickelung. In der gangbaren Sprache der Gelehrten drückt er sich, wenn auch nicht glänzend [1]), doch gut und klar und mit vorzüglicher Präcision aus, er versucht sogar eigenthümliche Etymologien, und zeigt sich überhaupt als ein nach Maaßgabe der Zeitverhältnisse tüchtiger Gelehrter. Dieß Alles setzt Schule voraus. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Goch gute Bildungsanstalten besuchte. Es frägt sich nur, welche? Ueber die Schule, der er den ersten Unterricht zu verdanken haben mochte, fehlt es uns ganz an sicheren Spuren. Es liegt indeß nicht ferne, anzunehmen, daß es eine Anstalt der Brüder vom gemeinsamen Leben war. Die Fraterhäuser und ihre Schuleinrichtungen waren damals weit in Niederdeutschland verbreitet. Der Geist, den Gochs Schriften athmen, entspricht der in diesen Schulen herrschenden Richtung. Goch selbst handelt mehrfach mit Liebe und Verehrung von dem

---

Benennung von Goch und die zuverlässigsten alten Angaben deuten auf das Städtchen Goch als Geburtsort hin. Die Verlegung der Geburtsstätte nach Mecheln entsprang daraus, daß Goch in dieser Stadt einen großen Theil seines Lebens zubrachte. Belgam nennt ihn Fabricius wohl nur überhaupt als Niederländer. Die Stadt Goch liegt im Herzogthum Cleve nicht weit von der Stadt Cleve selbst, oberhalb Gennoch an dem Flüßchen Niers. Sie gehörte zu der Zeit, da Goch geboren ward, den Herzogen von Geldern, wurde aber im J. 1473 dem Haus Cleve, zur Entschädigung für Kriegsausgaben eigenthümlich überlassen. Es wurde damals, weil die Bürger sich nicht zur Huldigung verstehen wollten, ein (jetzt verwüstetes) Kastell angelegt. Im J. 1599 und 1622 wurde die Stadt von den Spaniern, 1625 von den Holländern erobert. Gegenwärtig gehört sie zur preußischen Rheinprovinz.

1) Auch Grapheus, sonst ein großer Verehrer Gochs, sagt von ihm in einer Vorrede: Mirabar, id aetatis hominem, tametsi *stilo incultiori*, tantum potuisse. *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XIII.

gemeinsamen Leben (der vita communis)[1]), obgleich er den Begriff desselben nicht auf die mit diesem Namen bezeichneten Brüderschaften beschränkt. Er soll auch mit einem anderen, noch gelehrteren und berühmteren, Zögling dieser Anstalten, mit Johann Wessel, befreundet gewesen seyn. Ja wir haben eine Spur, daß er später selbst eine Zeit lang der Genossenschaft vom gemeinsamen Leben angehörte. Dieß alles gibt uns jedoch nur Wahrscheinlichkeit und führt in keinem Fall auf eine bestimmte Localität. Mehr Zustimmung dürfte eine Vermuthung über seine Universitätsstudien finden. Eine hohe Schule zu besuchen, brachte bei allen Gelehrten, namentlich bei Theologen, die Gewohnheit der Zeiten mit sich; die philosophisch-theologische Bildung Gochs läßt uns auch nicht daran zweifeln. Zwar finden wir Goch nicht im Besitze der Magisterwürde[2]), die man von Universitäten mitzubringen pflegte, allein es mögen damals viele die hohen Schulen ohne diesen Titel verlassen haben, und nur bei einem so ausgezeichneten Manne, wie Goch, konnte dieß etwas Auffallendes haben. Studierte aber Goch auf einer höheren Schule, so lagen ihm besonders drei Universitäten zur Wahl vor: der Nähe wegen die alte, durch mehrere vielgenannte Lehrer ausgezeichnete Anstalt zu Köln und die neugestiftete Universität Löwen, des Ruhmes und der Bedeutung wegen aber die noch von Jünglin-

1) Z. B. Dialog. de quat. erroribus. cap. 22. Walch. Monim. vol. I. fasc. 4. p. 225 sqq. De libertate christiana. Lib. II. cap. 52.

2) Diese Notiz gibt uns auf eine, wie es scheint ganz glaubwürdige, Weise ein ungenannter Mann, der sich in Mecheln nach gochischen Schriften umgethan hatte, in einem Briefe bei Walch (Moniment. med. aev. vol. I. fasc. 4. praefat. p. XXXIII.) mit den Worten: Sed ut ad *Gochium* nostrum redeamus, demirari nunquam satis possum, qui fieri potuit, ut unus ille sic divino lumine illustraretur, tam aereo et indocto seculo, ut solemnium doctorum errores tam audenti pectore confutaret et refelleret, *cum gentilem illam duarum litterarum M. N.* [Magister noster] *adsalutatiunculam scholis non deportasset*, id quod testantur, qui etiamnum vivunt apud Mechlinienses, Gochianae vitae et status probe gnari. Daß Goch den Magistertitel nicht von Universitäten davon getragen, könnte man allerdings auch so deuten, als ob er gar nicht auf Universitäten gewesen wäre. Allein offenbar liegt darin vielmehr das Entgegengesetzte: denn wie konnte man doch sagen, er habe diesen Titel nicht von Schulen d. h. natürlich hohen Schulen mitgebracht, wenn er auf solchen Schulen gar nicht war? Hätte der Verfasser sagen wollen, Goch habe gar nicht studiert, so hätte er sich anders ausdrücken und nicht gerade die Erlangung der Magisterwürde hervorheben müssen. So wie uns die Worte vorliegen, enthalten sie vielmehr einen indirecten Beweis für das Universitätsstudium Gochs, und zwar, wenn man den Plural scholis urgiren wollte, für ein Studium auf mehreren hohen Schulen, wie wir es oben angenommen. Das letztere könnte jedoch gewagt scheinen, da der Plural auch eine unbestimmte Bezeichnung des Universitätsstudiums überhaupt seyn kann, wie wir wohl auch von jemanden sagen: er ist auf Schulen oder Universitäten gewesen, wenn er auch nur auf einer war.

gen und Männern aus allen europäiſchen Ländern beſuchte Mutteranſtalt der philoſophiſchen und theologiſchen Studien, Paris, der Hauptſchauplatz derjenigen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, die unſern Goch intereſſiren konnten. Von Köln kommt in ſeinen Schriften nicht die geringſte Spur vor; auch der Name wird nicht einmal genannt. Die Hauptblüte von Köln war auch ſchon vorüber. Dagegen ſpricht er von Löwen und Paris und behandelt die Verhältniſſe dieſer Univerſitäten als ihm bekannte. Von Löwen erwähnt er einen Streit, den der, auch mit Johann Weſſel befreundete, Theologe Heinrich von Zomeren über das künftige Zufällige mit den meiſten übrigen Gliedern der Hochſchule geführt [1]). Nun kam zwar Heinrich Zomeren erſt im Jahr 1460 als Domherr und Profeſſor von Paris nach Löwen und um dieſe Zeit war Gochs Studienperiode längſt vorüber, da er ſchon ſeit 1451 dem Priorate Thabor in Mecheln vorſtand; allein die Erwähnung der Univerſität könnte immer darauf hindeuten, daß er ihr von einem früheren Aufenthalte her befreundet war und daher auch an ihren ſpäteren Schickſalen lebhafteren Antheil nahm. Noch ſtärker aber iſt die Wahrſcheinlichkeit für Paris. Einmal ſchon, weil überhaupt die meiſten ſtrebenden Jünglinge, namentlich auch aus den Niederlanden, nach Paris zu gehen pflegten; ſodann weil Paris mehrfach und mit Angabe beſtimmter Verhältniſſe, von denen ſich Goch in Paris ſelbſt unterrichtet zu haben ſcheint, von ihm genannt wird [2]); endlich weil Goch einige Male von Johann Gerſon ohne irgend einen Beiſatz als dem „Kanzler" ſpricht [3]), was zwar auch aus der allgemeinen Berühmtheit jenes hiſtoriſch gewordenen Kanzlers der Univerſität Paris erklärt werden könnte, aber doch am natürlichſten ſo gedeutet wird, daß Goch von dem eigenen früheren Aufenthalte in Paris an dieſe einfachſte, an Ort und Stelle gangbare, Bezeichnung des großen Theologen gewöhnt war. Zum Lehrer freilich könnte unſer Goch den edlen Gerſon nicht wohl gehabt haben, denn dieſer kehrte von der Koſtnitzer Kirchenverſammlung, wo er eine ſo große Rolle geſpielt hatte, nicht wieder nach Paris zurück, ſondern ſtarb zu Lion 1429, daß aber Goch vor dem Beginn jener Kirchenverſammlung 1414 ſchon in Paris geweſen ſeyn ſollte, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Indeß ſprach man in den nächſten Jahrzehnten zu Paris gewiß noch viel von dem „Kanzler", und die Nachwirkung ſeiner Lehre und Schriften dauerte

1) De libertate christiana. Lib. I. cap. 26.
2) De libert. christ. L. I. cap. 17. 18.
3) De libert. christ. L. II. cap. 52. in fine.

noch lange fort. Was die theologische Denkweise und Methode Gochs betrifft, so findet sich darin zwar meines Bedünkens nichts, was uns bestimmt auf eine Bildung in Paris hinführte, aber noch weniger etwas, das uns daran könnte zweifeln lassen.

In historisch bestimmter Wirksamkeit kommt uns Goch zuerst im Jahr 1451 vor, da er ein Priorat von Kanonissinnen in Mecheln gründete. Diesen Act setzen wir ungefähr in das 50ste Jahr seines Alters oder etwas früher. Zwischen dieser Zeit aber und der Studienperiode wird wohl ein nicht unbedeutender Zeitraum in der Mitte gelegen haben. Denn obwohl es damals vorkam, daß die Studienperiode sich bis ins höhere Mannesalter verlief, so war dieß doch nicht das Gewöhnliche und ist daher auch bei Goch nicht das Wahrscheinliche. Wie Goch die Zwischenzeit zubrachte, darüber fehlt es uns an bestimmten Nachrichten. Es wird uns ein Johann von Goch neben Gottfried von Kempen als erster Vorsteher des um 1448 gegründeten Hauses der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Harderwyk genannt[1]: es ist am natürlichsten anzunehmen, daß dieß unser Goch war, und der Zeit nach würde es keine Schwierigkeit haben. Durch seine, Gottfrieds von Kempen und des Schulrectors, Hermann von Schurrenburgh gemeinsame Bemühungen soll das Fraterhaus zu Harderwyk in bedeutende Blüte gekommen seyn. Sicherer wissen wir, daß Goch in dieser Zeit Priester wurde, also wohl auch als solcher wirkte, vielleicht zu Sluys[2] in Flandern, denn von dort aus brachte er die ersten Jungfrauen nach dem von ihm gestifteten Priorate Thabor in Mecheln. Jedenfalls beginnt mit dieser Stiftung seine spätere, etwas bekanntere Lebensperiode, in die wir auch das für uns Wichtigste, die Abfassung seiner Schriften zu setzen haben.

Um die Stellung Gochs im Leben und zum Theil auch seine Richtung als Schriftsteller zu verstehen, haben wir hier zunächst ein Wort über die Oertlichkeit seines Wirkens und deren kirchliche Verhältnisse zu sagen. Die Stadt Mecheln[3], in einer frucht-

1) Delprat die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, übersetzt von Mohnike. Leipzig 1840. S. 58.

2) Es gibt zwei Orte Namens Sluys, einen kleineren im südlichsten Theile des wallonischen Flandern an der Maas, und einen bedeutenderen, durch Festigkeit ausgezeichneten, im holländischen Flandern (Sluys, Sluis, Schleuß, Slusae, l'Ecluse) in der Nähe von Brügge und Middelburg gelegen. Das letztere in der Kriegsgeschichte berühmte Sluys ist wohl hier gemeint, da es nicht genauer bezeichnet, sondern als ein bekannter Ort vorausgesetzt wird.

3) Das Beste, was man zur Specialgeschichte von Mecheln hat, ist: Cornel. van *Gestel* Historia sacra et prof. Archiepiscopatus Mechliniensis. Hag. Com. MDCCXXV. fol.

baren, von der Dyle durchströmten, Ebene im Herzen von Brabant gelegen, erhob sich frühe von geringen Anfängen zu bedeutendem Umfang und Ansehen. Sie wird urkundlich schon unter den Karolingern genannt, wo zu Pipins Zeit ein Graf Abo als fränkischer Lehnsträger in Mecheln vorkommt [1]). Bei der Theilung des Reiches unter Lothar im J. 870 fiel die Stadt an Karl den Kahlen, also zu Frankreich. Karl der Einfältige übergab sie im J. 915 der Kirche von Lüttich; die Bischöfe von Lüttich aber setzten als ihre Vögte in Mecheln das Geschlecht der Bertholde (Berthoud), Dynasten von Grimberg, ein [2]). Unter dieser kirchlichen Herrschaft blieb die Stadt über vier Jahrhunderte. Im J. 1333 brachte sie Ludwig von Nevers, Graf von Flandern, für sich und seine Nachkommen um hohen Kaufpreis an sich. Aber schon bald nachher im J. 1346 trat sie der Graf von Flandern an Johann III., Herzog von Brabant, ab [3]). Endlich kam Mecheln im J. 1369 durch Heirath an Philipp den Kühnen von Burgund und blieb nun längere Zeit unter burgundischer Herrschaft [4]), bis sie auch wieder durch Heirath, nämlich durch Vermählung der Tochter Karls des Kühnen Maria mit Maximilian, in den Besitz des österreichisch-spanischen Hauses überging. Die kirchlichen Verhältnisse betreffend, so wird die Gründung des Christenthums in Mecheln auf den heiligen Lambert [5]) und nächst ihm auf den heiligen Rumold († 775) [6]) zurücke-

1) V. Gestel S. 1 ff.
2) Ebendaselbst S. 13 ff.
3) Ebendas. S. 17.
4) Ebendas. S. 18 ff.
5) Der heil. Lambert oder Landebert, von vornehmen Aeltern zu Mästricht geboren, Bischof in derselben Stadt, soll viel zur Ausbreitung des Christenthums in jenen Gegenden zum Theil in Verbindung mit Willibrod beigetragen haben, und am 17ten Sept. 708 oder 709 als Märtyrer gestorben seyn. Er wurde als Schutzpatron von Lüttich verehrt. Sein Leben ist beschrieben von Gottschalk, Diacon zu Lüttich bei Mabill. Annal. Ord. Ben. Sec. 3. Sodann Canis. Lect. antiq. T. II. pars I. p. 135. Hist. Lit. de la Fr. T. IV. p. 58. Acta SS. T. V. Sept. p. 518. Gallia christ. nov. T. III. p. 827.
6) Der heilige Rumold war entweder ein Schotte (Chronicon Cameracense: Apud Maslinas quoque Monasterium est Canonicorum, ubi quiescit preciosus Martyr Rumoldus genere *Scotus*, qui vitam heremiticam ducens inibi martyrisatus est) oder, wie man vielleicht mit größerer Wahrscheinlichkeit behauptet (s. Jon. Sollerii Acta S. Rumoldi, Antw. 1718. fol.), ein Angelsachse, nach einigen Angaben von vornehmer Geburt. Er zog sich frühe von der Welt zurück und führte ein einsam ascetisches Leben. Dem Zuge folgend, der damals nicht wenige fromme Männer unter den Angelsachsen zu den verwandten Stämmen über das Meer führte, ging er als Missionär nach Niederdeutschland, schloß sich der Thätigkeit des heil. Willibrod an, wurde zum Bischof ohne bestimmten Sitz geweiht und soll am 24sten Juni 775 von zwei Männern, die er durch

führt. Dem letzteren, der als Hauptstifter der dortigen Gemeinde und als Schutzpatron von Mecheln verehrt wurde, war die schöne gothische Kathedrale geweiht, deren Bau gegen Ende des 12ten Jahrhunderts begonnen und gegen Ende des 15ten vollendet wurde. Die Stadt war in kirchlichen Dingen anfänglich, und zwar zuverlässig seit dem 11ten Jahrhundert dem Bischof von Cambray untergeben [1]). Dieß Verhältniß dauerte bis zum J. 1559, wo Mecheln durch Papst Paul IV. zum erzbischöflichen Sitze mit einem bedeutenden Sprengel erhoben ward. Die Reihe der Erzbischöfe eröffnete Antonius Perrenot, später hochberühmt unter dem Namen des Cardinals Granvella [2]).

Aber auch ehe Mecheln erzbischöflicher Sitz wurde, war es stets mit Geistlichen und Mönchen reich gesegnet. Eine Stadt, die vierhundert Jahre lang unter dem Krummstab stand, konnte daran keinen Mangel haben. Die Mutterkirche des heil. Rumold hatte Pröpste, in deren Reihe wir Glieder der angesehensten Familien finden [3]); unter ihnen fungirten Dekane und eine zahlreiche Klerisei. Außerdem blühten noch andere Kirchen in Mecheln und viele benachbarte Landgemeinden [4]) standen mit der Stadt in kirchlichem Verbande. Besonders zahlreich aber waren die Klöster und frommen Vereine, sowohl für Männer, als für Frauen. Da auch Goch hierzu mitwirkte, so wollen wir einen Ueberblick der geistlichen Associationen geben, der zugleich ein Beitrag zur Characteristik der Zeit ist. Bis zu Ende des 15ten Jahrhunderts finden wir an Mönchsvereinen [5]) in Mecheln außer einer Commenthur des deutschen Ordens, deren Sitz seit dem J. 1198 das sogenannte Pitzenburgische Haus war, ein Kloster der Minoriten seit 1231, der Carmeliter seit 1303 (nachdem sie sich schon 1254 in der Stadt festgesetzt), der Augustiner-Eremiten seit 1305, der Alexianer ebenfalls seit 1305, und ein Fraterhaus der Brüder vom gemeinsamen Leben, gegründet 1490 und im 16ten Jahrhundert von dem Erzbischof Matth. Hovius in ein erzbischöf-

---

seine freimüthigen Strafreden gegen sich aufgebracht, ermordet worden seyn. Vergl. über ihn außer der oben angeführten Hauptschrift von Sollier, besonders Hist. littér. de la France, t. IX. p. 338. Gallia christ. nova, t. V. p. 9. Acta Sanctor. Jul. t. I. p. 169. Buttler Leben der Väter und Märtyrer, deutsche Uebers. B. 9. S. 15.

1) Van Gestel S. 24.

2) S. über ihn und die nachfolgenden Erzbischöfe: van Gestel S. 49—66.

3) Die älteren Pröpste von St. Rumold sind aufgezählt bei van Gestel S. 40., die Dekane S. 41.

4) Sie sind namhaft gemacht bei van Gestel S. 86—131.

5) Eine Uebersicht der Männerklöster in Mecheln gibt van Gestel S. 71—79.

liches Seminar verwandelt [1]). Dazu kommen zahlreiche Frauengemeinschaften, und zwar sind bis zu Ende des 15ten Jahrhunderts folgende [2]) aufzuzählen: die Propstei Lilienthal (Leliendael, Praepositura vallis liliorum), das vornehmste und reichste unter den Frauenklöstern, zum Prämonstratenser-Orden gehörig, gestiftet ums J. 1231, in der Folge mit vielen Geschenken und bedeutenden Besitzungen begabt; das Kloster Berg Sion (Laeti Mons, Blydenbergh), von Victorinerinnen bewohnt, welche von frühester Zeit, angeblich seit der Stiftung des Christenthums in Mecheln angesiedelt, zuerst nach der Regel des heil. Augustin lebten, dann an die des heil. Victor sich anschlossen; das Priorat Bethania, ein Verein von Kanonissinnen des heil. Augustin, zum Kapitel von Windesem gehörig, gestiftet um 1421; und das Priorat Muysen, für Cistercienserinnen, seit 1380. Eine wichtige Stelle neben diesen eigentlichen Klosterstiftungen behaupten zugleich die Frauenvereine, welche einen minder klösterlichen Character oder einen vorzugsweise practischen und wohlthätigen Zweck hatten. Solche Gemeinschaften gingen bekanntlich zahlreich aus dem eigenthümlichen Sinn und den besondern Bedürfnissen des Mittelalters hervor, um das zu leisten, was jetzt durch Hospitäler, Krankenhäuser, wohlthätige Frauen- und Männervereine der verschiedensten Art bewirkt wird. Mecheln hatte von dieser Art aufzuweisen: eine sehr bedeutende Beguinen-Niederlassung (Beginasium), welche, um das J. 1249 außerhalb der Stadt gegründet, selbst allmählig zu einer kleinen mit Mauern umgebenen Stadt heranwuchs [3]); ein Haus der Siegefrauen (Sieckelieden, Virgines leprosae), welche, wie es scheint, aus Veranlassung der Verbindung mit dem Morgenlande durch die Kreuzzüge um 1209 eingeführt wurden; eine Stiftung der Jungfrauen vom Krankenhaus der heil. Maria, besonders für die Besorgung armer Kranken, seit Anfang des 13ten Jahrhunderts; ein Haus der schwarzen Schwestern (Sorores nigrae), so benannt von ihrer schwarzen Kleidung, nach der Regel Augustins lebend und besonders zur Pflege ansteckender Kranken bestimmt, seit 1465.

Alles dieß zusammen drängt uns das Resultat auf, daß das alte Mecheln recht eigentlich eine Mönchsstadt war, und daß

---

1) Van Gestel S. 79.

2) Van Gestel S. 79—86.

3) Anfänglich wohnten die Beguinen in einer Straße, die von ihnen benannt war, später bauten sie sich außerhalb der Stadt: Curiam, officinas et habitacula, tanto successu, ut habitatio earum nonnullis certaret cum oppidulis, muroque includeretur lateritio, et numerus earum esset *aliquot millium*. V. Gestel p. 79.

es in dieser Beziehung auch unter den reichlicher ausgestatteten Orten des Mittelalters hervorragte [1]). Daraus erklärt sich aber wieder, daß das Mönchsleben mit allen seinen Verpflichtungen, daß der ganze Standpunct des Mönchthums für unsern Goch ein so überaus wichtiger Gegenstand der Betrachtung und schriftstellerischen Behandlung seyn konnte. In einer Mönchswelt lebend, war er durch die Gewalt der Umgebung stets auf die Würdigung derselben hingewiesen. Dabei verhielt sich aber Goch zum Klosterleben in zwiefacher Weise: einerseits griff er selbst fördernd in dasselbe ein, insofern es den Bedürfnissen und dem Standpuncte der Zeit gemäß sein Gutes hatte, andererseits wußte er es auch aus dem tieferen Geiste einer evangelisch-freien und lebendigen Frömmigkeit seinem eigentlichen Werthe nach vollkommen zu würdigen und begegnete der falschen Schätzung und den Ausartungen desselben auf die entschiedenste und kräftigste Weise. Er griff in die Entwickelung desselben ein, indem er selbst der Urheber einer klösterlichen Stiftung, des Priorates Thabor, wurde. Hierüber wird uns in der Geschichte des Erzbisthums Mecheln folgendes berichtet [2]): „Das Priorat Thabor der Kanonissinnen des heil. Augustin nahm seinen Anfang im J. 1451; es gründete aber dasselbe Johann Pupper, Priester aus Goch in Cleve, für 8 Jungfrauen, die sich dem Dienste Gottes widmen wollten; er kaufte zu diesem Zweck das Wilderenhaus [3]), wie es damals hieß, in der Nähe der Stadtmauern, wo diese Jungfrauen zu Ehren des heil. Erlösers auf dem Berge Thabor nach der Regel des heil. Augustin ein frommes Leben führen sollten; aber da in den niederländischen Unruhen ihr Kloster zerstört und vom Feuer verzehrt worden war, kauften sie sich ein anderes Haus im J. 1567 innerhalb der Ringmauern der Stadt, wo sie noch jetzt wohnen; zwar wurden sie auch von da im J. 1580 vertrieben, aber nach 6 Jahren kehrten sie zurück und richteten ihre Wohnung für klösterliche Zwecke noch vollständiger ein. Diese Jungfrauen stehen, wie auch die Victorinerinnen von Sion (Blydenbergh) unter einem Ordinarius. Unter andern ausgezeichneten Männern hatte dieses Kloster auch zum Rector den Dr. Simon Berepäus, der sich durch Schriften berühmt gemacht hat; derselbe wurde in den niederländischen Unruhen von den Calvinisten ver-

1) Wohl nicht ohne Beziehung hierauf vergönnte der Papst Nicolaus V. im J. 1450 — ein Jahr vorher, ehe Goch seine Frauenstiftung dort gründete — der Stadt Mecheln ein Jubiläum und nannte sie bei dieser Gelegenheit die „glückselige."

2) Van Gestel S. 81.

3) Praetorium Wilderense.

trieben, die Stadt Herzogenbusch aber, die dem katholischen König und der orthodoxen Religion treu blieb, nahm ihn freundlich auf und ehrte ihn durch ein Kanonikat bei der Kathedrale des heil. Johannes, in welcher Würde er 1598 starb." Hiermit ist noch zu verbinden, was Foppens [1]) erzählt, daß Johann Goch die ersten Jungfrauen aus dem Hause der heil. Maria Magdalena zu Sluys in Flandern nach Mecheln verpflanzt habe, und daß unter seiner eifrigen Fürsorge die neue Gemeinschaft aufs beste gediehen, ja schon bis zu einer Zahl von 60 Jungfrauen angewachsen sey. Aus beiden Berichten ergibt sich, welche Stellung und Bedeutung die von Goch gestiftete Anstalt hatte, und mit welchem Eifer er selbst sie pflegte. Aber diese Theilnahme an einem klösterlichen Institute hinderte ihn auf der andern Seite nicht, in Dingen des Mönchslebens vollkommen klar zu sehen, und da er fast in allen seinen Abhandlungen irgendwie auf diesen Punct zurückkommt, so werden wir vielfach Gelegenheit haben, auch dieses sein ebenso freies als tiefeindringendes Urtheil über eine der wichtigsten Erscheinungen damaliger Zeit vollständig darzulegen.

Goch bekleidete die Stelle eines Rectors oder Beichtvaters der Frauen zu Thabor 24 Jahre. Er starb den 28sten März 1475, also 14 Jahre vor Wessel und 4 Jahre vor der Verurtheilung Johanns von Wesel. Seine Reste wurden in der alten Kirche des Stiftes von Thabor beigesetzt, welches sich damals noch außerhalb der Mauern von Mecheln befand. Einige Gelehrte, namentlich Conrad Gesner [2]), wollen, daß er Wessel überlebt habe und noch 1490 am Leben gewesen sey, allein diese Angabe hat gegen die andre bestimmtere [3]) wenig Wahrscheinlichkeit.

Auf der Grundlage der dürftigen Nachrichten über das Leben Gochs würde es schwer seyn, eine auch nur einigermaßen befriedigende Characteristik von ihm zu geben. Desto deutlicher tritt uns sein geistiges Bild aus seinen Schriften entgegen. Und zwar stellen sich hier folgende Grundzüge seines Wesens hervor: Goch war ein Mann von großer Innerlichkeit, von Tiefsinn und Scharfsinn, von lebendiger Frömmigkeit, verbunden mit feiner eindringender Dialectik; er wußte die Erscheinungen des kirchlichen Lebens in ihrer Wurzel zu fassen, aber es fehlte ihm auch nicht an einem scharfen und richtigen Blick in das Leben.

1) Joh. Franc. *Foppens* Biblioth. Belg. Brux. MDCCXXXIX. Tom. II. p. 714 et 715.

2) S. Walch. Monim. med. aev. Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XVIII.

3) Diese wird namentlich von einem sehr zuverlässigen Zeugen, Graypheus, ausgesprochen in der Vorrede zu einer Schrift Gochs. S. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. Praef. p. XIV. und Vol. I fasc. 4. p. XVIII. XIX. Praef.

Seine Gemüthsneigung zog ihn mehr zur stillen Betrachtung hin, und sein Umgang mit Frauen mag ihm etwas Mildes und Zartes gegeben haben, aber durch die offen und frei ausgesprochenen Resultate seiner Betrachtung griff er doch zugleich fruchtbringend und reformatorisch in die Wirklichkeit ein. Zunächst war es ihm um religiöse und geistige Befriedigung durch positive Wahrheitserkenntniß zu thun, aber wo er bei seiner Wahrheitsforschung auf herrschende Irrthümer stieß, da sprach er sich aufs klarste und unumwundenste, mit dem Ernst und Eifer der Liebe dagegen aus. Minder gelehrt und umfassend, auch minder activ und reformatorisch als sein Freund Wessel, ist er dagegen tiefer und inniger als dieser und mehr von einer edleren Mystik ergriffen. Vergleichen wir ihn aber mit Thomas von Kempen oder ähnlichen, so hat er wieder weniger mystische Elemente und dagegen mehr dialectische und wissenschaftliche Durchbildung, mehr Klarheit und Schärfe, überhaupt mehr Theologie und zugleich einen entschiedeneren Eifer für die unmittelbare Umgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens.

Dieß alles wird dem Leser schon einleuchten, wenn wir zunächst den theologischen Standpunct Gochs im Allgemeinen schildern.

Zweites Hauptstück.

Gochs theologischer Standpunct im Allgemeinen.

Da es Hauptaufgabe der biographischen Darstellung ist, eine geschichtliche Person sowohl aus sich selbst, als aus dem Verhältnisse zu ihrer Zeit zu erklären, das geistige Leben eines bedeutenden Theologen aber immer ein sehr beziehungsreiches ist, so scheint, um die Stellung Gochs und der ihm geistesverwandten Männer zu würdigen, zuerst eine allgemeine Orientirung erforderlich. Diese darf aber um so eher etwas ausführlicher seyn, da sie zugleich den Standpunct der reformatorischen Theologen des 15ten Jahrhunderts überhaupt bezeichnet.

Sehen wir zunächst auf das Allgemeinste, so gehört Johann von Goch der abendländischen Theologie an; es hatte sich aber schon im frühen Alterthume die christliche Theologie so entwickelt, daß vermöge des verschiedenen Characters der

Völker und anderer mitwirkender Umstände unter den Morgenländern, namentlich unter den Griechen mehr die theoretischen und speculativen Bestandtheile des christlichen Dogmas, die Lehre von Gott und seinem inneren Wesen sowie von der Person Christi, zur Ausbildung kamen, unter den Abendländern dagegen die practischen, unmittelbar ins Leben eingreifenden, die Lehre von der Sünde und Gnade, von der Erlösung und Heiligung. Diese eigenthümliche Richtung erhielt die abendländische Theologie schon durch den ersten lateinisch schreibenden Kirchenlehrer Tertullian, auf eine eminente und höchst nachhaltige Weise aber wurde sie ihr eingeprägt durch Augustin. Tertullian hatte sich hierbei zugleich ausschließend und polemisch verhalten gegen die Philosophie; so auch seine nächsten Nachfolger. Augustin dagegen, selbst philosophisch und dialectisch gebildet, wollte auch den Anforderungen der Speculation genügen: er strebte — und dadurch war er eine auch wissenschaftlich so bedeutende Erscheinung — nach einer Versöhnung des Glaubens und Erkennens, der Autorität und des philosophischen Denkens, doch so, daß die practischen und kirchlichen Glaubensinteressen das Bestimmende waren. Seine Theologie wurde der Grundtypus der ganzen mittelalterlichen Entwickelung; sein Grundsatz, daß das Glauben dem Denken nothwendig vorangehe, aus dem Glauben aber ebenso nothwendig das Denken sich erzeuge, wurde die principielle Basis der bedeutendsten Gestaltungen der Scholastik. Indeß trat, da später das Mittelalter neue philosophische Anregungen empfing und namentlich die aristotelische Philosophie mächtiger einwirkte, das theoretische und speculative Interesse wieder stärker hervor, und wurde, besonders nachdem der Aristotelismus, der selbst auch dem Theoretischen ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht gab, den umfassenderen und dem Geiste des Christenthums inniger verwandten Platonismus verdrängt hatte, in der Scholastik dermaßen dominirend, daß die practische Seite des Christenthums wesentlich beeinträchtigt wurde. Eine Reaction konnte nicht ausbleiben. Das dem Christenthum eigenthümliche, der abendländischen Theologie von Haus aus einwohnende und von ihrem Hauptrepräsentanten ihr so tief eingeprägte practische Interesse mußte sich wieder kräftig geltend machen und der einseitig theoretisirenden Scholastik kämpfend entgegenstellen. In dieser Richtung finden wir alle die Männer begriffen, welche die Reformation anbahnen halfen, und namentlich auch unsern Goch, bei dem zugleich der Zusammenhang dieser Richtung mit dem biblischen und augustinischen Character seiner Theologie nicht zu verkennen ist.

Goch gehört aber nicht bloß der abendländischen, er gehört noch näher der mittelalterlichen Theologie an und zwar in ihrem Uebergang zur reformatorischen. Wollen wir ihm hier seinen Standort bestimmter anweisen, so müssen wir auch auf das Wesen und die Gestaltungen der mittelalterlichen Theologie zurückgehen. Das Wesen dieser Theologie ist, daß sie auf der kirchlichen Ueberlieferung ruht, aber das Ueberlieferte nicht bloß äußerlich aufnimmt, sondern innerlich belebt und zum Bewußtseyn bringt. Diese innerliche Aneignung und Belebung des Ueberlieferten konnte aber auf zwiefache Weise erfolgen, entweder im Gemüth, durch das Organ des Glaubens und der Liebe, oder im Gedanken, durch Zergliederung der Begriffe, durch das Organ der Dialectik. Daraus erwuchsen die beiden Hauptrichtungen des Mittelalters, die Mystik und Scholastik. Sobald aber diese als ausschließende Gegensätze auseinander getreten waren, konnte auch das Streben nach Versöhnung derselben nicht ausbleiben und es trat durch die Victoriner die dem augustinischen Standpunct wieder vollständiger entsprechende Richtung hervor, welche von der Grundlage des Glaubens und der Liebe ausgehend, zur Speculation fortschritt und auch die Mystik speculativ und systematisch behandelte Jede dieser Richtungen entsprang aus einem wesentlichen Bedürfniß und hatte in der Oekonomie des Ganzen ihre unverkennbaren Verdienste. Die Mystik, vorzugsweise von den germanischen Nationen gepflegt, erhielt unter den Völkern die Lebensfülle des christlichen Geistes und dessen thätige Beziehungen; die Scholastik, mehr den romanischen Nationen angehörig, sorgte für die formelle Durchbildung der christlichen Gedanken und für dialectische Uebung der Schule, die Vermittelung war unentbehrlich, damit beides wesentlich Zusammengehörige und sich Ergänzende nicht völlig auseinander ging. Die Scholastik indeß, das eigentlich Herrschende, zeigte sich im Verlauf am wenigsten empfänglich für die Rückwirkungen von Seiten der Mystik und anderer lebendigen Anregungen, sie wurde im Laufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts immer einseitiger theoretisch, schulmäßiger, formalistischer und spitzfindiger, bedeutungsloser für das wirkliche Leben. Dagegen erhob sich namentlich in Deutschland und den Niederlanden die Mystik: sie hatte einen noch kräftigeren Lebenskeim in sich, sie wurde einfacher, populärer, practischer, sie eignete sich mehr und mehr ein neues wesentliches Element an, das biblische. Sie vorzüglich mit der neu auftauchenden biblischen Richtung sich verschwisternd, bildete den Uebergang zur Reformation. Die Scholastik dagegen, als das im Wesentlichen Veraltete, wurde bekämpft und auf die

Seite gedrängt. Doch mußte die Scholastik, wenn sie erfolgreich bekämpft werden sollte, zum Theil mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden, und so gab auch sie zunächst noch ein Element für die Weiterbildung der Theologie her, das dialectische. Auf diesem Standpuncte treffen wir im Allgemeinen die Theologie der wissenschaftlichen Vorgänger der Reformation, und in die bezeichneten Grundbestandtheile läßt sich auch die Theologie unsers Goch auflösen. Wir können dieselbe bezeichnen als eine Theologie der Liebe, denn diese ist ihm das reale Grundprincip, an das sich alles Uebrige anschließt, und insofern hängt er mit der edleren Mystik zusammen; als eine Theologie des lebendigen Schriftglaubens, denn auf diesen als das formelle Princip wird alles von Goch zurückgeführt, und insofern leitet auch er an seinem Theile die Reformation ein; aber auch als eine Theologie des Denkens, denn er sucht die biblischen Sätze zugleich dialectisch zu entwickeln und zu begründen, und insofern wurzelt er auch noch in der Scholastik, obwohl er dieselbe, inwiefern ihr die beiden ersten Elemente mangelten, aufs eifrigste bekämpft. Das scholastische Element hatte Goch vermuthlich aus seiner früheren Schulbildung, das mystische scheint in seiner Natur gelegen zu haben und mag auch durch das Stilleben in weiblicher Umgebung genährt worden seyn, das biblische entwickelte sich vielleicht in seinem Verhältniß zu Wessel, wiewohl eine allgemeinere Richtung darauf hin auch im Bedürfnisse der Zeit lag. Immer müssen wir jedoch die beiden letztern Elemente für das Wesentliche halten; das erstere dagegen zeigt sich nur in der Methode und Darstellungsform. Diese aber besteht bei Goch im Allgemeinen darin, daß er bei positiver Durchführung einer Lehre zuerst den Begriff aufstellt, dann diesen als schriftmäßig nachweist und belegt, und endlich denselben dialectisch zergliedert und auf dem Grunde der Schrift in seiner inneren Geltung aufzeigt, bei Widerlegungen aber zuerst die falsche Lehre vor Augen stellt, dann ihr das Richtige aus Schriftstellen entgegenhält, und zuletzt das Richtige gleichfalls durch wissenschaftliche Beweisführung zu erhärten sucht.

Gehen wir weiter, so drängen sich uns besonders noch zwei Puncte auf: erstlich, die Theologie Gochs ist biblisch und darum beziehungsweise antiphilosophisch; und zweitens, sie ist wesentlich augustinisch und darum entschieden antipelagianisch, deßhalb aber auch zugleich, weil der Pelagianismus tief in die Scholastik eingedrungen war, in Beziehung auf den Lehrinhalt antischolastisch.

Was das Erstere betrifft, so spricht sich Goch über seine po-

sind biblische Richtung in allen seinen Schriften aus; wir werden also mit ihm mehrfach und noch vollständiger darauf zurückkommen. Hier will ich nur vorläufig auf einige wenige Aeußerungen hinweisen. Schon in dem Grundbegriffe, den Goch von der wahren inneren Freiheit des Christen hat, und in dem Hauptprincip seiner Theologie, daß alles Heilbringende und Gute nur von Gott kommt, ist es wesentlich mitbegriffen, daß er auch die höhere Wahrheitserkenntniß aus göttlicher Quelle, aus dem Geiste und der Offenbarung Gottes ableitet und dagegen jede menschliche Autorität verschmäht. Der Mensch soll in den höchsten Dingen von Menschen unabhängig und nur von Gott abhängig seyn. In Gott ist die höchste Freiheit, Selbständigkeit und Vollkommenheit; er bedarf keines Höheren, um zu erlangen, was er nicht hat, er bedarf also auch nicht der Belehrung. Der Mensch bedarf einer solchen in göttlichen Dingen, aber da seine Bestimmung Gottähnlichkeit ist, so wird unter den Menschen der vollkommenste derjenige seyn, der sich bloß von dem göttlichen Meister leiten läßt, eines menschlichen Herrn und Meisters aber entbehren kann [1]). Die zuverlässige, reine und maaßgebende Belehrung über göttliche Wahrheit ist nach Gochs Ueberzeugung einzig und allein aus der Offenbarung Gottes in Christo geflossen und niedergelegt in der heiligen Schrift, welche eben darum auch die kanonische heißt; jede andere Lehre über höhere Dinge aber, von einem wie Hochgestellten und Ausgezeichneten sie auch herrühren mag, hat nur Werth und Geltung, wenn und insoweit sie mit dieser übereinstimmt. An die Wahrheit der kanonischen Schrift allein, so weit ihm der Herr das Verständniß derselben eröffne, erklärt Goch, sich halten zu wollen, und fährt dann fort [2]): „Mögen andere sich in ihrem Geiste erheben und durch philosophische Schlüsse die Wahrheit nach ihrem Sinne drehen: ich habe kein anderes Streben, als aus dem Dunkel philosophischer Beweise die nackte, einfache Wahrheit ans Licht zu bringen, und sie den Einfältigen faßlich und annehmbar zu machen. Mögen andere sich erheben in der Wissenschaft des Redens, unsere höchste Philosophie ist die Wissenschaft des Thuns [3]); denn nicht die Lehrer, sondern die Vollbringer des Gesetzes, werden gerechtfertigt werden." Seinen biblischen Standpunct gibt Goch zugleich thatsächlich dadurch zu erkennen, daß er bei allen Lehrentwickelungen allein von der Schrift ausgeht und nur auf der Grundlage ihrer wohlverstandenen Aussprüche die

1) Dialog. de quatuor erroribus. cap. 22. p. 237.
2) Dialog. de quatt. err. cap. 10. p. 131.
3) ... abundent alii in scientia *dicendorum*, nobis sit summa philosophia habere scientiam *faciendorum*.

innere Wahrheit der Sache zu erkennen sucht; diesen Maaßstab legt er auch an sowohl bei der Bestimmung des Häretischen überhaupt, indem er sagt, dasselbe bestehe darin, „einer Meinung hartnäckig anzuhängen, in Widerspruch mit der kanonischen Wahrheit, wie sie in der heil. Schrift einfach und klar ausgesprochen ist“ [1]), als auch bei der Bekämpfung der verschiedenen Zeitrichtungen, die ihm unchristlich zu seyn schienen, denn überall beurtheilt er dieselben nur nach der Norm der Schrift.

Die nothwendige Kehrseite aber dieser positiv biblischen Richtung war eine polemische Gesinnung gegen die Philosophie, insbesondere gegen die herrschende Zeitphilosophie. Diesen Punct besonders müssen wir, um Goch und die geistesverwandten Männer, ja die Reformatoren selbst richtig zu würdigen, im gehörigen Zusammenhang betrachten. Vermöge ihres Kampfes gegen Philosophie überhaupt und insbesondere gegen die aristotelische könnten uns die Vorläufer der Reformation und zum Theil noch mehr die Reformatoren selbst als unwissenschaftliche, blinde, aller historischen Billigkeit ermangelnde Eiferer erscheinen, wenn wir unterließen, ihre eigenthümliche Stellung und ihren wesentlichen Beruf gehörig in Betracht zu ziehen. Jede große Entwickelung in der Menschheit schließt einen Gegensatz gegen bisher Dagewesenes und Geltendes in sich und trägt daher auch ein Element der Polemik in ihrem Schooße, welches rein und scharf durchgeführt werden muß, damit eine frische Bahn gebrochen werde; aber dieß verhindert zugleich nothwendig, daß dem Bisherigen sein volles Recht zuerkannt werde und verursacht eine strenge und exclusive Denkart. Es kann auf solche Weise, besonders im historischen Urtheil, aber auch in der Praxis, ein relativer Rückschritt geschehen, damit im Ganzen und Großen ein desto mächtigerer Fortschritt möglich werde. Ich erinnere nur an Ein besonders merkwürdiges Beispiel aus der Kirchengeschichte. Wir, die wir auf den Trümmern der alten Religionen stehen und dieselben historisch betrachten, zweifeln nicht daran, daß auch im Heidenthum Frömmigkeit und Ahnung des Göttlichen war, daß auch in den heidnischen Mythen viel Schönes, Hohes und Wahres niedergelegt ist; aber anders verhielt es sich in jener Periode des Todeskampfes, den das neue Christenthum mit dem, wenn gleich innerlich veralteten, so doch noch vielverzweigten und äußerlich mächtigen, Heidenthum zu bestehen hatte: da war es nicht an der Zeit geschichtlich abzuwägen und ruhig zu würdigen, sondern zu kämpfen, und da müssen wir es nicht nur verzeihlich, sondern

1) Dialog. de quatt. err. cap. 22. p. 227.

ganz an der Stelle finden, wenn die Vertreter des Christenthums ausschließlich oder doch vorzugsweise das Falsche, Widervernünftige, Sittenverderbliche und Dämonische des, meist auch entarteten, Heidenthums ans Licht stellten. Gleicherweise verhält es sich hier. Uns fällt es nicht ein, die Größe und Bedeutung der Leistungen eines Aristoteles zu verkennen, oder ihm als Schuld anzurechnen, daß er nicht Christ war; ebenso wenig leugnen wir, daß die Verschmelzung der aristotelischen Dialectik mit der christlichen Glaubenslehre sehr viel zur systematischen Durchbildung der letzteren und zur Gymnastik des Geistes im Mittelalter beigetragen hat. Aber was der überwundenen Scholastik gegenüber etwas Leichtes und Natürliches ist, das wäre der zu überwindenden gegenüber etwas Ungehöriges, ja Unmögliches gewesen. Damals galt es, die Verderbnisse, die aus der falschen Stellung der Theologie zur Philosophie entsprungen waren, zu beseitigen und dieß konnte nur durch entschiedene und scharfe Polemik geschehen. Denn diese Verderbnisse sind ebenso wenig zu leugnen. Wir müssen nur die Sache in ihrem Zusammenhang auffassen und die Zeiten gehörig unterscheiden. Die Scholastik war ein unentbehrliches Glied in der Entwickelung der europäischen Menschheit, welches den Uebergang vermittelte von der rein positiven Weise, die christlichen Dogmen zu fassen, zur wissenschaftlichen Freiheit und Selbständigkeit, welche durch die Reformation eintrat. Sie war in dieser wichtigen Mittelperiode eine Schöpferin großer Bildungen, und hatte ohne Zweifel für den Geist so lange, als das Bedürfniß der freien Subjectivität noch nicht kräftig erwacht war, etwas sehr Befriedigendes. Aber die Scholastik ist eine wissenschaftliche Erscheinung, die sich über einen Zeitraum von nicht weniger, als vier Jahrhunderten erstreckt, und die daher sehr verschiedene Entwickelungsphasen durchlief. Bei ihrem Beginn im 11ten Jahrhundert unter Anselm von Canterbury, war sie etwas ganz anderes, als bei ihrem Schluß am Ende des 15ten Jahrhunderts unter Gabriel Biel. In ihrem Entstehen ein wahrer Fortschritt im Vergleich mit der bloß Sentenzen sammelnden positiven Theologie, geistvoll, genial, von tiefem Gemüthsleben durchdrungen und voll frischen wissenschaftlichen Bildungstriebes, auf ihrem Höhepuncte umfassend, inhaltreich, voll lebendiger Gliederung und so vollständig durchgearbeitet, wie ein gothisches Bauwerk; aber mehr und mehr von äußeren Mächten beherrscht, dem Inhalte nach von der Hierarchie, der Form nach vom Aristotelismus, wurde sie in ihrem letzten Stadium selbst wieder zu etwas äußerlich Traditionellem, ein spitzfindiger, geistloser Formalismus, unfähig das tiefere Bedürfniß des selbständigen Denkens und des leben-

digen christlichen Gefühls zu befriedigen, ein Hemmniß für die fortschreitende Entwickelung. Der Geist mußte sich aus diesem Gewebe eines überreich und überkünstlich gewordenen Systems, aus dieser Theologie, die ihm nach und nach eine ganz äußerliche, fremde und unwahre geworden war, zurückziehen, er mußte sich in sich selbst concentriren, und in den einfachen, recht eigentlich belebenden christlichen Urwahrheiten wieder Frische, Lauterkeit und Kraft zu neuen Bildungen gewinnen, er mußte zum Innersten des Evangeliums zurückkehren, um es wieder neu und lebenskräftig aus sich hervorgehen zu lassen. Zugleich ist nicht zu verkennen, daß in der Scholastik, besonders so, wie sie sich im Laufe des 13ten Jahrhunderts gestaltete, ein inneres Element der Auflösung lag: die Verbindung des Christenthums mit dem Aristotelismus war eine Ehe, welche auf die Dauer nicht bestehen konnte. Eine Philosophie, welche einen vorherrschend empirischen, dialectisch verständigen und zum Theil skeptischen Character hat, welche das practische Interesse entschieden gegen das theoretische zurücktreten läßt, welche auch das Göttliche mehr als Object der zergliedernden Reflexion behandelt, und weder ein durchgreifendes göttliches Walten in den menschlichen Verhältnissen lehrt, noch die menschliche Seele hoch genug stellt, um sie einer wahren Gemeinschaft Gottes und eines unvergänglichen Lebens theilhaftig zu achten, eine Philosophie, welche überhaupt auf dem Boden einer ganz andern religiösen und sittlichen Weltanschauung gewachsen war, konnte sich nicht organisch und dauerhaft mit einer Religion verschmelzen, welche durch und durch ideal und voll Glaubensbegeisterung ist, welche einen wesentlich ethisch-teleologischen Character und unveräußerliche mystische Elemente hat, welche die Lebensgemeinschaft mit Gott und die Gewißheit des ewigen Lebens als ihre höchsten Kleinodien betrachtet; solche geistigen Potenzen konnten nicht zusammen treten, ohne daß im Verlauf der Entwickelung entweder jene Philosophie diese Religion ihrer Eigenthümlichkeit entkleidet und völlig absorbirt, oder daß diese Religion jene Philosophie von sich gestoßen und die Gemeinschaft mit ihr aufgehoben hätte. Eine Aufzehrung des Christenthums durch den Aristotelismus war bei der inneren Wahrheits- und Lebenskraft des Christenthums und im Bereiche der im Ganzen doch gläubigen Christenheit nicht möglich, also blieb nur das letztere übrig und dieß mußte eintreten, sobald jener Zwiespalt, wie wir es besonders im Laufe des 15ten Jahrhunderts finden, mehr und mehr in das Bewußtseyn trat.

Endlich ist noch zu erwägen, wie sich die Sache der Philosophie damals, wenigstens theilweise, im Leben darstellte.

Da kamen Dinge zum Vorschein, die ganz geeignet waren, einen Mann, ich will nicht sagen von christlicher, sondern überhaupt nur von ernster und frommer Gesinnung der Philosophie gänzlich abhold zu machen. Johann von Goch selbst erzählt uns ein merkwürdiges Beispiel, wie sich das damalige junge Frankreich, oder, wenn wir die studierende Jugend in Paris als einen Zusammenfluß aus allen Ländern betrachten, das junge Europa der Philosophie bediente, um unter ihrem Deckmantel die ausschweifendsten und unsittlichsten Lehrsätze vorzutragen. Im Jahr 1376 geschah es, daß die Studierenden der Philosophie in Paris, ausgehend von dem ebenso unwahren, als vielfach verderblich angewendeten Grundsatze, daß es eine doppelte Wahrheit gebe, eine philosophische und eine theologische, und daß etwas in der Philosophie wahr seyn könne, was in der Theologie unwahr, Sätze vortrugen, wegen deren sie allerdings verdienten, von dem Bischof zu Paris, dem eine Aufsicht über die hohe Schule zustand, zurecht gewiesen zu werden. Es kamen darunter außer der Leugnung der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi, der Unsterblichkeit und Auferstehung, außer der Behauptung der Ewigkeit der Welt und des Einflusses der Gestirne auf die menschlichen Handlungen, folgende merkwürdige Lehren vor: „Der Wille des Menschen wird mit Nothwendigkeit bestimmt durch seine Erkenntniß, ebenso wie die Begierde des Thiers; es ist nicht möglich, daß in den höheren Kräften der Seele eine Sünde sey, der Mensch sündigt nur vermöge der Leidenschaft, nicht vermöge des Willens; die Seligkeit findet statt nur in diesem Leben, nicht in einem anderen; es gibt keine andern Tugenden, als erworbene oder angeborene; die Enthaltsamkeit ist nicht wesentlich eine Tugend, einfache Hurerei, als Gemeinschaft eines Freien mit einer Freien, ist keine Sünde; es gibt Fabeln und Unwahres im Evangelium, wie auch in andern Schriften; man braucht nicht zu beten, weil, was geschieht, mit Nothwendigkeit geschieht, und nicht geändert werden kann." Solcher Artikel hatten die jungen Philosophen 219 aufgestellt. Goch gibt uns aus der darüber vorhandenen Urkunde, dem bischöflichen Schreiben, nur Proben, aber wir können daraus wohl auf den Geist des Ganzen schließen [1]).

Nehmen wir dieß Alles zusammen, so sind gewiß die Verderbnisse der Philosophie und der philosophischen Theologie in ihrer damaligen Gestaltung nicht zu leugnen. Und nun sage man nicht, es hätte an die Stelle der unbefriedigenden Philosophie sofort eine

1) Die Sache ist von Goch ausführlich erzählt in der Schrift de libertate christiana Lib. 1. cap. 17 und 18.

befriedigende gesetzt werden sollen. Das ist eine völlig ungeschichtliche Forderung. Zuerst mußte der Boden gesäubert, es mußte für den christlichen Glauben und seine selbständig wissenschaftliche Entwickelung ein freier Raum gewonnen werden; dann erst konnte sich auf diesem frischen Boden auch eine eigenthümliche christliche Speculation entwickeln. Indeß war dieß noch nicht einmal die Aufgabe der Reformatoren, geschweige denn ihrer Vorläufer, sondern erst einer viel späteren Zeit. Ihnen war nur die Aufgabe des Kampfes mit der verdorbenen Zeitphilosophie gestellt, und dabei konnten sie nicht capituliren, sondern mußten streng und herzhaft wider das Gangbare angehen. Aber wir würden ihnen dennoch höchlich Unrecht thun, wenn wir deßhalb sagen wollten, sie seyen Feinde des Denkens, der Wissenschaft, der innerlich lebendigen Erkenntniß der christlichen Dogmen gewesen. So waren nur beziehungsweise antiphilosophisch, keineswegs aber unphilosophisch, wenn wir Philosophie im allgemeinern Sinne des Wortes nehmen. Vielmehr treffen wir unsern Goch und den ihm geistesverwandten Wessel mehrfach auf dem Wege der Speculation; aber dieß ist dann ein selbständiges, freies, durchaus auf dem Grunde der Schrift ruhendes und daher wesentlich theologisches Denken, frei von den Auswüchsen und Schulüberlieferungen, wie von dem todten Formalismus der Scholastiker, ähnlich der besseren theologischen Art der ersten Begründer der Scholastik und der vorzüglicheren Kirchenväter.

Das Andere, was wir noch an der Theologie Gochs zu betrachten haben, ist das Augustinische und Antipelagianische. Dieß ist wichtig, weil dadurch wesentlich der Inhalt bestimmt wird. Der Pelagianismus, obgleich aus einem wohlgemeinten ethischen Interesse entsprungen, war doch, indem er den natürlichen Menschen als sittlich rein und vollkommen selbgenugsam, die Gnade und Erlösung als ein untergeordnetes Tugendmittel und Christum ausschließlich nur als Lehrer und Vorbild darstellte, eine Auffassung des Christenthums, die den Geist desselben wesentlich alterirte. Es lag darin einerseits ein Hemmniß, welches der Aneignung des wahrhaft evangelischen Geistes auf eine kaum zu überwindende Weise entgegenstand, andererseits der Grund zu der verkehrten Behandlung des Christenthums bloß als eines moralischen Gesetzes, als eines, wenn auch potenzirten, Judenthums. Daraus mußten dann vielfache andere Verderbnisse hervorgehen, ähnliche, wie wir sie vor der Erscheinung des Christenthums unter den Juden und in Folge dessen unter manchen Judenchristen finden, und wie sie von dem Apostel Paulus aufs kräftigste bekämpft werden. In den Zustand des Gesetzthumes

und der daraus fließenden Werkheiligkeit mit allen ihren Consequenzen war nun auch die Kirche des Mittelalters zurückgesunken; es bedurfte einer höchst energischen Gegenwirkung, um sie wieder zum Geiste des Evangeliums, zum Princip der erlösenden Gnade und des Glaubens zurückzuführen. Diese Gegenwirkung mußte natürlich vorzugsweise von der Basis der paulinischen Lehre ausgehen, und da Augustin, auch sonst der bedeutendste und verehrteste unter den abendländischen Kirchenvätern, zugleich der entschiedenste Vertreter des pauliniſchen Geiſtes und der schärfſte Gegner des Pelagianismus gewesen, so mußte sie sich zugleich an Augustin anschließen und sich seines mächtigen Geistes, seines scharfgeprägten Wortes und seiner allgemein anerkannten Autorität gegen die herrschenden Meinungen und Verderbnisse bedienen. Das ist die Richtung, in der wir die Reformatoren selbst, ebenso aber auch alle ihre Vorgänger, und unter diesen auch unsern Goch begriffen sehen. Ohne die Aussprüche Christi selbst in den Evangelien und die Schriften der andern Apostel, namentlich des Johannes zu vernachlässigen, sind es doch besonders die paulinischen Briefe und hauptsächlich die bedeutsamsten Stellen des Römer- und Galaterbriefs, von denen als dem eigentlichen Stützpuncte seiner theologischen Entwickelungen Goch stets den Ausgang nimmt; überall zeigt er sich von dem Geiste des großen Heidenapostels durchdrungen und in den Sinn seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den in Liebe thätigen Glauben tief und lebendig hineingezogen. Unter den Kirchenlehrern aber, an die er sich dabei anschließt, nennt er wohl auch einige andere z. B. Hieronymus, Gregor den Großen und für kirchliche Dinge den Kanzler Gerson, vor allen jedoch ist es Augustin, auf den er, wenn er die Sache erst aus der Schrift bewiesen, immer wieder zurückzukommen pflegt, dessen Worte er am häufigsten gebraucht, um seine eigene Meinung verstärkt und eindringlicher auszusprechen, und dessen ganzen Sinn er sich am meisten angeeignet hatte.

Beides, das pauliniſche und auguſtiniſche Element in Gochs Theologie wird anschaulich werden, wenn wir einen kurzen Ueberblick seiner Grundüberzeugungen geben. Wir können das Wesentliche der ganzen Theologie unseres Goch zusammenfassen in die Worte: aus Gott durch Gott zu Gott. Gott ist die Quelle nicht nur alles Seyns, sondern auch alles Gutseyns; auch der Mensch ist ursprünglich aus Gott; seine höchste Bestimmung in Gemeinschaft mit Gott durch freie Liebe, aber diese Bestimmung erreicht er überhaupt, und besonders nachdem er sündhaft geworden, nur durch Gott, durch die Mittel, welche ihm die gött-

liche Gnade, der Geist Gottes darreicht, so daß sein Leben, wie dessen höhere Entwickelung und deren Ziel, die Beseligung, wesentlich ein Werk, eine Gabe Gottes ist. Alles, was wir überhaupt an dem Menschen wahrnehmen, ist entweder Natur oder Gnade. Die Natur ist dasjenige, was dem Menschen von Gott gegeben ist, damit er sey; die Gnade ist das, was ihm bei seiner Entwickelung auf eine über die Natur hinausgehende Weise gegeben wird, damit er wahrhaft gut und gottgefällig sey. Die Natur des Menschen war ursprünglich von Gott so eingerichtet, daß das Fleisch dem Geiste, der Geist Gott unterworfen war. Das Fleisch beschwerte die Seele nicht, weil ihm keine verderbliche Begierde einwohnte. Der Wille war frei von Zwang, von Schuld und von Elend, fähig zu allem Guten. Der Mensch hätte auch nicht sündigen können. Aber durch einen freien Willensact trat die Sünde bei ihm ein und dadurch änderte sich das Verhältniß: die Begierde drang in seine Natur und pflanzte in dieselbe den Reiz zur Sünde. Von dem ersten Menschen, nachdem er Sünder geworden, ging die Sünde auf alle Nachkommen über, und zwar sowohl durch Fortpflanzung als durch Nachahmung. Durch Fortpflanzung, indem die wirkliche Sünde einen Sündenreitz, die Begierde, hinterlassen hat, welche durch den Zusammenhang des Geschlechtes auf alle übergeht; durch Nachahmung, insofern aus der erregten Begierde in jedem auf ähnliche Weise, wie in dem Stammvater, die wirkliche Sünde entspringt. Die Geschichte von der Schlange, dem Weib und dem Mann ist die sittliche Geschichte der Menschheit und in jedem Einzelnen wiederholt sich, was in derselben typisch dargestellt ist. Aber trotz der Sünde bleibt den Menschen der Wille als Freiheit vom Zwang und Empfänglichkeit für das Gute. Darin liegt die Möglichkeit der Wiederherstellung. Diese Wiederherstellung ist aber für den Menschen, wenn er erst in den Zustand der Sünde und Schuld getreten, nur denkbar durch Gnade; der Vermittler der göttlichen Gnade ist Christus, der einzige vollkommen Gerechte, Sündlose, Gottgefällige, der einzige, der sich wirklich ein Verdienst vor Gott für sich und andere erwerben konnte. Durch diesen Einen werden alle, die durch die Sünde in Gegensatz gegen Gott getreten, wieder mit ihm versöhnt, nicht in der Weise, daß eine Feindschaft Gottes gegen die Menschen aufgehoben, sondern in der Weise, daß das Gottwiderstrebende in den Menschen, die Sünde, getilgt, und an deren Stelle das Gottvereinigende, die Liebe, gepflanzt wird. Wie die Sünde sich ausbreitete durch Fortpflanzung und Nachahmung, so auch die Gerechtigkeit: sie geht auf die Einzelnen über durch die geistliche Geburt aus Gott und Christo, und durch

die Nachbildung Christi in ihrem Leben. Was aber auf diese Weise in dem Menschen sich gestaltet, ist ein Werk der Gnade; denn die Gnade ist der Inbegriff desjenigen, was dem Menschen bei seiner höheren Entwickelung von Gott durch Christum und seinen Geist verliehen wird, um den Willen von der Begierde zu lösen und zu der Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird. Die Gnade ist dasselbe, was die Liebe, nicht bloß eine Gabe Gottes, sondern auch der heilige Geist, ja Gott, der die Liebe ist, selbst, so daß es Gott ist, der den Willen des Menschen zum Guten sowohl bewegt, als kräftig macht und beides wirkt, das Wollen und Vollbringen. Demgemäß ist die Ursache des Bösen der geschaffene Wille, die Ursache alles Guten aber, was wir besitzen, ist die göttliche Güte, möge sie nun unmittelbar oder durch Mittelursachen auf uns wirken. Das wahre Princip alles Guten aber ist die Liebe. Die Liebe, wie sie in Christo geoffenbart, wird durch den heiligen Geist ausgegossen in die Herzen der Gläubigen; sie ist die einzige Quelle des wahrhaft Guten; denn nur, was aus der Liebe kommt, ist frei, und nur was aus Freiheit geschieht, ist wahrhaft gut. Nicht daß er nur objectiv das Gute thue, ist die Aufgabe des Menschen, sondern daß er das Gute auch auf gute Weise thue; dieß geschieht aber dadurch, daß sein Wille durch die Liebe auf freie Weise mit dem göttlichen vereinigt wird und gleichsam in den göttlichen aufgeht, daß er das Gute in freiester Unterwerfung unter den göttlichen Willen vollbringt. So wird die Abhängigkeit von Gott zur höchsten Freiheit und die höchste Freiheit offenbart sich als vollkommene Abhängigkeit von Gott. Von diesem Standpuncte des religiösen und sittlichen Lebens aus mußte sich aber nothwendig auch eine Opposition erzeugen gegen äußere Gesetzlichkeit, gegen sogenannte gute Werke und deren Verdienstlichkeit, gegen den Werth der Gelübde und anderer kirchlichen Verpflichtungen, und selbst gegen die Kirche, insofern sie dieselben anordnete und darauf einen besonderen Werth legte. Dieß alles werden wir weiterhin vollständig kennen lernen.

Indeß wir wollen nicht weiter beim Allgemeinen stehen bleiben, sondern unsern Goch sich selbst aussprechen lassen über die Hauptgrundsätze seiner Theologie. Sehr bezeichnend ist hier vor allen Dingen für seine practische Richtung, die mit der biblischen und antischolastischen aufs genaueste zusammenhängt, die Art und Weise, wie er das Verhältniß zwischen Erkennen und Wollen bestimmt. Es hing dieß mit einer alten Streitfrage der mittelalterlichen Theologie zusammen, mit der Frage nach dem Verhältniß zwischen Glauben und

Wissen. Der Stammvater der Scholastik, an Augustin [1]) sich anschließend, hatte gelehrt, daß der Glaube das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniß aber das Nachfolgende und Abgeleitete sey, denn nur, wer das Göttliche erfahren, vermöge es zu glauben, und nur, wer es glaube, vermöge es auch zu erkennen [2]). Bald aber erwuchs die Speculation zu einem Selbstgefühle, vermöge dessen sie sich vom Glauben unabhängig erklärte, und Abälard verfuhr nach dem Grundsatze, daß man zuerst erkennen müsse, um dann zu glauben [3]). Diesem Princip gegenüber, welches allerdings die Lebensgrundlage des religiösen Erkennens nicht gehörig beachtete, im Angesicht einer glaubenfordernden Kirche aber Vermessenheit schien, fühlte sich die practische Mystik berufen, die Speculation zu bekämpfen, und als das menschliche Organ für die Aneignung des Göttlichen ausschließlich den Glauben, die Liebe und die Contemplation geltend zu machen. Allein das Bedürfniß des Denkens ließ sich nicht unterdrücken und so kehrte die Scholastik im Ganzen zu dem augustinisch-anselmischen Grundsatze zurück, daß auf der Grundlage des Glaubens sich nothwendig das Erkennen erzeuge. Erwägen wir nun, daß der Glaube etwas wesentlich Practisches ist, so ist in diese Frage zugleich eine andere mit eingeschlossen, nämlich die nach dem bestimmenden Vorrang des Practischen oder Theoretischen in der Frömmigkeit. In Beziehung auf diesen letzteren Fragepunct hatte Thomas von

1) Das Grundprincip der augustinischen Theologie war bekanntlich: Fides praecedit intellectum.

2) Die bekannten Worte Anselms: Neque enim quaero intelligere, ut credam sed credo, ut intelligam . . . Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Prosolog. I. de fide trinit. 2. Die bekannte Schrift, worin Anselm den ontologischen Beweis entwickelt, führt bekanntlich den Titel: Prosologium, sive *fides quaerens intellectum.*

3) Abälard warnt vielfach vor Leichtgläubigkeit mit Beziehung auf die Stelle Sirach 19, 4: qui credit cito, lenis est corde. Introd. II, 3 u. a. St Seine Schüler sprachen das Princip aus: nihil credi posse, nisi primitus intellectum. Hist. calamit. 9. Er selbst verfuhr auch darnach. Er ging mehr von dem Standpuncte des Zweifels als von dem des Glaubens aus, wie seine Worte beweisen: Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Bezeichnend sind besonders folgende Stellen: Introduct. ad Theol. L. II. p. 1055: Quid prodest clavis aurea, si aperire quod volumus non potest. Epit. cap. V. p. 9: Quid ad doctrinam loqui proficit, si quod dicimus exponi non potest, ut intelligatur. Introduct. II, 3. p. 1058: Si enim cum persuadetur ut aliquid credatur, nihil est *ratione discutiendum*, utrum ista credi oporteat vel non: quid restat, nisi ut aeque tam falsa, quam vera praedicentibus acquiescamus . . . Alioquin cuiusque populi fides, quantamcunque astruat falsitatem, refelli non poterit . . . Pag. 1064: Legere et non intelligere, negligere est.

Aquin gelehrt, das Erkennen sey an sich betrachtet etwas Höheres als das Wollen, die höchste Vollendung der Seele bestehe in einem Acte des Erkennens [1]). Er hatte demgemäß der Theorie, indem er sie als den Gipfelpunct des religiösen Lebens setzte, in der ganzen Entwickelung desselben den Vorzug gegeben vor der Praxis. Dieß schien unserm Goch weder im Christenthum noch in der Natur der Frömmigkeit begründet; er erkannte vielmehr das höchste in einem Acte des Willens und sucht seine Ueberzeugung nach Augustins Vorgang auf folgende Art [2]) zu beweisen. Es gibt drei höchste und vollkommenste Thätigkeiten der Seele: Gott festzuhalten durch das Gedächtniß, ihn zu erkennen durch den Verstand [3]), und zu genießen durch den Willen. Von diesen dreien dienen die beiden ersteren, das Erinnern und Erkennen, dem dritten, dem Genießen, in welchem sich die Seligkeit vollendet, denn die höchste Freude der Seele ist, wie auch Augu-

1) Thomas von Aquin geht auf die wissenschaftliche Entwickelung der Vermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes in dem ersten Theile der Summa vielfach ein, das Verhältniß von Intellectus und Voluntas aber erörtert er besonders von der 79sten Quaestio an. Im Laufe dieser bedeutenden Erörterung, die wir hier nicht ganz verfolgen können, kommt er Quaest. 82. Artic. 3 auch auf die Frage: Utrum voluntas sit altior potentia, quam intellectus? und gibt hier, nachdem er in gewohnter Weise zuerst die Gegengründe ausgesprochen, auf eine Aeußerung des Aristoteles im 10ten Buche der Ethik gestützt, seine Entscheidung dahin, daß, weil das Object des Erkennens als ein einfacheres und mehr absolutes höher sey, als das Object des Wollens, auch das Erkennen selbst an sich betrachtet eine höhere Thätigkeit sey als das Wollen, obwohl beziehungsweise und unter gewissen Umständen auch das Wollen höher seyn könne, als das Erkennen, wenn nämlich der Gegenstand eines (bestimmten) Wollens erhabener sey, als der eines (bestimmten) Erkennens. Er drückt sich darüber so aus: Respondeo dicendum, quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter: alio modo secundum quid ... Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum adinvicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem est aliquid simplicius et abstractius, tantum secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis ... Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiore re invenitur, quam objectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono.

2) Dialog. de quatt. err. cap. 10. p. 132.

3) Verstand hier natürlich im höheren Sinne des Wortes genommen, das, was wir Vernunft zu nennen pflegen, mit inbegriffen.

stin sagt [1]), des dreieinigen Gottes zu genießen. Wie bei den vergänglichen Dingen die höchste Lust im Gebrauche derselben liegt, so bei den ewigen im Genusse; und weil die höchste Glückseligkeit besteht in dem Genusse des höchsten Gutes, der Genuß aber ein Act des Willens ist, wie die Anschauung ein Act des Erkennens, so ist klar, daß die höchste Vollendung der Seele auf einem Willensacte beruht. Daß aber das Genießen ein Act des Willens sey, bezeugt ebenfalls Augustin, wenn er sagt [2]): „Genießen heißt sich mit etwas um sein selbst willen in Liebe vereinigen"; und in einer andern Stelle [3]): „wir genießen die erkannten Güter, wenn der Wille, in sich selbst befriedigt, in denselben ruht." Woraus hervorgeht, daß im Genusse ein doppelter Act sich vereinigt, die Erwählung des Gegenstandes und die Freude an demselben (dilectio et delectatio), und, da jedes von diesen auf einem Willensacte beruht, so muß dasselbe auch gesagt werden von beiden in ihrer Einigung. Hier könnte man nun einwenden: der Genuß setze das Erkennen voraus, wie auch der Ausspruch des Erlösers [4]) andeutet: „das ist das ewige Leben, daß sie dich den allein wahren Gott erkennen"; und demgemäß wäre der Genuß zuerst ein Act des Erkennens. Allein hierbei muß man wieder ein zwiefaches Erkennen unterscheiden, nämlich das Erkennen des Sehens und des Schmeckens, des Wahrnehmens und des sich Aneignens (visus et gustus, vel intellectionis et fruitionis). Das erste ist ein reiner Act des Erkennens oder Anschauens, das andere aber, welches ohne liebevolle Vereinigung mit dem Gegenstande nicht statt finden kann, ist ein Act des Willens; denn der Wille ist nicht bloß eine bewegende Kraft, sondern auch eine ergreifende und aneignende; die Erkenntniß ergreift das höchste Gut, als ihr objectives Ziel, welches ein Act des Genusses ist. Es ist bekannt, daß die Seele gottähnlich wird nur durch die Liebe, weil die Liebe allein es ist unter allen Bewegungen und Trieben des Gemüthes, wodurch das Geschöpf seinem Schöpfer, wenn auch nicht gleich, doch bis zu einem gewissen Grade ähnlich werden und in ein Verhältniß der Gegenseitigkeit zu ihm treten kann. Die Liebe aber ist eine Sache des Willens, und wenn der Apostel sagt: „wir werden ihm einst gleich seyn, denn wir werden ihn sehen wie er ist", so meint er nicht die anschauende Erkenntniß des Verstandes, son-

1) Augustin. de trinit. L. 1.
2) Augustin. de doctrina christ. Lib. 1. cap. 4: Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam.
3) Augustin. de trinit. Lib. X.
4) Joh. 17, 3.

dern die genießende Erkenntniß des Willens. Denn sie allein ist es, welche den seligen Geist durch den Act der Liebe zur höchsten Gleichförmigkeit und vollen Erkenntniß des Schöpfers führt. Gerade so ist es im Sinnlichen: das Auge sieht einen schönen Apfel, der Geschmack genießt ihn; durch das Gesicht haben wir eine Erkenntniß des Apfels, soweit es in der Sphäre des Sehens möglich ist, aber keineswegs, soweit dabei auch ein Genuß statt findet; dieß ist nur durch ein Eindringen in das Innere des Apfels vermöge des wirklichen Gebrauches möglich, wodurch wir das, was er ist, uns vollständiger aneignen. Also, obwohl der Genuß das Erkennen voraussetzt, so besteht er doch nicht eigentlich im anschauenden Erkennen, welches ein Act des Verstandes, sondern im genießenden, welches ein Act des Willens ist. Und in diesem Sinne ist auch das Wort des Erlösers [1]) von der Beseligung durch die Erkenntniß Gottes zu verstehen. Die höchste und volle Erkenntniß des höchsten Gutes besteht immer darin, daß nicht allein das Denken erleuchtet, sondern auch Sinn und Neigung von dem Geschmacke desselben ergriffen wird. Und das ist auch allein die Erkenntniß, die mit Recht Weisheit [2]) genannt wird. Daraus folgt, daß, wie die Erleuchtung des Verstandes vielen nicht förderlich, so andern die Einfalt des Sinnes nicht hinderlich ist in der Verähnlichung mit Gott, denn zu dieser führt nicht immer ein hohes Maaß der göttlichen Erkenntniß, wohl aber ein hohes Maaß der göttlichen Liebe. Gott hat Wohlgefallen an einem von Liebe durchdrungenen Gemüthe auch ohne große Wissenschaft, nicht aber an hoher Wissenschaft ohne Liebe; weshalb auch der Apostel sagt: „das Wissen bläht auf, die Liebe aber erbaut [3])." Die gute Einfalt des Sinnes aber liegt wesentlich darin, Christum zu erkennen und zwar Christum den Gekreuzigten. Und diese Erkenntniß Christi besteht [4]) nicht etwa in dem [äußerlichen, gedächtnißmäßigen] Wissen der evangelischen Geschichte; denn dieses haben auch die Sünder. Es kommt nicht auf das Erkennen des Wissens, sondern auf das Erkennen der Liebe an. Der Apostel verkündigte den Gekreuzigten den Juden

1) Joh. 17, 3.

2) Die Sapientia eigentlich ein schmeckendes Wissen oder Erkennen, ein *intelligere*, in welchem zugleich ein *sapere* ist, das den Gegenstand sich aneignet, lebendig und genießend in sich aufnimmt. Es liegt in der Stelle ein geistreiches Wortspiel, das im Deutschen nicht wiederzugeben ist: Ipsa denique est summa et plena cognitio summi boni, quando non solum *intellectus* illuminatur, sed et *affectus* intimo *sapore* eruditur, quae utique cognitio recto nomine *sapientia* nominatur. Dialog. cap. 10. p. 135 et 136.

3) 1 Cor. 8, 1.

4) Dialog. cap. 10. p. 137 sqq.

und Griechen; aber, wenn sie nicht glaubten, so empfingen sie bloß die Erkenntniß des Verstandes nach der Wahrheit des äußeren geschichtlichen Erfolges, und hielten darum die göttliche Weisheit für Thorheit; die Glaubenden dagegen, vom heiligen Geiste belehrt, fühlten dasselbe in sich, was auch in Christo war; ihnen wurde die Erkenntniß der Liebe gegeben, und das ist die wahre Erleuchtung des Sinnes, das Wasser der heilbringenden Weisheit, von dem nur die Kinder Gottes trinken; das ist das wahre Licht der Seele, welches den Unterschied macht zwischen Söhnen des Lichtes und der Finsterniß, und welches nicht durch das Studium der heidnischen Philosophen, sondern nur durch die Nachfolge des demüthigen Gekreuzigten gewonnen wird.

Es ist also zunächst der Wille, der von Goch als das Entscheidende betrachtet wird im inneren Leben des Menschen in seiner Richtung sowohl auf das Göttliche, als von diesem ab auf das Böse. Zwar setzt die Willensentscheidung jederzeit ein Erkennen voraus, aber nicht in diesem Erkennen liegt das bestimmende Moment, sondern auf der practischen Seite. Für den Willen gibt es jedoch in Beziehung auf das Rechthandeln einen zwiefachen Zustand [1]): den Stand der Furcht unter dem Gesetze, welchen der Apostel als Geist der Knechtschaft bezeichnet, weil die Gerechtigkeit aus Furcht vor der Strafe, nicht um ihrer selbst willen geübt wird; und den Stand der Liebe unter dem Evangelium, welchen der Apostel den Geist der Kindschaft Gottes oder der Freiheit nennt, weil hier die Seele, durch die Gnade von der Knechtschaft der Sünde frei gemacht, aus innerem Triebe das Gute vollbringt. Der letztere Zustand ist es allein, der sich zum vollen Genusse der himmlischen Herrlichkeit und zur reinen Freiheit der Kinder Gottes entwickelt [2]). Der Wille aber ruht wieder auf einer andern Kraft, von der er getrieben wird: er hat seine Wurzel im Gemüthe, in der Neigung, im Herzen. Die Liebe ist die letzte Urkraft im Menschen; und wenn sich die Richtung seines Wesens nach außen hin durch den Willen entscheidet, so ist es im Innersten, im Mittelpuncte desselben die Liebe, welche wieder dem Willen seine Richtung und Kraft gibt. Dieß ist von Goch vielfach und in den verschiedensten Beziehungen ausgesprochen. Wir wollen hier nur auf einige Stellen hinweisen. „Was für die Vögel die Schwingen sind, das ist für uns die Liebe. Die Schwingen scheinen den Körper schwerer zu machen und doch wird der Körper durch sie nicht nur nicht niederge-

1) Dialog. cap. 9. p. 125 und 126.
2) Ebendaselbst S. 126 und 127.

drückt, sondern emporgehoben; ebenso das Joch der Liebe, wenn es unserer sinnlichen Natur auferlegt wird, beschwert es dieselbe nicht nur nicht, sondern es erhebt den Geist sammt den Sinnen zum Himmlischen [1]).... Nimm den Vögeln die Schwingen und sie sind am Fliegen gehindert, nimm dem Willen die Liebe und er ist unfähig zu allem, was über die Natur hinausgeht. Wollte man einwenden, durch das Joch der Liebe werde dem Fleisch und der Sinnlichkeit Gewalt angethan, so ist zu erwiedern, daß dadurch die Freiheit des Willens nicht vermindert wird, denn mit der Ueberwindung des Fleisches oder auch der Natur kann die Freiheit des Willens gar wohl zusammen bestehen [2]).... Vielmehr, was aus Liebe geschieht, das kann nicht anders geschehen, als mit süßer Empfindung (cum dulcedine), und selbst die herbste Bitterkeit des Todes wird durch die Liebe süß. Die Liebe ist in Wahrheit ein sanftes und leichtes Joch, welches den, dem es aufliegt, stärkt und erquickt, und mit einer süßen Bewegung über das natürliche Vermögen hinaus zu Gott führet [3])." Noch bestimmter aber und characteristischer drückt Goch in folgender Stelle aus, wie die Liebe das erste Bewegende in der höheren Lebensrichtung, der Wille aber das Nachfolgende ist [4]): „Zwar werden die Liebe und der Wille die beiden Hauptfactoren genannt, die zusammen eine höhere Handlungsweise hervorbringen, doch aber ist die Liebe das bei weitem Entscheidendere [5]); theils weil die Liebe den Willen zu einem über die Natur hinausgehenden Handeln erst geneigt macht, theils weil sie ihn dabei ordnet und bestimmt, theils endlich weil der Wille, ohne Liebe unfähig hierzu, nur durch die Liebe das Vermögen erhält. Denn wie das Eisen, in welchem das Feuer, nachdem dasselbe eingedrungen, bewahrt wird, mit dem Feuer zusammenwirkt, und selbst eine entzündende Kraft ausübt, aber nicht als Eisen, sondern als feuerdurchglühetes Eisen, also ohne das Feuer dasjenige schlechthin nicht vermöchte, was es in Verbindung mit dem Feuer vermag: so wirket der von der Liebe durchdrungene Wille mit der Liebe zusammen, als eine freie Ursache und durch die Liebe nicht gezwungen, sondern zu höherer Freiheit und Kraft erhoben; aber er wirkt dieß nicht als bloßer Wille, sondern als der von der Liebe, ohne welche er es nicht vermöchte, durchdrungene Wille."

---

1) Dialog. cap. 11. p. 146.
2) Ebendaselbst S. 149.
3) Ebendaselbst S. 147 und 148.
4) Dialog. cap. 16. p. 172. 173.
5) ... tamen charitas est multo principalior.

In demselben Sinne sagt Goch anderwärts [1]): „Das Gesetz des Evangeliums ist das Gesetz der Liebe, wie der Apostel auch sagt, die Liebe sey des Gesetzes Erfüllung; da nun aber zugleich das Gesetz der Liebe ein Gesetz der Freiheit ist, wie andererseits das Gesetz der Furcht ein Gesetz der Knechtschaft, so ergibt sich der, welcher sich zur Erfüllung des evangelischen Gesetzes verpflichtet, ohne Zweifel der Uebung der göttlichen Liebe; denn das evangelische Gesetz erfüllen heißt nichts anderes, als die Geschäfte der göttlichen Liebe treiben .... Diese Uebung der göttlichen Liebe aber mindert nicht die Freiheit des menschlichen Willens, sondern vollendet sie, weil am meisten frei geachtet wird, was aus Liebe geschieht."

Dieß leitet uns noch auf einen andern Punct, der im Vorhergehenden eigentlich schon ausgesprochen ist, nämlich: daß auch die wahre Freiheit nur aus der Liebe stammt, so daß die Liebe auch von dieser Seite als der Quell- und Mittelpunct des höheren Lebens erscheint. Liebe und Freiheit sind die Grundelemente unseres Wesens, und die Grundprincipien des Evangeliums; aber auch hier erscheint die Liebe als das Höhere, indem sie es ist, die uns wahrhaft frei macht. Fassen wir in dieser Beziehung die an verschiedenen Stellen ausgesprochenen Gedanken Gochs zusammen, so stellen sie sich uns im Wesentlichen so dar: Gott ist die Liebe, aber zugleich das allerfreieste Wesen; er ist in seiner Freiheit der unendlich Liebende und in seiner Liebe der unendlich Freie; wie er ist, so will er, daß auch die geschaffenen Geister in steter Annäherung zu ihm, in steter Verähnlichung mit ihm seyen und werden; er ist das schöpferische Princip der Liebe und Freiheit für alle vernünftigen Wesen. Und zwar der Freiheit durch die Liebe. Dieß verhält sich nämlich so. Alles, was ist, ist von der göttlichen Freiheit ausgegangen; auf demselben Wege aber, auf dem es von Gott ausgegangen ist, muß es auch wieder zu ihm zurückkehren: aus Gottes Freiheit sind die Geister hervorgegangen, durch eigene Freiheit müssen sie sich zu ihm hinwenden und in ihn zurückkehren [2]). Daß die vernünftige Seele durch die Freiheit des göttlichen Willens geworden, ist klar: denn der göttliche Wille ist das hervorbringende Princip alles Geschaffenen, der göttliche Wille aber ist eine freie Ursache, mithin ist alles

1) Dialog. cap. 12. p. 154. 155.

2) Dialog. cap. 10. p. 139: Sciendum, quod anima rationalis eodem modo reducitur in Deum, quomodo exit a Deo: sed per libertatem divinae voluntatis exit a Deo, ergo per libertatem suae voluntatis debet reduci in Deum.

Geschaffene durch die göttliche Freiheit ins Seyn gerufen; und hier ist nicht einzuwenden, daß das göttliche Wissen das Ursprünglichere oder Höhere (principalis causa) bei der Schöpfung sey, denn der göttliche Verstand ist zwar das vorstellende Princip der Dinge (principium rerum repraesentativum), vermöge dessen Gott die Dinge in seinem ewigen Denken vor sich hat; aber das eigentlich hervorbringende Princip (principium elicitivum et productivum) ist sein Wille; denn in der Reihe der Ursachen ist diejenige die höhere, welche an und für sich die Handlung beherrscht, und das ist eben der Wille. Daß aber die Seele auch auf dem Wege der Freiheit zu Gott zurückkehren müsse, geht aus der Natur des evangelischen Gesetzes hervor[1]). Dieses ist ein Gesetz der Liebe, und nur in Liebe und aus Liebe zu üben; was aber aus Liebe geschieht, das geschieht auch aus Freiheit und ist an und für sich das Freieste. „Alles wird durch sein Gewicht an seinen Ort gezogen[2]), das Leichte aufwärts, das Schwere abwärts. Das Gewicht der Seele aber ist die Liebe, die erste und eigenthümliche Bewegungskraft des Willens. Was aus Liebe geschieht, das geschieht am meisten frei; da nun die Seele nach allem Guten vermöge der Liebe strebt, die Liebe aber die freieste Willensbewegung ist, so ist klar, daß die Seele nach allem Guten nicht gezwungen, sondern mit Freiheit strebt ... Und da der Wille durch die Liebe kräftiger wird, und die Kraft desselben im Vermögen der Freiheit besteht, so ergibt sich zugleich, daß der Wille, je kräftiger, desto freier ist[3])."

So kommt also die wahre Freiheit nur aus der Liebe, gleichwie sich die wahre Liebe stets kund gibt in der Form der vollkommensten Freiheit. Der Urquell der wahren Liebe aber ist Gott, das schöpferische und belebende Princip aller Dinge. Alles, was ist, sagt Goch[4]), hat das Seyn auf eine vollkommenere Weise in Gott, als in sich selbst, weil es in Gott ein ewiges Seyn hat, in sich selbst nur ein zeitliches und geschaffenes. Alles creatürliche Gute ist nur ein theilnehmendes und abhängiges; es hat seinen Grund in dem ungeschaffenen Guten, welches allein durch sich selbst ist. Da sich dieß so verhält, so ist klar, daß nichts Gutes in dem menschlichen Willen seyn kann, welches nicht in demselben verursacht wäre durch den göttlichen Willen, der allein das durch sich selbst seyende Gute ist und die hervorbringende Ursache alles Guten in den geschaffenen Dingen, weshalb

1) Dieß ist ausgeführt Dialog. cap. 11. p. 141 sqq.
2) Ebendas. S. 144.
3) Ebendas. S. 144 unten und 145 oben.
4) Dialog. cap. 21. p. 218.

auch der Apostel Paulus mit Recht in der Freude über die Fülle geistlicher Güter das Auge seines Geistes zum Herrn erhebt, dessen freigebige Güte die Fülle der Güter hervorbringt, wo sie will [1]). Die göttliche Liebe erweckt in dem Menschen die Gegenliebe, die Gnade entzündet das Gemüth, und so bestimmt die freie Liebe den Willen und gibt ihm eine Richtung, in welcher der Mensch aus seinem Innersten heraus gut und gottähnlich wird. In diesem Sinne hat Christus die göttliche Freiheit geoffenbart, er selbst und der Glaube an ihn ist ein Princip der Freiheit für alle geworden, und seine Religion kann mit dem vollesten Rechte als die Religion der Freiheit bezeichnet werden [2]).

Ja, wie die Liebe die Grundlage der Freiheit ist, so enthält sie auch die höchste Bürgschaft des ewigen Lebens; sie ist die feste Basis des Glaubens an Unsterblichkeit, insofern sie dasjenige ist, was nicht vergeht, insofern sie die nämliche bleibt im himmlischen Vaterlande, wie hier auf der irdischen Pilgerschaft [3]), und insofern ein Wesen, welches Ewiges liebt, selbst ewig seyn muß. Der letztere Grund ist besonders treffend und tief gedacht, und wird von Goch in folgenden schönen Worten [4]) ausgeführt: „Die Liebe des ewigen Gutes kann selbst keine andere, als eine ewige seyn. Denn da es in der Natur der Liebe liegt, aus sich selbst heraus und in den geliebten Gegenstand einzugehen, und da der so in den Geliebten Eingehende die Gestalt desselben annimmt, und dieselbe Beschaffenheit mit ihm erlangt, Gott aber das höchste und ewige Gut ist, welches die Seele liebt, so ist eine solche Liebe der Seele ihrer Natur nach ewig."

1) Ebendas. S. 219. Womit zu vergl. cap. 22. p. 236. 237.
2) Dialog. cap. 18. p. 186 und 187. Am Schlusse der Entwickelung heißt es: Et sic religio christiana est ab exordio a Christo sub lege evangelica, libera, in libertate spiritus ordinata.
3) Dialog. cap. 16. p. 174.
4) Ebendas. S. 174 und 175.

Zweiter Theil.

Gochs Theologie von der positiven Seite. Das Buch von der christlichen Freiheit.

Aus dem Bisherigen ist wohl der theologische Standpunct Gochs im Allgemeinen anschaulich geworden. Wir haben gesehen: das Formalprincip seiner Theologie ist die Offenbarung Gottes in der Schrift, das Realprincip aber die Liebe, zunächst die göttliche Liebe, aus deren schöpferischer Kraft die menschliche, sodann die menschliche, aus deren Bildungstrieb alles Gute hervorgeht, und können den Grundgedanken der goch'schen Theologie etwa in der Formel ausdrücken: Gott, der die Liebe ist, ist eben dadurch auch die Quelle alles Guten; oder: Gott ist die ewige, schöpferische, der Mensch die gewordene, von Gott ausgegangene, aber auch durch Gott zu Gott zurückkehrende Liebe, und die Vermittelung, wodurch dieß bewirkt wird, ist die erlösende, durch Liebe zur Freiheit führende, Thätigkeit Christi. Dieser Grundgedanke stellt sich nun aber auch bei Goch in reicher Entfaltung sowohl thetisch als antithetisch dar, und es ist nunmehr Zeit, daß wir auf das Einzelne seiner Theologie eingehen.

Hier kommen uns nun als Leitfaden die beiden Hauptschriften Gochs zu statten, die uns den inneren Organismus seiner Gedanken und die Methode seiner Entwickelung vollständig vergegenwärtigen. Diese beiden Schriften sind das Buch von der Freiheit der christlichen Religion[1]) und der in dialogische Form gefaßte Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes[2]). Die erste Schrift enthält vorzugsweise die positiven Ueberzeugungen Gochs

1) De libertate christiana oder de libertate christianae religionis, edid. Corn. Graphaeus Antverp. 1521. Ueber das Literärische des Buches in der Folge.

2) Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis — weiter unten ausführlich zu besprechen.

über die Principien der chriſtlichen Erkenntniß, über Anthropologie und Heilslehre; die zweite gibt uns vorzugsweiſe ſeine Polemik gegen die falſchen Zeitrichtungen und faßt am meiſten die reformatoriſchen Gedanken Gochs in ſich. Da nun aber, wie bei allen ächten Reformatoren, ſo auch bei Goch die Oppoſition auf der Poſition ruht, ſo gehen wir ſchon der Natur der Sache gemäß von dem Inhalte der vorherrſchend poſitiven Schrift aus; aber zugleich möchte auch dieſe Ordnung in der Zeitfolge begründet ſeyn: denn obwohl wir keine beſtimmten Angaben über die Chronologie von Gochs Schriften haben, ſo iſt doch an ſich wahrſcheinlich, daß er ſich zuerſt die Grundlagen ſeiner chriſtlichen Ueberzeugung feſtſtellte und von da zur Polemik fortging; ſodann ſcheint der Tractat über die vier Irrthümer mehr Freiheit des Geiſtes und der Rede zu verrathen, mithin einer entwickelteren Lebensperiode anzugehören, als das ſchulmäßiger gehaltene Buch von der chriſtlichen Freiheit; endlich dürfte auch der Umſtand in Anſchlag zu bringen ſeyn, daß, wo ältere Autoren die Schriften Gochs aufzählen, das Werk über die chriſtliche Freiheit immer zuerſt genannt zu werden pflegt. Da nun dieſes Buch zugleich eine große literariſche Seltenheit und gewiß nur wenigen Kirchenhiſtorikern aus eigener Anſchauung bekannt iſt, ſo ſcheint es zweckmäßig, den Inhalt deſſelben in einem vollſtändigeren Auszuge vorzulegen.

Die, durch eine kurze Einleitung eröffnete Schrift, handelt in ſechs Büchern 1) von der Auslegung der Schrift, als einzig ſicherer Quelle des chriſtlichen Glaubens, 2) von dem menſchlichen Willen und deſſen Thätigkeiten, 3) von dem Verdienſte und den Bedingungen deſſelben, 4) von den Gelübden und dem, was damit in Verbindung ſteht, 5) von dem Verhältniß zwiſchen Gelobenden und Nichtgelobenden in Betreff des ſittlichen Handelns, 6) über das, was ein thomiſtiſcher Mönch, Engelbert, in einem Tractate den Anſichten Gochs entgegengeſtellt hatte. Von dieſen 6 Büchern ſind nur drei vollſtändig und das vierte theilweiſe vorhanden[1]); wir haben jedoch den Verluſt der letzten Bücher nicht ſo hoch anzuſchlagen, weil Goch das in denſelben Abgehandelte auch in dem Tractate von den vier Irrthümern ausführt. Der weſentliche Inhalt der uns vorliegenden Bücher aber iſt folgender:

1) Es heißt am Schluſſe: Finis horum, reliqua desyderamus.

Erstes Hauptstück.

Autorität und Auslegung der Schrift. Schrift und Philosophie[1]).

Die Schrift, sagt Goch[2]), ist das Licht des menschlichen Verstandes, und da der Verstand durch ein zwiefaches Licht erleuchtet wird, so gibt es auch eine zwiefache Schrift, eine natürliche und eine übernatürliche. Die erstere ist die Philosophie, worüber in der Folge; die zweite, durch welche der Verstand zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit, der Wille zur Liebe des höchsten Gutes geführt wird, ist die kanonische Schrift, die Regel der gesammten Kirche, auf welcher der Glaube wie auf einem Fels unbeweglich ruht. Die Schrift allein ist es, die, von der höchsten Wahrheit abgeleitet, eine unwidersprechliche Autorität besitzt, von der nichts hinweggenommen, zu der nichts hinzugethan werden kann, so daß alle übrigen Schriften Autorität haben nur nach Maaßgabe ihrer Uebereinstimmung mit der kanonischen Schrift.

Diese Stellung der Schrift gibt natürlich ihrer Auslegung die höchste Wichtigkeit. Goch statuirt nach dem Vorgange der Alten einen vierfachen Schriftsinn, den buchstäblichen, allegorischen, tropologischen und anagogischen[3]). Die Schrift, von Gott gegeben, um Glaube, Liebe und Hoffnung in dem Menschen zu pflanzen und ihn zur Seligkeit zu führen, muß alles enthalten, was hierzu dienlich ist. Der buchstäbliche Sinn lehrt das vor allem zu wissen Nöthige, nämlich, was geschehen und was der Wille und die Absicht Gottes ist; der allegorische Sinn lehrt, was zum Glauben gehört, durch den der Mensch zum Leben geweiht wird; der anagogische, was er zu hoffen; der tropologische, was er vermöge seines durch die Liebe gebildeten Willens zu thun hat. Die drei letztern werden zusammen unter dem Namen des geistlichen Sinnes begriffen und so gibt es wieder wesentlich zwei Arten des Schriftsinnes, den buchstäblichen und den geistlichen oder mystischen. Der von Gott zunächst bezweckte buchstäbliche Sinn findet sich in allen den Stellen der Schrift, histori-

1) Die Behandlung dieser Gegenstände bildet den Inhalt des ersten Buches.

2) Buch I. Kap. 1.

3) Er bedient sich des gangbaren Verses:
Litera gesta docet, quid credas Allegoria,
Tropologia quid agas, quid speres Anagogia.

schen, wie prophetischen und didactischen, wo der Wille und die Absicht Gottes nach wörtlicher Fassung vollkommen klar und verständlich ist; wo dagegen der Buchstabe etwas Dunkles hat und die Absicht Gottes in Zeichen und Figuren gehüllt ist, da muß man auf den geistlichen Sinn zurückgehen. Wenn der geschichtliche Zusammenhang ausgeht, öffnet sich uns die Pforte des mystischen Sinnes. Bisweilen kann eine Stelle vierfach ausgelegt werden, bisweilen dreifach, bisweilen zweifach, bisweilen nur einfach; manche hat nur einen buchstäblichen Sinn ohne mystischen, manche einen mystischen ohne buchstäblichen [1]).

Wiewohl es sich nun so verhält [2]), so ist doch, sobald unter den Gelehrten Streit über den Inhalt der Schrift entsteht, nur aus dem buchstäblichen Sinn ein triftiges Argument zu entnehmen, um den Irrthum zu bekämpfen, und in dieser Beziehung steht der buchstäbliche Sinn höher als die übrigen, auf welche man nur einzugehen hat, wenn eine Stelle, wörtlich verstanden, keine Belehrung enthält für den Glauben und nichts Nützliches für das sittliche Leben. Da nun aber manche Stelle auch buchstäblich wieder verschieden ausgelegt werden kann, so sind für die Ausmittelung des richtigen Wortsinnes Verfahrungsregeln zu geben. Ein allgemeiner Grundsatz zur Entscheidung kann hier zwar nicht aufgestellt werden, aber Winke, die zur Erkenntniß des Richtigen führen, und zwar folgende [3]): 1) Derjenige buchstäbliche Sinn ist der wahre und jedem andern vorzuziehen, welcher der Wortbedeutung am meisten entspricht, sey es in dieser Stelle oder in einer verwandten deutlicheren, denn die Schrift ist nicht in einzelnen Stellen so verhüllt, daß sie nicht in andern einfacheren wieder klarer wäre, und das Zweifelhafte ist immer zu bestimmen nach dem Sinne, der sich aus andern klareren Stellen ergibt. Sollte aber keine Stelle vorhanden seyn, die klarer wäre, so muß vorzugsweise der Zusammenhang entscheiden. 2) Derjenige Sinn empfiehlt sich mehr [4]), der von katholischen Lehrern gegeben wird, welche im Geiste der Kirche leben und in ihren Erklärungen sich mehr auf die Schrift gründen, als auf die natürliche Vernunft; denn von denen, welche im Schooße der Kirche leben, ist vorauszusetzen, daß sie mehr vom Geiste der Wahrheit erleuchtet sind, das Licht der natürlichen Vernunft aber,

1) Hauptsächlich sind es nach Hochs Meinung die paulinischen Briefe, in denen fast überall die buchstäbliche Auslegung anzuwenden ist. De Lib. christ. B. III. Kap. 2.
2) B. I. Kap. 2.
3) Kap. 5.
4) Kap. 8.

aus welchem die Ungläubigen, wenn auch noch so scharfsinnig, sprechen, reicht nicht hin zur Erkenntniß des Uebernatürlichen, welches in der Schrift gelehrt wird. 3) Derjenige Sinn scheint den Vorzug zu verdienen [1]), welcher den Bestimmungen der Kirche am meisten conform ist, und so sehr auch eine Erklärung dem Buchstaben entsprechen mag, für die wahre ist sie doch nicht zu halten, wenn es sich findet, daß sie der Entscheidung der Kirche offenbar widerstreitet. Besonders gilt dieß in Sachen des Glaubens, die der Kirche auf eine so klare Weise von Gott geoffenbart sind, während in Sachen des Handelns eine so entschiedene Gewißheit nicht statt findet, sondern manches künftiger Prüfung aufbehalten geblieben ist. Endlich ist 4) derjenige Sinn der vorzüglichere [2]), der sich mehr auf die richtige Vernunft stützt, weil Gott, der die höchste Wahrheit und die Urquelle der Schrift, vernünftiger ist, als jeder Mensch, und in der ganzen Schrift vernünftig zu Werke geht. — Eine Stelle indeß, die dem Buchstaben nach auf Thatsachen des alten Testaments oder der Erscheinung Christi geht, kann auch allegorisch ausgelegt werden [3]), wenn man sie auf den mystischen Leib Christi, die Kirche; moralisch, wenn man sie auf die Handlungen der Glieder dieses Leibes nach dem Vorbilde des Hauptes; anagogisch, wenn man sie auf das Endziel der Handlungen dieser Glieder, das ewige Leben, bezieht. Ferner eine Stelle, die buchstäblich auf die Kirche geht, kann auch moralisch und anagogisch gedeutet werden, und eine Stelle moralischen Inhaltes ist zugleich anagogischer Beziehung fähig; eine solche aber, deren buchstäblicher Sinn auf den Stand der Herrlichkeit geht, also ein anagogischer ist, kann nur in diesem Sinn erklärt werden, weil sie nicht ein Bild von etwas anderm, sondern das Höchste selbst durch sie vorgebildet ist.

In diesen Interpretationsgrundsätzen Goch's finden wir auf der einen Seite, wie dieß seine ganze Stellung mit sich brachte, ein Anschließen an das christliche Alterthum und den kirchlichen Standpunct seiner Zeit, insofern Goch die von frühester Zeit an herrschende, durch die Alexandriner ausgebildete, aber auch für die exegetische Rechtfertigung des späteren katholischen Kirchensystems unentbehrliche mystische Auslegung gelten läßt, insofern er den Deutungen der rechtgläubigen Lehrer ein besonderes Gewicht zuerkennt und die Uebereinstimmung der Schrifterklärung mit der Norm der Kirche fordert; auf der andern Seite aber

1) Kap. 9.
2) Kap. 10.
3) Kap. 12.

entdecken wir darin nicht minder den Ansatz des Neuen und Reformatorischen, indem Goch die Schrift vorzugsweise aus sich selbst erklärt wissen will, indem er sehr entschieden den buchstäblichen, historischen Sinn gegen den mystischen hervorhebt, und indem er nur jenem die Kraft zuschreibt, Beweise in theologischen Dingen zu liefern. Noch mehr aber macht sich das Reformatorische bei Goch geltend, wenn es sich um die Autorität der Schrift und ihr Verhältniß zur Philosophie handelt. Zwar ist Goch nicht der Meinung [1]), daß die Schrift, obgleich untrügliche Wahrheit enthaltend, überall auf gleiche Weise zur Uebereinstimmung mit ihr verbindlich mache; er unterscheidet in Beziehung sowohl auf den dogmatischen, als moralischen Gehalt dasjenige, was wesentlich und direct [2]) in der Schrift ausgesprochen und durch die Autorität der Kirche bestätigt ist, und dasjenige, was nur abgeleiteter und mittelbarer Weise [3]) in der Schrift angedeutet und von der Kirche in entwickelten Glaubensbestimmungen nicht festgestellt ist, und sagt: in Beziehung auf jenes verpflichtet die Schrift alle Gläubigen ohne Unterschied zur Zustimmung, so daß sie ohne Todsünde einer entgegengesetzten Meinung, wenn auch des größten Lehrers, nicht anhängen können; in Beziehung auf dieses dagegen verpflichtet sie nicht alle ohne Unterschied, ihr beizustimmen, sondern es mag einer auch ohne Gefahr der Sünde etwas Entgegengesetztes festhalten, wenn nur diese entgegengesetzte Meinung nicht aus hartnäckiger Verkehrtheit entspringt, sondern aus Unkenntniß der Schrift, und wenn nur im Gemüthe die Geneigtheit ist, so zu glauben und zu halten, wie die Kirche glaubt und hält und wie es die Schrift meint. Also ein Buchstabengläubiger in Betreff des Schriftwortes ist Goch nicht, dagegen hält er aufs entschiedenste und ausschließlich an der Autorität der kanonischen Schrift fest im Gegensatz gegen das, was er die natürliche Schrift nennt d. h. die Bestimmungen der Philosophen und modernen Lehrer, welche die kanonische und übernatürliche Wahrheit durch natürliche Vernunftgründe zu beweisen oder zu widerlegen suchen.

Um dieses Verhältniß genauer festzustellen, untersucht Goch dreierlei [4]): was die natürliche Schrift oder die der Philosophen an sich sey, welche Autorität sie habe, und welches die

1) Kap. 11.
2) principaliter et directe.
3) secundarie et indirecte.
4) B. I. Kap. 13—26.

Geltung der Lehrer sey, die ihre Beweisführungen auf Philosophie stützen?

In Betreff des ersten nennt Goch[1]) im scharfen Gegensatze gegen die Schrift als Wort des Lebens die Schriften der Philosophen Bücher des Todes und glaubt dieß auf dreifache Weise zeigen zu können. Erstlich aus der Art der Hervorbringung: alle Schrift der Philosophen ist hervorgebracht von Menschen durch Nachdenken menschlicher Vernunft, das Wissen aus dem natürlichen Lichte der Vernunft aber ohne die höhere Erleuchtung des Glaubens führt nicht zur Erkenntniß derjenigen göttlichen Eigenschaften, die über den Kreis des menschlichen Denkens hinausgehen, sondern nur derjenigen, die der Mensch aus sich selbst erschließen kann; dadurch wird man zwar der göttlichen Wirkung und Kraft, des göttlichen Wesens im Allgemeinen inne, aber nicht Gottes als des Urhebers alles Guten, und so leitet diese Erkenntniß nicht durch Demuth zur Liebe Gottes, sondern sie verleitet, weil man Gott durch eigene Anstrengung erkannt zu haben glaubt, zu Stolz und Aufgeblasenheit. Zweitens aus der Wirkung[2]): das natürliche Licht der Vernunft kann sich nicht über seine Grenzen erheben und daher nur das regeln[3]), was der Natur entspricht; daher geschieht, daß dasselbe, obwohl es mit einer gewissen Erkenntniß Gottes erleuchtet, doch die Seele kalt läßt und nicht zur Liebe Gottes entflammt; womit zusammenhängt, daß solche Weisheit auch dem Gesetze Gottes nicht unterwirft, daß sie also wider Gott ist, und daher auch nicht das Leben, sondern nur den Tod bringen kann. Drittens aus dem Endzweck: die Philosophen haben bei ihrem Forschen nach Gotteserkenntniß keinen andern Zweck, als das Wissen und die Speculation selbst, insofern dieselbe eine geistige Vollkommenheit ist; daher ist ihnen auch das höchste Gut ein in der Erkenntniß bestehendes (intelligibles)[4]); aber darin irren sie, insofern sie zur Erkenntniß der wahren Glückseligkeit, die in der Liebe Gottes besteht, nicht durchgedrungen sind; sie haben eine Art Erkenntniß, aber nicht den Genuß und Geschmack des Guten. — Also, da die Schrift der Philosophen nur auf die Ordnung und Glückseligkeit dieses Lebens gerichtet ist, dieses Leben aber, verglichen mit dem ewigen, Tod genannt werden kann, so sind die Bücher, welche diese Schrift enthalten, als Bücher des Todes zu bezeichnen.

1) Kap. 13.
2) ex effectu operandi.
3) ordinare.
4) optimum intelligibile.

Bei der Frage nach der Autorität der natürlichen Schrift[1]) definirt Goch den Ausdruck Autorität als zuverlässige Gewißheit untrüglicher Wahrheit und fordert dafür dreierlei: ein festes Fundament für den Glauben, einleuchtende Evidenz und Untrüglichkeit. Dann fährt er fort: diese Eigenschaften kommen der kanonischen Schrift zu. Sie ruht auf dem Felsen der göttlichen Offenbarung. Sie besitzt Evidenz der Erkenntniß, und zwar eine vollkommene, intuitive in der himmlischen Zukunft, wenn das Bild aufhört und die volle Wahrheit geschaut wird, aber auch auf Erden schon bei Christo, der zu uns nicht bloß wie ein Wanderer (viator) in prophetischer Weise, sondern wie ein Begreifender (comprehensor) aus anschauender Erkenntniß sprach[2]), eine prophetische bei den gotterleuchteten Männern, eine bildliche bei allen auf Erden wandelnden Gläubigen im Lichte des Glaubens. Sie hat Untrüglichkeit, weil sie durch keine, auch nicht durch göttliche Macht verändert werden kann. Die Schriften der Philosophen dagegen haben nur eine natürliche Gewißheit, eine rationelle Evidenz. Dieß ist eine Gewißheit der ersten Principien d. h. nicht sowohl der abgeleiteten Schlüsse, bei denen oft Irrthum eintreten kann, als vielmehr der letzten Sätze, wie sie für sich bekannt sind oder aus dem Begriff erkannt werden, wie z. B. alles, was wir denken mögen, ist entweder, oder es ist nicht, oder: das Ganze ist größer als ein Theil. Das ist die Evidenz der natürlichen Gewißheit; innerhalb dieser halten sich die Philosophen: darum kann ihren Schriften nur eine natürliche Autorität zukommen und zwar nicht in allen Beziehungen, sondern nur in den ersten Principien, die für sich selbst einleuchten. Was aber kann die natürliche Erkenntniß schließen über die Wahrheit, welche über die Natur hinausgeht? Schließen setzt Begreifen voraus. Kann einer schließen, wo er nicht begreift? So wenig als ein Blinder über die Farbe urtheilen kann. Also hat das philosophische Wissen seine Wahrheit nur innerhalb der Grenzen seines Begreifens und das sind die Grenzen der natürlichen Empfänglichkeit, aber es hat keine Geltung in Beziehung auf das, was auf übernatürliche Weise erkannt seyn will; vielmehr sind aus dem Streben, das Uebernatürliche natürlich begreifen zu wollen, alle Irrthümer und Häresien entsprungen. Darum haben die Schriften aller Lehrer, der alten und modernen, welche Heiligkeit und Gelehrsamkeit ihnen auch beiwohnen mag, keine Autorität außer vermöge ihrer Zurückführung auf die kanonische Schrift;

1) Kap. 14. 15. 16.
2) Kap. 15.

denn wie in den philosophischen Schriften die natürliche Wahrheit erkannt wird vermöge der Zurückführung auf die ersten an und für sich einleuchtenden Principien und Begriffe, so wird in den Schriften der rechtgläubigen Lehrer die übernatürliche Wahrheit in Beziehung auf das zu Glaubende, zu Hoffende und zu Liebende erkannt vermöge der Zurückführung auf die aus göttlicher Offenbarung stammende Schrift.

Hieraus ergibt sich dann auch, welche Geltung die Schriften derjenigen Lehrer haben, die ihre Beweisführung auf Philosophie stützen. Unser Goch, das oben bezeichnete Bedürfniß einer scharfen Opposition gegen die herrschende Philosophie wohl erkennend, sagt hierüber, nachdem er an die verderblichen, aus der unzulässigen Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit entsprungenen Auswüchse der Speculation besonders unter der Jugend zu Paris erinnert [1]), im Wesentlichen Folgendes [2]): Es gibt nur eine Wahrheit [3]), die kanonische, geoffenbarte, und diese hat solche Kraft und Autorität, daß, was ihr widerstreitet, ohne Zweideutigkeit für fremdartig und häretisch zu achten ist. Wenn aber auf solche Weise Wahres und Falsches unmittelbar geschieden ist, so ist nothwendig falsch, was nicht wahr ist, und weil die philosophische Wahrheit der kanonischen, die allein Wahrheit genannt werden kann, fremd ist, so ist sie mit Recht als etwas Falsches zu bezeichnen. Dieses Falsche mischte sich schon in der apostolischen Zeit durch Irrlehrer der kanonischen Wahrheit bei und befleckte den Glauben der Christen. Wenn es aber damals geschah, als das Licht der kanonischen Wahrheit in aller Kraft ausstrahlte und der Glaube im höchsten Feuer der Liebe aufflammte, was wird in unsern Zeiten geschehen, da der Glaube anfängt matt zu werden und die Fenster des Tempels, d. h. die Priester der Kirche, durch irdische Trübung ihr Licht verlieren? Sehen wir doch immer Schlimmeres und Gefährlicheres geschehen. Ist nicht die kanonische Wahrheit, in der Glaubens- wie in der Sittenlehre, einer solchen Mannichfaltigkeit der Meinungen preisgegeben, daß es fast so viele Meinungen, um nicht zu sagen Hirngespinnste, gibt, als Köpfe? Jeder der modernen Lehrer vertheidigt nur eifrigst seine Meinungen und daraus ist das Verderbliche entsprungen, daß, indem sie die untheilbare Wahrheit theilen, jeder, seinem Meister folgend, spricht: ich bin Albertiste, ich Thomiste, ich Scotiste, und

1) Kap. 17. 18. Siehe oben S. 35 f.
2) Kap. 19.
3) Goch spricht hier natürlich immer nur von dem religiösen Gebiete.

einer sich erhebt wider den andern für den andern. Kann aber zu unserer Zeit gut und löblich seyn, was zur Apostel Zeit so schädlich war? Kann der Kirche jetzt Frucht bringen, was ihr einst Verderben brachte? — Indeß [1]), wenn auch die Welt schon voll ist von Schriften, die aus kanonischer Wahrheit und philosophischer Eitelkeit gemischt sind, wenn auch viele mehr darauf bedacht sind, ihren Philosophen zu vertheidigen, als Christum, die ächten Schüler der Wahrheit werden dennoch keine Lehre annehmen und die Prediger der Wahrheit keine andere predigen, als welche ihr Fundament hat in der heiligen Schrift und übereinstimmt mit der kanonischen Wahrheit; wie auch der Apostel von sich bezeugt, wenn er spricht: wir verkürzen nicht, wie die meisten, das Wort Gottes, sondern aus reiner Gesinnung, als aus Gott, sprechen wir vor Gott.

Man hat freilich dagegen noch Einwendungen bereit. Manche sagen [2]): die philosophischen Lehren stammen, wenn auch nicht aus göttlicher Offenbarung, so doch aus dem Lichte der gesunden Vernunft, dieses aber stammt auch von Gott, mithin ist, was aus ihm hervorgeht, nicht als etwas Gott Fremdes zu achten. Darauf wird aber entgegnet: die Philosophen sind nie zur Gesundheit der Vernunft gelangt, sie können daher auch das Licht derselben nicht besitzen; und zwar schließt man so: die Vernunft ist durch den Fall verdunkelt und kann nicht hergestellt werden durch das natürliche Licht ihrer selbst, sondern nur durch die rechtfertigende Gnade, vermöge deren durch das übernatürliche Licht des Glaubens die natürliche Vernunft erleuchtet und zur Gesundheit gebracht wird. Daher ist auch jene Gesundheit der Vernunft nicht eine natürliche, sondern eine durch die Gnade bewirkte, übernatürliche. Aehnliches äußert auch der Apostel im ersten Kapitel des Römerbriefes. — Andere behaupten [3]), die Schriften der Philosophen, obwohl vielleicht in Betreff des Glaubens ohne Nutzen, seyen doch förderlich in der Moral und Tugendlehre. Dagegen erwiedert man: das Gute, was sie haben, wird überwogen von dem beigemischten Schlimmen, sie verhüllen die einfache, sichere Wahrheit mit Terminologien und Argumentationen, verpflanzen sie auf den Boden des Streites und machen sie dadurch schwankend und zweifelhaft. — Wieder andere meinen endlich [4]): es sey wenigstens darum erforderlich, daß das Studium der philosophischen Wissenschaften in der Kirche getrieben werde, damit es zur Zeit des Angriffs und der Noth solche gebe,

1) Kap. 20.
2) Kap. 21.
3) Kap. 22.
4) Kap.

die auf geeignete Weise den Glauben vertheidigen könnten. Allein die, welche dieß verlangen, mögen sagen, ob die katholische Wahrheit je einen solchen Angriff erlebt hat, als von denen, die, der Philosophie ergeben, das Uebernatürliche natürlich begreifen und erschließen wollten, ob nicht vielmehr von solchen Leuten — einem Arius, Nestorius, Manichäus, Pelagius — alle Ketzereien ausgegangen sind? Die katholische Einfalt dagegen hat der Kirche nie Verderben gebracht und wenn auch wohl von dem Mönchsstande solche ausgegangen sind, die dem katholischen Glauben geschadet haben, wie Pelagius, so haben diese ihr Gift nicht geschöpft aus der Reinheit der mönchischen Institution, sondern aus der Philosophie, denn nur aus dieser hat z. B. Pelagius die ihm eigenthümliche Behauptung geschöpft, daß die Thätigkeit des eigenen Willens ohne Liebe die Seligkeit verdienen könne. Frägt es sich aber, mit welchen Waffen die Irrthümer, die von der Philosophie ausgehen, zu bekämpfen seyen? so sagt uns das der Apostel Paulus, indem er im Brief an den Titus die Tugenden des Bischofs schildert und von demselben gegen die Feinde des Glaubens fordert nicht alles Wissen, sondern das Wissen des Glaubens, welches ist das der kanonischen Wahrheit, und eine Widerlegung durch das zuverlässige Wort und gesunde Lehre ohne Verwickelung in thörichte Fragen und unnütze Disputationen.

Nachdem sich Goch auf solche Weise die Grundlage gesichert, dieselbe, von der im Wesentlichen auch die Reformation ausging, stützt er darauf die Entwickelungen, die er im zweiten und dritten Buche folgen läßt und die wir zusammenfassen als

Zweites Hauptstück.

Anthropologische und soteriologische Lehren Gochs. Natur und Gnade. Sünde und Erlösung. Verdienst des Menschen und Verdienst Christi.

Schon die formellen Principien Gochs, die wir bisher dargestellt, sind entschieden der Scholastik entgegengesetzt, nicht minder sind es auch die materiellen, die wir noch zu entwickeln haben; jene bilden einen Gegensatz gegen den Philosophismus der herrschenden Theologie, diese gegen ihren Pelagianismus. Der Pelagianismus verwischte vor allem den, in dem Christenthum allerdings begründeten, Unterschied von Natur und Gnade. Daher geht Goch von einer genaueren Bestimmung dieses Ge-

gensatzes aus[1]) und definirt die hierher gehörigen Begriffe folgendergestalt: Alles, was einem Menschen von Gott gegeben wird, daß er *seye*, ist *Natur*, und alles, was dem Menschen bei der Schöpfung gegeben wurde, damit er auf natürliche Weise gut seyn könne, war eine *Naturgabe*. Alles dagegen, was dem Menschen bei seiner *Entwickelung*[2]) gegeben wird, damit er gut sey, vermöge übernatürlicher Güte, das ist *Gnade*. Was endlich den Erwählten im Zustande der *Vollkommenheit*[3]) gegeben wird, damit sie vollendet seyen in übernatürlicher Güte, das ist *Herrlichkeit*[4]). So hat der Schöpfer zur Vollendung des Menschen ein dreifaches geordnet: zuerst gibt er ihm die Natur, die der Beseligung empfänglich, dann die Gnade, die zur Seligkeit fähig macht, endlich die Herrlichkeit, die wirklich beseligt. Im ersten Zustande hat der Mensch den natürlichen Willen, der das übernatürlich Gute weder will, noch vermag, obwohl vielleicht verlangt; im zweiten den durch den heiligen Geist ihm mitgetheilten begnadigten Willen, der das höhere Gute will und vermag; im dritten den im Guten vollendeten Willen, vermöge dessen er das übernatürliche Gute nicht nur will und vermag, sondern auch von dessen Liebe und Uebung nicht mehr ablassen kann, die wahre Freiheit der Kinder Gottes.

Alles nun[5]), was von Gott durch die Schöpfung zum Seyn gebracht ist, das ist, so weit es ist, Natur und, soweit es Natur ist, gut, weil alle Natur gut ist. Nun frägt sich: wenn alle Natur gut ist, ob es auch die schlimme sey? Denn es gibt auch eine schlimme Natur und es ist bekannt, sowohl, daß der Mensch Natur, als, daß er schlimm sey. Dennoch aber muß das Geschaffene an sich gut seyn. Hierauf ist zu antworten: es gibt ein doppeltes Schlimme, dasjenige, wodurch das Gute der Natur verdorben, und das andere, wodurch die Sünde des Verderbens bestraft wird. Das erste ist die *Sünde*, welche nicht von Gott geschaffen und daher eigentlich nichts, sondern nur eine Privation des natürlich Guten ist; das zweite ist die von der Gerechtigkeit Gottes verhängte *Strafe*. Dieses letztere Schlimme, von Gott hervorgebracht, ist eben darum zugleich ein Gutes, denn, übel für den Körper, den es zerstört, ist es zugleich gut für die Seele, die es heilt, und so ist es zugleich gut und schlimm, wie auch der schlimme Mensch zugleich gut und schlimm ist, gut als Mensch,

1) Buch II. Kap. 1.
2) in via
3) in patria.
4) gloria.
5) Kap. 2.

schlimm als Sünder. Der schlimme Mensch ist demnach ein übles Gute [1]), und hebt die Regel der Logiker auf, welche behaupten, in einem und demselben Subjecte könne nicht Entgegengesetztes zugleich seyn [2]). Ja man kann überhaupt sagen: das Schlimme ist nicht ohne das Gute und nur am Guten; denn wenn nicht Gutes wäre, was verdorben werden kann, so wäre auch nicht Schlimmes, was das Gute verdirbt. Das Gute, das nicht verdorben werden kann, ist das Vollkommene; das aber, was so verdorben werden kann, daß es in jeder Beziehung der Güte beraubt ist, vermag gar nicht mehr zu existiren [3]).

Hier könnte man auch einwenden [4]): wenn der Wille zur Natur der Seele gehört, die Natur an sich gut und die Seele als Natur unwandelbar ist, wie kann der natürliche Wille schlimm werden? Um diese Schwierigkeit zu lösen, muß man unterscheiden zwischen dem Willen als Vermögen und dem Willen als Thätigkeit: im ersteren Sinne genommen ist er nie schlimm, wohl aber im zweiten, insofern er sich einen schlimmen Zweck setzt oder zu einem guten Zweck schlimme Mittel anwendet; als Vermögen bleibt der Wille unverdorben auch bei sündhaften Handlungen, aber als Handelndes kann er verdorben werden, wenn er eine schlimme Richtung nimmt.

Nachdem Goch auf solche Weise die Möglichkeit des Bösen, der Sünde, innerhalb des von Gott geschaffenen Guten, der Natur, nachgewiesen, geht er über [5]) zur Erklärung der wirklichen Entstehung des Bösen, und da er diese wesentlich auf den Willen des Geschöpfes zurückführt, so muß er mit der Definition des Willens beginnen. Der Wille, sagt er, ist diejenige Bewegung des Gemüthes, welche, ohne Zwang von außen, etwas von sich stößt oder anstrebt. Er ist entweder Vermögen [6]) oder Thätigkeit [7]), und als Thätigkeit im Verhältniß zum Guten entweder natürlicher, oder begnadigter [8]) oder verherrlichter [9]) Wille; der natürliche und begnadigte Wille ist dem Wechsel unterworfen, der verherrlichte über jeden Wechsel erhaben. Indem Gott den Menschen schuf aus einem Erdenkloß und ihm eine

1) malum bonum.
2) Anklang an die neuere speculative Logik.
3) Hiernach müßte Goch consequenter Weise entweder die Existenz des Teufels leugnen, oder auch diesem noch etwas Gutes zuerkennen: Gedanken, wovon wir jedoch sonst keine Spuren bei ihm finden.
4) Kap. 4.
5) Kap. 5.
6) potentia.
7) actus potentiae.
8) voluntas gratuita.
9) voluntas glorificata.

lebende Seele einhauchte [1]), gab er ihm in dieselbe zugleich einen guten Willen und fügte dazu auch noch die Hülfe der natürlichen Gnade, das natürliche Vermögen der Freiheit. Kraft dieser Freiheit konnte der Mensch stehen und das Gute der Natur bewahren, er konnte davon auch nicht abweichen, wenn er wollte. Aber dieses nicht abweichen Wollen vom Guten der Natur verlor der Mensch eben durch die Freiheit. Hätte er das nicht abweichen Wollen ebenso empfangen, wie das Können, so wäre er nicht gefallen. Die Hülfe der natürlichen Gnade aber, die Gott hinzufügte, war nur die reine, fehllose Willensfreiheit, die unverdorbene Geradheit [2]) des Willens, die Lauterkeit und Lebendigkeit aller Seelenkräfte. Das war der Natur nicht anerschaffen, sondern von Gott als besondere Gabe hinzugethan [3]), auf daß der Mensch, wenn er wollte, die Güter der Natur bewahren könne. Darum wurde der Mensch, als er sündigte, jener Gnadengüter beraubt und in der Natur seiner anerschaffenen Vermögen verwundet, nicht inwiefern sie Vermögen, sondern inwiefern sie thätig sind. Aus dem Uebel des Ungehorsams aber entsprangen zwei andere Uebel, die Unwissenheit über das, was der Mensch thun soll, und die Neigung zum Schädlichen, mit denen als Begleiter Irrthum und Schmerz einzogen, aus denen dann alles Elend der vernünftigen Natur hervorgeht.

Wenn Goch auf solche Weise ein von der ersten Sünde aus sich verbreitendes Verderben, eine Erbsünde, lehrt, und den Begriff der Erbsünde nicht bloß, wie die meisten Scholastiker, negativ bestimmt als Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern zugleich positiv als Verwundung der natürlichen Vermögen und als Neigung zum Bösen, so hält er doch zugleich den Begriff der Erlösungsfähigkeit auch im sündhaften Zustande fest, und zwar findet er den Grund dieser Erlösungsfähigkeit in der Freiheit. Die Freiheit, sagt Goch [4]), ist, wie die Kraft des menschlichen Willens, eine dreifache: die erste Freiheit, die zur Natur des Willens als Vermögen gehört, und die Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen begründet, ist das Nichtgezwungenseyn des Willens und findet sich gleichmäßig bei Guten und Bösen; die zweite ist die Freiheit von Sünde; sie besaß der Mensch vor dem Falle, durch die Sünde hat er sie verloren und kann sie jetzt nur durch die Gnade des Mittlers

1) Kap. 6.
2) rectitudo.
3) Das donum superadditum der Scholastiker und der katholischen Dogmatik.
4) Kap. 7. 8.

wieder erlangen; indeß, auch wiederhergestellt, wird sie nicht dieselbe, die sie vor dem Falle war; denn vor dem Falle war sie so, daß sie nicht zur Sünde reitzte, nach dem Falle ist sie nur so, daß die Sünde nicht herrscht, wiewohl die Begierde und Schwäche bleibt; das jedoch [und daran knüpft sich eben die Erlösung] liegt in der Natur des Willens, daß er durch die Sünde zwar verletzt, aber nicht vernichtet werden konnte, denn wenn alles Gute der Natur verloren und verdorben wäre, so wäre keine Herstellung möglich; die dritte, vollkommene, dem Zustande der Herrlichkeit entsprechende Freiheit endlich ist die Freiheit vom Elend, d. h. von Furcht, Schmerz und Irrthum, sowie von der Möglichkeit des Sündigens.

So entschieden nun Goch aus der ersten Sünde einen allgemeinen Zustand der Sündhaftigkeit ableitet, so läßt er doch wieder in jedem Einzelnen die wirkliche Sünde aus dem Zusammenwirken derselben Potenzen entstehen, aus deren verkehrter Stellung gegen einander auch die erste Sünde hervorging [1]). Wie bei den ersten Eltern drei Dinge zusammenkamen: die verführende Schlange, das Weib, das der Verführung folgte, und der Mann, der mehr dem Weibe, als der göttlichen Stimme gehorchte, so geschieht es noch täglich bei jedem Menschen, auch wenn er schon durch die Gnade wiederhergestellt ist. Diese drei Dinge sind: die Sinnlichkeit, der Schlange entsprechend, die niedere Vernunft, dem Weibe, die höhere, dem Manne; sie finden sich geistiger Weise in einem jeden von uns, so daß keiner erst eines äußern Feindes bedarf, sondern jeder in und von sich selbst etwas hat, wovon er angegriffen wird, wogegen zu kämpfen und das Paradies zu vertheidigen ist. Die sinnliche Bewegung, wenn der Reitz zur Sünde Eindruck gemacht hat, gibt es der niedern Vernunft, wie die Schlange dem Weibe, ein, daß sie den von der Sinnlichkeit empfangenen Reitz befriedige und das Angenehme desselben durch Erfahrung schmecke. Wenn dieß geschieht, so redet die Schlange das Weib an, und bleibt es dann beim sinnlichen Reitze stehen, so ist dieß eine sehr leichte und verzeihliche Sünde. Wenn ferner die niedere Vernunft, die sich in der Handhabung der irdischen Dinge bethätigt, den Reitz aufnimmt, so jedoch, daß sie nur in Gedanken sich daran ergötzt ohne den Entschluß des Vollbringens, so hat allein das Weib von der verbotenen Frucht genossen, nicht der Mann, durch dessen Autorität der Wille noch von der That zurückgehalten wird, und in diesem Falle kann es nach Umständen eine verzeihliche oder eine Todsünde seyn. Wenn

1) Kap. 9. 10.

aber endlich die höhere Vernunft dem von der niederen empfangenen Sündenreitze dergeſtalt beiſtimmt, daß ſie ſich zur wirklichen That entſchließt, dann hat das Weib dem Manne die verbotene Speiſe zu genießen gegeben, mag nun die That vollbracht werden oder nicht. Von der Beiſtimmung der Vernunft jedoch iſt in dieſen Fällen nicht die Rede [1]), inſofern ſie die erkennende Kraft [2]) der Seele, ſondern inſofern ſie nicht ein vom Willen geſchiedenes Vermögen der Seele iſt, vielmehr mit demſelben eine Natur der Seele conſtituirt. Denn die Seele, aus Gedächtniß, Vernunft und Wille beſtehend, iſt ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit [3]), und wie die Werke der ungeſchaffenen Trinität ungetheilt ſind, ſo ſind es auch die Werke der geſchaffenen, ſo daß von der Seele kein Act vollzogen werden kann, in welchem nicht jene drei zuſammenwirkten, das vergegenwärtigende Gedächtniß, die ordnende Vernunft und der wählende, entſcheidende Wille.

Aus allem Bisherigen geht dieß hervor [4]): da von Gott nur Gutes kommt, ſo kann die Urſache alles Böſen nur liegen in dem geſchaffenen Willen, ſey es der eines Engels oder eines Menſchen, welcher abfällt von der Gleichförmigkeit mit dem ungeſchaffenen göttlichen Willen; denn dem Willensacte des ſündigenden Geſchöpfes ging nichts voran, aus dem das Böſe entſprungen wäre, ſondern nur der gute Wille, den Gott in ihm ſchuf und ſo ausſtattete, daß das Geſchöpf, wenn es wollte, im Guten beharren konnte. Alſo hat das Schlimme der Sünde aus dem Guten, welches ohne innere zum Böſen treibende Urſache freiwillig abfiel, ſeinen Urſprung genommen. Darum wurden Engel und Menſch mit Recht von Gott geſtraft, aber der Engel mehr als der Menſch, weil jener gar nichts hatte, wodurch

1) Kap. 11.

2) virtus apprehensiva.

3) Kap. 13—18. Hier folgt eine weitere Ausführung des Satzes, daß der Menſch ein, obwohl nur analoges und nicht vollkommen entſprechendes, Bild, nicht allein Gottes im Allgemeinen, ſondern des dreieinigen Gottes und zwar nicht des Vaters, Sohnes oder Geiſtes im Einzelnen, ſondern der geſammten Trinität ſey. Dieſer auf auguſtiniſchen Grundlagen auch von den Scholaſtikern ausgeführte Satz kann uns hier als den Kreis des Reformatoriſchen nicht berührend, von ſpeculativer Seite weniger intereſſiren, aber die practiſche Folgerung iſt wichtig, die daraus gezogen wird. Es war nämlich vorzugsweiſe dieſe Auffaſſung des menſchlichen Weſens als creatürlichen Abbildes der Trinität, wodurch die Pſychologie Gochs, Johann Weſſels und anderer mittelalterlicher Theologen davor bewahrt wurde, die menſchlichen Kräfte und Thätigkeiten in ſolcher atomiſtiſchen Zerſplitterung zu denken, wie wir es häufig in der modernen Pſychologie und Anthropologie finden, und wodurch von vorne herein die Anerkennung der inneren, untrennbaren Einheit des menſchlichen Weſens feſtgeſtellt ward.

4) Kap. 19.

er zum Bösen bestimmt worden wäre, dieser aber, wenn auch nicht von innen, doch von außen durch Versuchung gereizt wurde. Wie nun die Natur des Menschen eine doppelte ist [1]), die leibliche und geistige, so gibt es auch ein doppeltes Uebel, und zwar hat, da die leibliche Natur Kraft und Leben von der geistigen empfängt, das Uebel der leiblichen Natur seinen Ursprung genommen von dem der geistigen. Durch den Abfall des Menschen von der Einheit mit dem göttlichen Willen wurde auch die Harmonie in den Kräften der leiblichen Natur aufgelöst, und es trat eine Schwäche [2]), die Begierde oder das Gesetz des Fleisches, ein. So ist die Erbsünde, der Zunder der Sünde, mit welchem alle in Begierde Erzeugte geboren werden, aus der wirklichen Sünde Adams hervorgegangen; aber bei den Nachkommen findet ein umgekehrtes Verhältniß statt, als bei dem Stammvater: in diesem entstand sie durch die wirkliche Sünde, bei jenen verbreitet sie sich durch die sinnliche Begierde von Eltern auf Kinder [und ist die Grundlage der wirklichen Sünde]; bei diesem ging sie vom Geist auf das Sinnliche, bei jenen geht sie vom Sinnlichen auf den Geist über, denn die Seele wird nicht fortgepflanzt, sondern dem schon organisirten Leibe eingepflanzt [3]), sie hat also die Ursache der Sünde nicht in sich, sondern wird davon befleckt vermittelst des Fleisches, durch welches die Sünde fortgeleitet wird.

Wenn nun das Resultat des Bisherigen kein anderes, als dieses ist: alles Böse kommt ursprünglich aus der Creatur, aus dem geschaffenen Willen — so ist dann hiervon die nothwendige Kehrseite der andere Satz: schon ursprünglich, besonders aber, wenn die Creatur erst sündhaft geworden, kommt ihr alles Gute nur von Gott, aus der göttlichen Gnade; aber da der Mensch selbst im Zustande der Sünde den Willen behält, als Freiheit vom Zwang, und da auch das Gute der Gnade nicht ein aufgenöthigtes, mechanisch mitgetheiltes seyn kann, so ist die Wiederherstellung des Sünders immer vermittelt durch die Freiheit. Dieß ist es hauptsächlich, was Goch im weiteren Verfolge seines Werkes [4]) ausführt, wo er von der erlösenden und heiligenden Gnade und deren Wirkungen handelt.

---

1) Kap. 20.
2) languor.
3) Goch ist, was wir hieraus ersehen, nicht, wie man es von seinem augustinischen Standpuncte erwarten könnte, Traducianer, sondern ganz entschieden Creatianer.
4) Buch II. Kap. 23—42.

Den Begriff der Gnade bestimmt Goch im Allgemeinen so [1]): sie ist diejenige Gabe Gottes, welche dem Menschen im Laufe seiner Entwickelung [2]) verliehen wird, um seinen Willen von den Banden der Begierde zu lösen und ihn zur Liebe der Gerechtigkeit zu entflammen, durch welche er ewiger Seligkeit würdig wird. Die verschiedenen Realdefinitionen der Gnade aber, das dieselbe sey der in Liebe thätige Glaube, oder die in die Herzen ausgegossene Liebe, oder die gute Beschaffenheit der Seele, die das Princip des Handelns wird, oder das mit der Freiheit zur Rechtfertigung Zusammenwirkende — führt Goch auf das zurück, was sich ihm als Resultat der biblischen, namentlich paulinischen, so wie der augustinischen Lehre zu ergeben scheint, nämlich: die Gnade ist diejenige Liebe, welche durch den heiligen Geist den Herzen der Gläubigen eingeflößt wird; denn wie die Liebe darin besteht, daß Gott sich und uns liebt und bewirkt, daß wir ihn und den Nächsten lieben, so besteht die Gnade in derselben Liebe, welche darum Gnade genannt wird, damit wir erkennen, sie sey von uns auf keine Weise verdient, sondern uns als freie Gabe von Gott gegeben. Die Gnade ist also nicht etwas Geschaffenes in der Seele, wie auch die Liebe nicht, sondern sie ist Gott selbst, der heilige Geist, der den Menschen würdigt, dessen Willen zu bewegen, daß er das Gute will und von der Begierde frei wird. Die erste Gnade ist die wirkende, durch welche Gott sich uns gnädig erweist und ihm angenehm macht; die zweite ist die mitwirkende, durch welche er den Willen unterstützt, daß derselbe das Gute erfolgreich wolle und vollbringe; so wirkt Gott alles in allem, indem er zuerst den guten Willen und dann das Handeln desselben wirkt. Wenn es nun bald heißt [3]), daß wir durch die Gnade, bald, daß wir durch den Glauben gerecht werden, so ist damit angedeutet, daß man nicht meinen soll, der Glaube an sich, der unlebendige Glaube [4]) sey rechtfertigend, sondern nur der in Liebe wirksame Glaube [5]). Denn die Gnade ist der Glaube, der in der Liebe Gestalt gewonnen hat. Es ist also klar, daß die Gnade Liebe ist, daß auch der Glaube nichts ist und nicht rechtfertiget ohne die Liebe.

Durch die Einwirkung der Gnade [6]) entsteht der begnadigte Wille [7]), welcher ist die übernatürliche Bewegung des

1) Kap. 23.
2) in via.
3) Kap. 25.
4) fides informis.
5) fides formata.
6) Kap. 26.
7) voluntas gratuita.

Gemüthes, frei von Zwang und Sünde das übernatürlich Gute zu wollen und zu wirken, die Freiheit des übernatürlich Guten, sofern sie von Gott geschenkt ist. Denn wie Gott dem menschlichen Willen bei der ersten Schöpfung die natürliche Kraft und Freiheit eingepflanzt hat, so theilt er dem Willen des Sünders bei der Rechtfertigung übernatürliche Freiheit und Kraft mit, vermöge deren sich derselbe nun, entbunden von den Fesseln der Begierde, frei entschließt zur Liebe und Uebung der Gerechtigkeit. Diese Freiheit der wiederhergestellten Natur ist zwar nicht, wie die erste im Stande der Reinheit, eine gänzliche Freiheit von der Sünde und dem Sündenreitze, sondern die Sünde ist noch im Fleische, nur ihre Herrschaft ist gebrochen und sie schadet dem in Christo Gestorbenen nicht, wie sie dem in Adam Geborenen schadete, ehe er in Christo wiedergeboren war; aber wenn von dieser Seite die ursprüngliche Freiheit eine reinere war, so ist dagegen die wiederhergestellte eine höhere; denn die Natur des Willens wird nicht bloß von den Fesseln der Begierde, in die sie durch die Sünde Adams verstrickt war, entbunden, sondern auch zur Freiheit der göttlichen Liebe, welche eine höhere Freiheit als die natürliche ist, erhoben; auch liebte der Mensch vermöge jener ersten Freiheit wesentlich nur sich selbst und das seiner Natur Entsprechende und Förderliche, vermöge dieser zweiten liebt er Gott mehr als sich selbst und ergibt sich in Liebe ganz dem göttlichen Willen. Gleicherweise [1]) bestand die Kraft des natürlichen Willens in der Freiheit von Nöthigung und in der Möglichkeit, nicht zu sündigen, die Kraft des begnadigten in der Fähigkeit, wenn auch nicht alle Sünde zu vermeiden, so doch sich zum Himmlischen und Ewigen zu erheben

Also in Summa [2]): es gibt zwei Principien des menschlichen Handelns in diesem Leben, Natur und Gnade. Die Natur ist das Princip der Handlungen, die aus der anerschaffenen Kraft des Menschen hervorgehen, aber an sich nicht zureichen, das ewige Leben zu erwerben. Die Gnade ist das Princip der Handlungen, die vermöge göttlich mitgetheilter übernatürlicher Kraft geschehen und wodurch der Mensch ewiges Leben erwirbt. Die Natur, auch wenn sie von der Gnade geheilt wird, geht darum nicht in Gnade über, sondern sie bleibt, auch über sich selbst erhoben, Natur, so wie der Stein, auch wenn er geworfen wird, seine natürlichen Qualitäten behält; die Natur empfängt Kraft aus der Höhe und wird von Gnade überkleidet, aber nicht in dieselbe verwandelt. Aber da der begnadigte Wille eine Gabe Gottes ist, so geht die

1) Kap. 28. 2) Kap. 31.

ganze Rechtfertigung und Verherrlichung des Menschen von der freien Gnade Gottes aus, ohne Mitwirkung des natürlichen Willensvermögens, außer daß der Wille der göttlichen Einwirkung zustimmt.

Auf diese Verhandlung über die Principien und Agentien des menschlichen Handelns läßt Goch eine Betrachtung über das Materielle desselben, den Gegensatz von Gut und Böse und die Möglichkeit eines dazwischen liegenden Indifferenten folgen [1]). Manche Lehrer hatten behauptet [2]): alle Acte des Willens, sowohl schlimme als gute hätten, so weit sie sind, ihren Grund in Gott, und seyen darum auch, so weit sie sind, gut; man müsse dabei nur unterscheiden zwischen dem Willensacte selbst und dem Sündhaften daran; auch der schlimme Willensact sey gut, als seyender, und schlimm nur wegen des ihm anhaftenden Fehlers. Andere hatten gelehrt: die Thätigkeit des schlimmen Willens sey, wie er selbst, immer Sünde, weil ohne Gott geschehen; das ohne Gott Geschehene sey nichts d. h. Sünde, nichts aber könne die Sünde genannt werden, nicht daß sie nicht eine böse Handlung wäre, die ja etwas ist, sondern weil sie den Menschen scheidet vom wahren Seyn und zum Bösen, also zum Nichtseyn, führt. Wieder andere hatten den Satz aufgestellt: alle Acte des Willens seyen indifferent und an sich weder gut noch böse, sie würden das eine oder andere nur vermöge ihrer Ursache, ihrer Absicht und ihres Zieles. Alle diese Behauptungen verwerfend, glaubt Goch, auf die Schrift zurückgehend, der Sache folgende Fassung geben zu müssen [3]): Es gibt Willensacte, die so gut sind, daß sie nie schlimm seyn können, wie die Handlungen der Liebe, denn eine Handlung der Liebe ist stets gut. Es gibt andere, die immer schlimm sind und nie gut seyn können, wie die Handlungen der Begierde, obwohl hier verschiedene Grade anzuerkennen sind. Es gibt solche, die zugleich gut und schlimm sind, je nach ihrer Beziehung, wie die Handlungen, die zugleich Sünden und Strafen für die Sünde sind, denn diese sind, sofern sie als Sünden von Menschen kommen, schlimm, sofern als Strafe von Gott, gut. Endlich gibt es solche, die weder gut noch schlimm sind, sondern ihre Güte oder Verwerflichkeit empfangen von ihrer Ursache und Intention, und das sind die indifferenten Handlungen; indifferent aber werden nicht bloß rein natürliche Functionen genannt, wie Essen, Trinken, Ruhen, sondern auch solche, die nicht

1) Kap. 32—42.
2) Kap. 32.
3) Kap. 33.

so gut sind, daß sie nicht könnten durch schlimme Absicht verdorben, oder so schlimm, daß sie nicht könnten durch gute Absicht zum Guten gewendet werden, wie einen Hungernden speisen, einen Ungelehrten lehren u. s. f. Dabei ist aber immer die Rede von vollkommener Güte, die etwas Verdienstliches hat, nicht von natürlicher, die nur Aeußerung der Natur ohne Beziehung auf Gott ist. Auch schlechte Menschen thun bisweilen etwas Gutes [1]), wie Arme kleiden, den Gottesdienst besuchen und dergleichen, aber weil es nicht in guter Intention, ohne Glauben und Liebe geschieht, so ist es doch nicht gut, denn ohne Liebe ist alle Tugend nichtig, und nur der thut den Willen Gottes, der ihn in innerer Uebereinstimmung übt. Es gibt aber vornehmlich drei Arten guter Werke, die ihren Werth nicht in sich selbst haben, sondern aus der Intention und dem Zweck empfangen [2]): das sind erstlich die Werke des Gottesdienstes, wie Gebet, Kirchenbesuch, Darbringung von Gelübden; sodann diejenigen, die der Mensch um seiner eigenen Entsündigung und Heiligung willen verrichtet, wie Enthaltung, Fasten, freiwillige Armuth; endlich diejenigen, die sich auf das Beste des Nächsten beziehen, wie Almosengeben, Beschützung der Unterdrückten, Speisung der Hungrigen. Wird dieß alles wirklich auf Gott bezogen und geschieht es aus Liebe, so ist es gut; dient es dagegen einem zeitlichen oder irdischen Zweck, wird es aus Heuchelei und zum Schein geübt, so ist es schlecht und verwerflich. Indeß, wenn nur die Grundbeziehung, der letzte Zweck der menschlichen Handlung auf Gott und die Gemeinschaft mit ihm, dem höchsten, allein beseligenden Gute, geht, dann können die Handlungen auch noch andere untergeordnete Zwecke haben, das macht sie nicht verwerflich und mindert ihre Güte nicht [3]), sobald diese Zwecke nur wirklich jenem obersten Zwecke untergeordnet sind.

Wenn Goch bei dieser Auseinandersetzung vor allem die Absicht hat, die herrschende Ueberschätzung der kirchlichen Handlungen, der Ascese und der wohlthätigen Werke auf ihr wahres Maaß zurückzuführen und ein tieferes, alle Werkheiligkeit abwehrendes, christliches Urtheil darüber zu begründen, wie er denn in den Conclusionen, die er noch folgen läßt [4]), namentlich hervorhebt, daß das Eintreten und die Aufnahme in ein Kloster je nach der Intention gut oder schlimm, ja selbst Simonie und Häresie

1) Kap. 37.
2) Kap. 39.
3) Kap. 41.
4) Kap. 42. Conclus. 1—9.

seyn könne[1]): so schließt er nun im dritten Buche die Betrachtung über einen verwandten Gegenstand, über das Verdienst der menschlichen Handlungen in gleicher polemischer Tendenz an. Hier besonders hat er den Pelagianismus der scholastischen Theologie und namentlich des Thomas und seiner Schule im Auge, und, indem er diesen scharf bestreitet, ergibt sich ihm zugleich die Gelegenheit, im Zusammenhange mit dem Bisherigen über den beziehungsreichen Mittelpunct des Christenthums, die Lehre von der Erlösung durch Christum zu handeln.

Goch geht auch hier von der Darstellung und Bekämpfung der falschen Lehre aus, um ihr dann die richtige, kanonische, desto lichtvoller entgegenzusetzen. Er sagt[2]): viele Theologen — offenbar meint er die Thomisten — behaupten, das Verdienst sey eine menschliche Handlung oder Anstrengung, welcher nach dem Rechte der Gerechtigkeit Lohn gebührt; sie unterscheiden dabei wieder zwischen dem Verdienste der Würdigkeit, der Angemessenheit und der Mitwürdigkeit[3]), und schreiben das erste einer ausgezeichneten Handlung der Tugend zu, die mit großem Eifer der Liebe vollbracht wird, das zweite einer Tugendhandlung, die freiwillig, aber mit minderem Eifer der Liebe vollbracht wird, das dritte einer Handlung der Freiheit, die durch Liebe hervorgerufen ist und das ewige Leben verdient, in wiefern die göttliche Gerechtigkeit zwischen Verdienst und Lohn ein gleichmäßiges Verhältniß herstellt[4]). Diese Lehre enthält vieles Widersprechende gegen die kanonische Wahrheit. Der erste Irrthum derselben erinnert an die pelagianische Häresis. Denn nachdem alle übrigen Häresien wegen ihrer Verkehrtheit ausgerottet worden, hat sich doch die pelagianische, weil sie sich besonders auf das Practische bezieht und die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem hier am schwierigsten ist, bei verschiedenen Lehrern erhalten und wie ein Krebs um sich gegriffen. Wenn nun diese Häresie das Verdienst der ewigen Seligkeit ganz aus dem natürlichen Vermögen des Willens ableitet und der Gnade nichts übrig läßt, so behaupten zwar die modernen Lehrer [semipelagianisch], die Gnade Gottes sey zum Verdienst auch nothwendig; aber sie irren darin, daß sie das Verdienst nicht der göttlichen

1) Conclus. 9.
2) Buch III. Kap. 1.
3) meritum digni, congrui, condigni.
4) Die thomistische Lehre vom Verdienste findet sich vorzugsweise entwickelt in des heiligen Thomas Summa, Prima Secundae, Quaest. CXIV.

Gnade allein zuschreiben, sondern behaupten, der menschliche Wille und die göttliche Gnade bewirkten zusammen das Verdienst. Diese Lehre, zu deren Abwehr der Apostel Paulus fast alle seine Briefe, namentlich den Römerbrief, schrieb und von der nur zu verwundern ist, daß ihr Männer von solcher Frömmigkeit und Auszeichnung beitreten konnten, wie der heilige Thomas, beruht wesentlich auf vier Irrthümern. Der erste Irrthum dieser Meinung ist, daß sie sagt [1]): der natürliche Wille des Menschen wirke mit der Gnade Gottes zur Rechtfertigung des Menschen. Dagegen erhebt sich unwidersprechlich die Autorität des Apostel Paulus, welcher lehrt, daß wir umsonst gerechtfertigt werden durch die göttliche Gnade: welche Gott vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen und, welche er berufen hat, die rechtfertigt und verherrlicht er auch. Er rechtfertigt sie allerdings mit Zustimmung ihres Willens, damit niemand glaube, der Mensch könne wider seinen Willen gerechtfertigt werden; aber die Gnade kommt dem Menschen zuvor, damit er wolle, und folgt, damit er nicht vergeblich wolle. Der zweite Irrthum, der aus dem ersten folgt, ist [2]): das Verdienst sey eine Handlung, welcher aus Recht der Gerechtigkeit Lohn gebühre: dieser Irrthum, gegen den ebenfalls der Apostel Paulus auftritt, setzt voraus, daß der eigene Act des Willens, der an sich betrachtet ein Act der Natur ist, Gott zum Schuldner des Menschen machen könne; allein ein bloßer Act der Natur kann nie die ewige Seligkeit verdienen, die etwas Uebernatürliches ist, sondern dieß vermag allein die Gnade des heiligen Geistes; es gibt nichts Gutes ohne das höchste Gut; wo die Anerkennung der ewigen Wahrheit fehlt, da ist die Tugend falsch, auch bei den besten Sitten. Der dritte Irrthum ist [3]), daß das Verdienst einen gewissen Zuwachs erhalte aus der Beschaffenheit des guten Werkes, weßhalb der heilige Thomas sagt: es sey verdienstlicher, ein gutes Werk mit Gelübde als ohne Gelübde zu verrichten, und eine Art des guten Werkes sey besser, daher auch verdienstlicher, als die andere. Dieß ist geradezu falsch, weil ein guter Act keine verdienstliche Güte aus sich selbst hat, sondern dieselbe nur empfängt von dem begnadigten Willen und der Intention. Ein Gelübde kann andere Handlungen auch nicht verdienstlicher machen, weil es für sich selbst nicht verdienstlich ist, es sey denn, daß es aus begnadigtem Willen komme und auf Gott als höch-

1) Kap. 2.
2) Kap. 3.
3) Kap. 4.

ſtes Ziel hinſtrebe, dann kommt aber das Verdienſt nicht aus dem Gelübde, ſondern aus dem begnadigten Willen. Daß aber nicht eine Art des guten Werkes edler ſey als die andere, vielmehr alle wahren Tugenden unter ſich gleich, ergibt ſich aus der Einheit der bewirkenden Urſache, welche iſt die göttliche Gnadenfülle, die nicht eine Tugend ohne die andere gibt; aus der Einheit des geſtaltenden Princips [1]), der Liebe, die entweder alle Tugenden bildet oder keine; aus der inneren Harmonie der Tugenden ſelbſt, und aus der Einheit der Wirkung, die beſonders anſchaulich iſt an den theologiſchen Tugenden, denn ſo viel einer glaubt, hofft er auch, und ſo viel er hofft, liebt er auch und umgekehrt. Der vierte Irrthum endlich iſt [2]), daß eine mit Liebe geübte Handlung [3]) eine ſolche ſey, die in Proportion ſtehe zur ewigen Seligkeit nach dem Rechte der Gerechtigkeit. Dieß widerlegt die Schrift an vielen Orten, namentlich der Apoſtel Paulus Röm. 4. und die Parabel Chriſti Luc. 17. Der Menſch kann ſich durch ſeine Handlungen, wie ſie auch vollzogen ſeyn mögen, kein Verdienſt erwerben, denn er iſt ſchon ohnedieß alles, was er thun kann, Gott ſchuldig. — Daher ſtützt ſich die Kirche, die auf den Glauben an Chriſtum gegründet iſt, auf die Verdienſte Chriſti und glaubt und hofft von dieſen allein Seligkeit. Denn Er hat uns Befreiung, Rechtfertigung und Verherrlichung erworben, damit in allem Gott geprieſen werde. Das iſt der wahre Glaube, durch den wir Chriſto einverleibt werden, daß wir glauben, unſer ganzes Heil beruhe auf ſeinen Verdienſten.

Dieß leitet nun Goch zur poſitiven Entwickelung hinüber, in welcher er, den vier Irrthümern vier Wahrheiten entgegenſetzend, alles auf das Verdienſt des Erlöſers zurückführt und die erlöſende Thätigkeit Chriſti genauer beſchreibt [4]). Goch geht von einer, nach ſeiner Ueberzeugung richtigeren, Beſtimmung des Begriffs Verdienſt aus [5]), daß nämlich daſſelbe ſey eine Handlung des begnadigten Willens in guter Intention auf Gott gerichtet und von Gott angenommen, welcher aus der Fülle göttlicher Liebe und Erbarmung der Lohn ewiger Seligkeit gegeben wird. Zum Weſen einer ſolchen verdienſtlichen Handlung aber fordert er viererlei: erſtlich, daß ſie ſey ein Act des begnadigten Willens zum Unterſchied vom natürlichen Willen; zweitens, daß dieſer Act in rechter Intention auf Gott gerichtet

1) formae informantis.
2) Kap. 6.
3) actus charitate informatus.
4) Kap. 7—13.
5) Kap. 7.

sey; drittens, daß er von Gott als verdienstlich angenommen werde; viertens, daß es ein Act der Tugend sey, der zur ewigen Seligkeit fähig macht. Dieß alles findet Goch auf eine reine, vollständige, ursprüngliche Weise nur bei Christo, und so läßt er alles Verdienst und alle Seligkeit durch ihn, den Erlöser, vermittelt seyn. Die weitere Ausführung aber gibt er in vier Sätzen oder Wahrheiten folgendergestalt:

Erste Wahrheit[1]): Verdienst kann niemand erwerben, außer wer durchaus frei und in anderer Beziehung nicht verpflichtet und gebunden[2]) ist; das ist aber keiner unter allen Menschen, außer demjenigen, der so Mensch ist, daß er zugleich von Natur Gott ist. Dieser, unter allen Sterblichen der allein Freie, hat sich für uns zum Opfer gebracht und durch ihn hat Gott, der in ihm war, die Welt mit sich versöhnt. So macht uns zu Erben des Himmelreiches nicht das Verdienst unserer Werke, sondern die geistliche Geburt aus Gott, die Christus uns mit seinem Tode verdient hat; die Gnade Christi, aus deren Fülle wir alle schöpfen, ist allein die Ursache unserer Verdienste. Die Art unserer Erlösung aber[3]) schildert der Apostel im 5ten Kapitel des Römerbriefes: wie durch den Ungehorsam Eines Menschen viele Sünder, so sind durch den Gehorsam Eines viele gerecht geworden. Die Sünde Adams verbreitete sich auf die Nachkommen durch Fortpflanzung und Nachahmung. Aehnlich auch das Verdienst Christi. Der Fortpflanzung des sinnlichen Reizes durch die leibliche Geburt entspricht die Fortpflanzung des heiligen Willens Christi durch die geistliche Geburt aus Gott, und der Nachahmung der ersten Sünde bei allen Nachkommen Adams entspricht die Nachahmung der unendlichen Liebe Christi bei den Erwählten. Die durch Christum gestiftete Versöhnung ist nicht so aufzufassen, als ob zwischen Gott und den Menschen eine Feindschaft bestanden hätte, wie zwischen feindlichen Menschen, bei deren Versöhnung nothwendig ist, daß die Freundschaft eines jeden gegen den andern wieder hergestellt werde. Sondern es ist ein Gegensatz, wie zwischen Gerechtigkeit und Sünde. Hier ist nur Haß auf Seiten der Sünde. Sobald aber die Sünde aufgehoben ist, hört auch die Feindschaft auf. Christus hat uns also Gott versöhnt, nicht wie der Feind dem Feinde, sondern so, daß, indem durch den Tod Christi unsre Sünde getilgt wird, durch die wir Feindschaft gegen Gott bewie-

1) Kap. 8.
2) obligatus.
3) Kap. 9.

sen, wir nun anfangen ihn zu lieben, ihn, der seine Liebe nie von uns abzog, sondern uns liebte von Erschaffung der Welt und auch zu der Zeit, da wir seine Feinde waren. In diesem Sinne bewährt uns Gott seine Liebe durch den Tod seines Sohnes, auf daß wir, ein solches Unterpfand der göttlichen Liebe besitzend, unserer Seits auch entzündet würden zur Liebe gegen Gott; auf diese Art geht das Verdienst Christi auf uns über durch Aneignung und Nachahmung seiner Liebe, wir werden von Sünde und Teufel frei und zu Söhnen Gottes angenommen.

Zweite Wahrheit[1]: Keiner kann bei Gott aus Recht der Gerechtigkeit Verdienst erwerben, als wer solche Liebe hat, daß er alle Gerechtigkeit erfüllt [ein Sündlos-Heiliger]. Ein solcher aber ist unter den Menschen nicht, noch war und wird einer seyn, außer jenem Einen, der so Mensch war, daß er zugleich von Natur Gott ist; außer ihm kann also keiner Verdienst erwerben durch Recht der Gerechtigkeit. Zur Erfüllung aller Gerechtigkeit gehört erstlich, daß der Mensch von keiner Begierde oder Lust d. h. von keinem sündlichen Reitze bewegt werde; zweitens, daß er alle Liebe übe, d. h. Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst liebe. Hierzu wird eine entsprechende Kraft des Willens erfordert, und dieß setzt wieder voraus, daß uns nichts von dem, was zur Gerechtigkeit gehört, unbekannt ist und daß uns das so Erkannte mit einer Lust erfüllt, welche alles Entgegenstehende überwindet. So verlangt also die Erfüllung aller Gerechtigkeit wesentlich zweierlei: 1) eine vollkommene Erkenntniß Gottes, durch welche erleuchtet der Mensch alles das weiß, was zur vollen Gerechtigkeit gehört, denn häufig, auch wenn wir den Willen Gottes üben wollen, thun wir doch aus Unkenntniß das ihm Mißfällige, und wenn, je größer die Erkenntniß, um so größer auch die Liebe ist, so wird umgekehrt, was an der Erkenntniß mangelt, auch an der Liebe mangeln, und, was an der Liebe, auch an der Uebung der Gerechtigkeit; denn es kann etwas gekannt und geglaubt werden und doch nicht geliebt, aber geliebt wird nichts, was nicht gekannt und geglaubt wird[2]; 2) eine vollkommene Liebe der Gerechtigkeit, vermöge deren das vollständig erkannte Gute so das Gemüth ergötzt, daß diese Lust alle Hemmungen besiegt. Hieraus ergibt sich, daß keiner alle Gerechtigkeit erfüllen kann, als ein solcher, der zugleich auf Erden wandlet und eine vollkommene Anschauung Gottes hat[3], wie

1) Kap. 10.
2) Kap. 11.
3) nisi fuerit simul viator et comprehensor.

Christus. Denn, wiewohl es Gott nach seiner absoluten Macht nicht unmöglich ist, einem reinen Menschen alle zur Erfüllung voller Gerechtigkeit erforderliche Kraft zu geben, so sagt doch die Schrift von keinem, daß es bei ihm geschehen sey oder geschehen werde, außer von Christo; denn vieles könnte geschehen, was doch nie geschehen ist oder geschehen wird. Auch die apostolische Vollkommenheit gibt sich nicht für rein von der Sünde. Und wenn die apostolische Vollkommenheit so beschaffen ist, was ist dann von aller übrigen zu denken! Gestehen doch auch die erleuchtetsten Väter und Fürsten der Kirche, daß jeder, der da sage, es sey keine Sünde in ihm, sich selbst täusche, daß es keinen gebe, der nicht sündige und der Vergebung bedürfe.

Dritte Wahrheit[1]): Keiner kann Verdienst erwerben durch Recht der Gerechtigkeit, dem es nicht vom Vater gegeben ist; es ist aber nach der Schrift keinem gegeben außer Christo. Der erste Theil ist richtig: weil das Verdienst nicht beruht auf menschlichem Wirken, sondern auf göttlicher Annahme, Gott aber nichts angenehm ist, außer das von ihm Gewollte, denn der göttliche Wille ist Regel und Maaß alles Guten; der zweite Theil: weil, wenn Einer gewesen wäre, dem Gott solches gegeben hätte, es Johannes der Täufer gewesen wäre, nach dem Zeugnisse der Schrift der Größte unter den vom Weibe Geborenen; aber auch ihm ward es nicht gegeben, was daraus hervorgeht, daß ihm nicht verliehen war, im vollen Lichte der Herrlichkeit zu wandeln, sondern nur im Glauben.

Vierte Wahrheit[2]): Keiner wird den Lohn ewiger Seligkeit empfangen, der nicht verdienstliche Tugendwerke gethan, wenn er Vermögen und Gelegenheit hatte. Dennoch aber kann keiner, welche Vollkommenheit er auch besitzen mag, durch seine Werke ewige Seligkeit verdienen, sondern allen Tugendwerken wird dieselbe nur zu Theil aus der Fülle göttlicher Gnade. Der Beweis dafür liegt sowohl in vielen Stellen der Schrift, als in folgendem: dazu, daß jemand ewige Seligkeit verdiene, gehört, daß zwischen seinen verdienstlichen Werken und dem Lohne ein vollkommen gleiches Verhältniß statt finde; dieß findet aber zwischen menschlichen Werken und ewiger Seligkeit nicht statt, theils weil die irdische Liebe der himmlischen nicht gleich ist, theils weil es unter den Menschen auf Erden keinen Gerechten gibt, der Gutes thäte und nicht sündigte. Darum ist nothwendig, daß alle außer Christo auf dem Wege der Gnade Heil und Seligkeit erlangen.

1) Kap. 12. 2) Kap. 13.

An die Lehre von der Erlösung durch Christum schloß sich ganz natürlich die Entwickelung dessen an, was der Erlöste in Beziehung auf Gott, die Menschen und sich selbst zu thun habe, also die Darstellung des Evangeliums als sittlichen Gesetzes. Hiervon handelt Goch in dem nur theilweise vorhandenen vierten Buche seines Werkes. Dieses Buch bezieht sich zwar seiner Ueberschrift zufolge vornehmlich auf das Gelübde und dessen Wirkungen und Bedingungen, allein der Hauptinhalt des uns noch Vorliegenden ist eine Exposition über das Wesen des evangelischen Gesetzes und da wir Gelegenheit haben werden, Gochs Ansichten vom Gelübde an einer andern Stelle kennen zu lernen, so heben wir hier nur jenes Allgemeine hervor. Goch geht davon aus, daß das Gelübde im neuen Testament und bei der Stiftung der Kirche nicht vorkomme[1]), er zeigt aber auch, daß es nicht vorkommen könne vermöge der Natur des evangelischen Gesetzes[2]). Dieses Gesetz nämlich ist ein Gesetz der Freiheit und hiermit zugleich der Liebe; dadurch wird jede Art von Nöthigung, wie sie das Gelübde mit sich bringt, ausgeschlossen, denn sonst wäre Widersprechendes in Einem Gesetze vereinigt. Es ist ferner ein Gesetz des Herzens d. h. der inneren Willensbestimmung[3]) und dadurch unterscheidet es sich besonders vom mosaischen, welches ein Gesetz der Werke d. h. der Willensnöthigung[4]) war; denn der neue Bund, nicht, wie der alte, bloß dem Hause Israels, sondern allen gegeben, die im Glauben Abrahams Söhne sind, und bestimmt, den alten, nachdem seine Zeit abgelaufen, zu ergänzen, ist nicht äußerlich auf steinerne Tafeln, sondern innerlich auf Tafeln des Herzens geschrieben, nicht um zu schrecken und das Fleisch zu zügeln, sondern um den Geist zu erleuchten und die Creatur durch das freie Band der Liebe mit ihrem Schöpfer zu einigen, der selbst als die Liebe erkannt wird; und wenn auch das neue Gesetz schriftlich aufgezeichnet ist in den Werken der Evangelisten und Apostel, so erhält doch auch dieses Geschriebene, welches für sich genommen tödtender Buchstabe ist, seine wahre Bedeutung nur durch die Beziehung auf die durch den Geist Gottes in unser Herz ausgegossene Liebe d. h. auf dasjenige Gesetz, welches weder geschrieben noch überhaupt schreibbar ist[5]). Es ist endlich der wesent-

1) Buch IV. Kap. 1.
2) Kap. 3.
3) deliberativae voluntatis.
4) voluntatis servitiae.
5) Kap. 5.

liche Zweck des evangelischen Gesetzes[1]), den Menschen frei zu machen von aller Dienstbarkeit und Nöthigung und ihn zur vollesten Freiheit der Kinder Gottes zu erheben, und darum fordert es von dem Menschen nichts, als daß er mit wahrer und heiliger Liebe Gott und seinen Nächsten liebe, denn dieses Eine, alles andre in sich Fassende, ist es auch, was den Menschen von jedem Zwange löset und zur Herrlichkeit der Kinder Gottes führt.

Dieß sind die positiven Lehren Gochs. Gewiß, wer die Reformation nicht bloß nach gangbaren Phrasen von Vertreibung der Finsterniß und Herstellung des Lichtes, sondern nach ihrer wirklichen Gestalt und ihrem geschichtlichen Inhalte kennt, den brauchen wir auf das Reformatorische in diesen Lehren kaum aufmerksam zu machen. Tritt auch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben noch nicht in dem Maaße als alles beherrschender Mittelpunct hervor, wie bei den Reformatoren, so fehlt doch sonst nichts von dem, was die reformatorische Richtung eigenthümlich characterisirt. Da ist die nämliche Bekämpfung des scholastischen Philosophismus und aller menschlichen Autorität vom Grunde eines lebensvolleren, aus gesunderer Exegese gebornen Schriftglaubens aus, die nämliche Hervorhebung der practischen Heilslehren im Gegensatz gegen die überwiegend theoretischen und speculativen Interessen der herrschenden Theologie, die nämliche Innerlichkeit in der ganzen Behandlung des Christenthums gegenüber dem gesetzlichen Standpuncte der mittelalterlichen Kirche und hiermit zusammenhängend die nämliche Würdigung des Sittlichen nicht nach der äußeren That, sondern nach dem Princip und der Gesinnung und die nämliche Polemik gegen Ueberschätzung der kirchlichen Werke und der äußerlichen Tugendübungen, wie wir dieß bei den größten Theologen des 16ten Jahrhunderts finden. Auch fehlt nicht im Einzelnen der Lehrentwickelung jenes tiefe Bewußtseyn der menschlichen Sündhaftigkeit, jene strenge Ausscheidung alles menschlichen Verdienstes, jene fromme Anerkennung und Verherrlichung der durch Christum vermittelten göttlichen Gnade als der einzigen Quelle alles wahrhaft Guten, Heilbringenden und Beseligenden, jene entschiedene Ueberzeugung, daß die Natur nicht durch die Natur geheilt werde, sondern daß ein Uebernatürliches eintreten müsse, um sie von der Unnatur der Sünde zu lösen und gründlich gut zu machen — lauter Dinge, welche besonders den Standpunct

1) Kap. 6.

Luthers bezeichnen; ſo wie jene tiefeindringende und bedeutſame Unterſcheidung zwiſchen Geſetz und Evangelium, zwiſchen dem Dienſte der Werke, den jenes fordert, und dem Geiſte der Liebe und der Freiheit, den dieſes bringt, welche einen der Angelpuncte in den dogmatiſchen Entwickelungen Melanchthons bildet. Kurz die poſitiven Grundlagen des Reformatoriſchen ſind da; und wo dieſe vorhanden ſind, können wir nicht anders erwarten, als daß auch die Oppoſition, zu der wir nun übergehen, eine vielfach verwandte ſeyn werde.

Dritter Theil.

Goch in der Opposition gegen die falschen Geistesrichtungen seiner Zeit. Der Tractat über die vier Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes.

Bei der Polemik Gochs ist vor allem das Merkwürdigste dieses, daß er nicht sowohl, wie die Früheren und wie selbst noch manche Gleichzeitige und später Lebende, Einzelnes und Aeußerliches, sondern, wie dieß seiner tieferen Natur entsprach, das Ganze und Innerlichste des kirchlichen Lebens ins Auge faßt. Wikliffe hatte das Bettelmönchthum, die Ueberschreitungen der Hierarchie, die Entstellungen in der Lehre von den Sacramenten bestritten; Huß hatte der verderbten Hierarchie und Geistlichkeit in der Idee der wahren Kirche, des wahren Bisthums und Priesterthums einen beschämenden Spiegel vorgehalten; Johann von Wesel erhob sich auch vornehmlich gegen die Verderbnisse des Clerus und zugleich gegen die Mißbräuche des Ablasses; Savonarola griff in prophetischer Feuerrede die sittliche Versunkenheit aller Stände unter dem Volk und den Großen, in Staat und Kirche an, und Erasmus ergoß die Lauge seines Witzes über alle Dummheit und Thorheit, über jeden Aberglauben und Mißbrauch der Zeit: aber so auf den allem Verderben zu Grunde liegenden Gesammtgeist der Kirche, auf die Wurzeln, aus denen die unchristlichen oder widerchristlichen Richtungen hervorgegangen waren, und auf die scharfe Bezeichnung dieser Grundrichtungen ging keiner ein, wie der stille, ruhige, innerliche Goch. Auch in der Opposition war er mehr contemplativ, als activ, aber darum nur um so eindringender und tiefer.

Wir haben hiervon ein merkwürdiges Denkmal in der Schrift von den vier Irrthümern in Betreff des evangelischen

Gesetzes[1]). In ähnlicher Weise nämlich, wie ein neuerer hochberühmter Kirchenlehrer vier natürliche Ketzereien am Christenthum annimmt[2]), so erkennt Goch vier Grundirrthümer an, die von jeher dem Christenthum verderblich gewesen, besonders aber zu seiner Zeit zerstörend in der Kirche wirkten. Die Oeconomie der Abhandlung aber, in welcher Goch dieß ausführt, ist folgende. Sie ist belebt durch die dialogische Form und zwar bewegt sich das Gespräch zwischen dem Geiste, als dem höheren Princip, welches Belehrung ertheilt, und der Seele als dem niedrigeren, welches Belehrung empfängt. Das Christenthum wird dabei aufgefaßt als Gesetz: dieß ist nun zwar einerseits bedingt durch die Unterscheidung zwischen dem Christenthum als freiem evangelischem Gebote und der falschen äußerlichen Gesetzlichkeit, wie sie in der Kirche herrschend geworden war, aber zugleich hängt es zusammen mit dem ganzen Standpuncte des Mittelalters, welcher darin bestand, das Christenthum wieder als beschränkendes, drohendes, strafendes und erziehendes Gesetz aufzufassen und zu behandeln, das alttestamentliche Element, in dem das Christenthum geschichtlich wurzelte, wieder zum herrschenden zu machen, und aus diesem Geiste eine Priesterherrschaft, ein gesetzliches Kirchenwesen, ja selbst eine Theologie hervorgehen zu lassen, welche bei der scheinbaren Freiheit ihrer Dialectik doch im Wesentlichen einen äußerlich überlieferten und positiven, einen gesetzlichen Character hatte. Trotz dieser Auffassung des Christenthums unter dem Gesichtspuncte des Gesetzes sehen wir indeß unsern Goch in das innerste Wesen und Heiligthum der christlichen Freiheit eindringen, und eben dadurch die Reformation vorbereiten, welche die Bestimmung hatte, dieses Heiligthum nicht bloß eines christlichen Gesetzes, sondern des Evangeliums den mündig gewordenen Völkern wieder aufzuschließen.

In der Einleitung[3]) gibt Goch die Veranlassung zu seiner Schrift an, indem er dieselbe an befreundete Personen richtet, welche ihm brieflich mitgetheilt hatten, manche Verderber der heiligen Schrift gingen in ihrer Verkehrtheit fort bis zu der Behauptung, „die Freiheit des evangelischen Gesetzes sey vom

1) Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis — abgedruckt in *Walch* Moniment. med. aev. Vol. I. fasc. 4. p. 73—239. Die Ueberschrift de quatuor erroribus ist vielleicht veranlaßt durch die bekannte Schrift des Walter von St. Victor contra quatuor labyrinthos Galliae, oder enthält wenigstens eine leise Anspielung darauf.

2) Schleiermacher in seiner Glaubenslehre Th. I. S. 137. §. 22. Die Ketzereien sind die doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

3) Dialog. p. 75—79.

Anfange der Kirche unter der Gebundenheit des Gelübdes beschlossen und dadurch beschränkt gewesen und keiner vermöge dasselbe vollkommen zu beobachten ohne diese Gebundenheit." Diesen Irrthum, welcher, obwohl längst begraben, jetzt wieder sein giftiges Haupt erhebe, aus der Schrift zu widerlegen, war Goch von den Brüdern aufgefordert. Auf dieses Ansinnen eingehend, verwahrt er sich, nichts gegen die Bestimmung der Kirche oder zum Nachtheile der Wahrheit aussprechen, sondern nur einfach nach bestem Wissen und Gewissen die Brüder belehren zu wollen, und um dieß auf sicherem Wege thun zu können, hat er sich vorgenommen, „bloß aus der Quelle der kanonischen Schrift zu schöpfen, deren Autorität allein unwidersprechlich sey." Hierbei möge dann auch niemand tadeln, wenn ein Widerspruch hervortrete mit einzelnen Aussprüchen der Väter, denn in solchem Fall verspricht er mit klaren Gründen darzuthun, „daß sie entweder in der Auslegung der heiligen Schrift geirrt, oder sich nicht zureichend ausgedrückt haben." Was sich aber auf diese Weise als wahr ausweise, dem müsse man Beifall geben, „denn", sagt Goch, „nicht darum ist eines Mannes Wort oder Schrift authentisch, weil derjenige groß und geehrt ist, der es sagt, sondern weil das wahr ist, was er sagt. Denn allein die Wahrheit ist es, die sich überall wirksam und unbesiegt zeigt und die allen Sprechenden erst Autorität verleiht; darum sehe ich mich genöthigt, in manchen Fällen nicht dabei stehen zu bleiben, der Spur der vorangehenden Väter zu folgen, sondern entweder die Mitte zu halten zwischen den Streitenden, oder mit bessern Gründen ihren Aussprüchen entgegen zu treten. Das mag vielleicht nicht allen angenehm seyn, aber niemand darf verachten, was aus Liebe zur Wahrheit geschieht."

Beim Beginn des Dialoges [1]) spricht zuerst die Seele den Gedanken aus, daß ihr sowohl aus ihrer Schöpfung, als aus ihrer Erlösung unzweifelhaft einleuchte, sie sey zu etwas Großem bestimmt, und verbindet damit den Wunsch, den Weg und die Art zu kennen, wie sie am sichersten ihre erhabene Bestimmung zu erreichen vermöge. Der Geist erwiedert bestätigend, es sey allerdings ein großes, ja das höchste Gut, für das sie geschaffen, aber in der Anordnung des Schöpfers offenbare sich ebenso seine Weisheit, wie seine Güte. Er habe nämlich die Seele, obwohl empfänglich für das höchste, ungeschaffene Gut, dennoch mit dem irdischen Stoffe vereinigt, und sie so mit dem höchsten und mit dem Niedrigsten in Verbindung gesetzt, um ihr

1) Dialog. p. 79—82.

anzudeuten, sie müsse stets ihres Ursprunges eingedenk seyn, damit ihr die Wohlthaten des Schöpfers um so kostbarer erschienen, je mehr sie ihre eigene Niedrigkeit erkenne. Mit Recht strebe sie eifrigst nach dem höchsten Gute, aber eines vor allem dürfe ihr hierbei nicht mangeln, das Licht der Unterscheidung.... Dazu sey aber nicht erforderlich, alle Irrthümer auch der Ungläubigen und der göttlichen Ordnung sich völlig Entziehenden zu kennen, sondern nur die wesentlichen Irrthümer derjenigen, welche, obwohl dem evangelischen Gesetze sich unterwerfend, doch mit dem wahrhaft christlichen Leben in verschiedener Weise in Widerspruch treten. Und zwar gebe es wesentlich vier Arten von Irrthümern, welche vom Beginn des christlichen Lebens an die Liebe zum evangelischen Gesetze verdunkelt und auf den Frieden der Christen zerstörend gewirkt.

Als die verderblichen Grundrichtungen nun bezeichnet Goch: 1) die unevangelische Gesetzlichkeit, 2) die gesetzlose Freiheit, 3) das falsche Selbstvertrauen und 4) die selbstgemachte, äußerliche Frömmigkeit; und zwar bleibt er nicht dabei stehen, den Irrthum aufzudecken, sondern er stellt ihm auch jedesmal die Wahrheit entgegen, nämlich der Gesetzlichkeit die evangelische Freiheit, der Freigeisterei die sich selbst beschränkende Gesetzmäßigkeit, dem fleischlichen Selbstvertrauen das tiefere Bedürfniß der Gnade, dem gemachten Formalismus des Christenthums den ursprünglichen, innerlich freien Geist desselben. Auch nimmt er mehr oder weniger ausdrücklich auf die geschichtliche Ausprägung der abirrenden Denkweisen in der nächst vorangegangenen Zeit und in der Gegenwart Rücksicht, namentlich bei der falschen Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit auf Pelagianismus, Thomismus und Mönchthum, und bei der Freigeisterei, wie mir wenigstens wahrscheinlich ist, auf die pantheistisch-schwärmerischen und antinomistischen Parteien jener Zeit, die auch in Niederdeutschland ihre Repräsentanten und Anhänger gefunden hatten; und so hätten wir in dieser Schrift einen trefflichen Leitfaden, um uns einerseits über das Verderben des christlichen Lebens, wie sich dasselbe in gewissen Hauptgestaltungen manifestirte, andererseits über die Erkenntniß der reinigenden und bessernden Heilkräfte, wie sie schon damals in einem wahrhaft reformatorischen Geiste zum Bewußtseyn gekommen waren, vollständig genug zu unterrichten.

Erstes Hauptstück.

Die Gesetzlichkeit oder die judaisirende Richtung und die evangelische Freiheit.

Der Grundunterschied des Judenthums und Christenthums ist, daß jenes Gesetz und Buchstabe, dieses Evangelium und Geist ist. Das Wesen des Gesetzes aber liegt darin, daß es ein Gesetztes d. h. äußerlich Gegebenes, schlechthin Positives ist und dem Menschen als eine Macht, gebietend, drohend gegenübersteht; das Wesen des Evangeliums darin, daß es durch Verkündigung und Mittheilung der thatsächlich erwiesenen göttlichen Gnade einen neuen Lebensgeist in den Menschen pflanzt, vermöge dessen er aus dem innersten Triebe der Freiheit heraus, als freie Persönlichkeit den göttlichen Willen vollbringt, daß es eine Liebe in ihm entzündet, die von selbst, ohne äußeres Gebot, des Gesetzes Erfüllung wird. Durch das Evangelium wird das Gesetz ins Herz geschrieben und hört eben dadurch auf, Gesetz zu seyn, weil es Geist geworden. Beide Standpuncte beruhen auf wesentlich verschiedenen Principien und sind insofern entgegengesetzt; aber sie bedingen sich auch gegenseitig, weil der gesetzliche auf den evangelischen vorbereitet, der evangelische aus dem gesetzlichen geschichtlich hervorgeht, und hängen insofern untrennbar zusammen. Vermöge dieses innerlichen und in der Oeconomie des alten und neuen Bundes geschichtlich sich darstellenden Zusammenhangs hat sich nun vielfach das Element der gesetzlichen Gesinnung auch auf den evangelischen Standpunct hinüber gezogen, und so finden wir von den ersten Anfängen an und durch den ganzen Verlauf der christlichen Kirche Nachwirkungen des gesetzlichen Religionswesens. Zuerst tritt uns das Judenchristenthum in seiner milderen und schrofferen Form entgegen, aber auch nachdem sich dieses in den Secten der Nazaräer und Ebioniten verlaufen, war doch der Nomismus in der Kirche keineswegs abgethan. Er manifestirt sich nur in anderer Gestalt und Mischung. Einzelne kleinere Parteien zeigen noch eine starke gesetzliche Färbung, wie im christlichen Alterthume die Hypsistarier und im Mittelalter die Pasaginer, welche letztere das ganze mosaische Gesetz beobachteten und sich sogar durch Beschneidung (daher Circumcisi) dazu verpflichteten. Selbst in die große christliche Gemeinschaft drang der gesetzliche Geist in stets wachsendem Maaße ein. Bei vielen Kirchenlehrern, namentlich bei den von philosophischen Standpuncten ausgehenden griechischen, finden wir

etwas davon. Sie bereiten den Pelagianismus vor, der das Christenthum, wie später noch entschiedener der Socinianismus und Rationalismus, vorzugsweise als eine Tugendlehre, als ein veredeltes Gesetz, als eine fast ausschließlich sittliche Anweisung zur Seligkeit behandelte. Vom Pelagianismus und Semipelagianismus gingen dann wieder ähnliche Auffassungen im Laufe des Mittelalters aus, ja in dieser Periode wurde unter dem Zusammenfluß verschiedenartiger Einwirkungen die gesetzliche Gestaltung des Christenthums recht eigentlich herrschend. Es waren in unserm Welttheile, wo das Christenthum jetzt seine großen Eroberungen machte, kräftige aber rohe Nationen zu erziehen. Das Christenthum war das einzige durchgreifende Erziehungsmittel. Aber da die Völker noch nicht reif waren, das Evangelium in seiner Innerlichkeit und Freiheit zu fassen, so stieg es zu ihnen herab und wurde unter den Händen der Priesterschaft wieder zum Gesetz, um eine künftige tiefere und reinere Auffassung seiner selbst vorzubereiten. So gestaltete sich zu derselben Zeit, da das Gesetz des Propheten von Mekka sich ausbreitete, auch ein durchaus gesetzliches, in die Form des alten Testamentes zurück übersetztes Christenthum. Der Papst war der große Pädagog der europäischen Völkerfamilie, die Kirche eine scharfe Zuchtmeisterin, die Priester Vollstrecker des Gesetzes, die Mönche Vorbilder der Gesetzlichkeit, die Heiligen höchste Urbilder, die selbst noch mehr thaten, als das Gesetz fordern konnte. Es entwickelte sich, als Grundlage des ganzen Systems, eine kirchliche Gesetzgebung, welche organisirter und eingreifender war, als selbst das bürgerliche Gesetz. Ja so allgemein drang diese Auffassung des Christenthums durch, daß wir sie selbst bei den Parteien, wiewohl in milderer Gestalt finden, die sich der herrschenden Kirche widersetzten, z. B. bei den Waldensern. Wir können diesen Zustand als beziehungsweise wohlthätig und nothwendig betrachten; aber immer war es doch für das Christenthum ein Zustand der Verpuppung, aus dem es wieder herausbrechen mußte, um seine himmlischen Schwingen frei zu entfalten. Die vollständige Wiedergeburt des freien Evangeliums aus dem zum Gesetze gewordenen war die Reformation, aber ehe dieser Durchbruch erfolgte, mußten Geister auftreten, welche die richtige Auffassung vorbereiteten und als einen solchen haben wir unsern Johann Goch in vollem Maaße anzuerkennen. Er sagt in dieser Beziehung kurz und treffend so[1]): „Der erste Irrthum findet sich bei denjenigen, die behaupten, mit dem evangelischen Gesetz, welches Christus seinen Nachfolgern neben mäßigen

1) Dialog. p. 83 und 84.

Vorschriften und wenigen Sacramenten frei hinterließ, müsse nothwendig zur Erlangung des Heils der schwere Dienst des mosaischen Gesetzes verbunden werden. Sie berufen sich auf den Ausspruch des Erlösers: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen; indem sie glauben, es sey damit die Nothwendigkeit angedeutet, jeder habe die vollkommneren Gebote des evangelischen Gesetzes so zu beobachten, daß er die unvollkommneren des mosaischen nicht hintansetze. Diesem Irrthum aber begegnet der Apostel Paulus nach seiner außerordentlichen Geistestiefe in den Briefen an die Römer und Galater mit so unwidersprechlichen Gründen, daß aller Zweifel ausgeschlossen wird. Denn der Apostel zeigt, daß die Erfüllung des evangelischen Gesetzes nicht nur zureiche, sondern auch allein zureiche zur höchsten Vollendung des christlichen Lebens; die Beobachtung des mosaischen Gesetzes dagegen, die zu ihrer Zeit Geltung hatte, zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nur nicht förderlich, sondern derselben auch sehr hinderlich sey. In diesem Sinne sagt er den Galatern: Ich Paulus sage euch, wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze. Die ihr durch das Gesetz gerecht werden wollet, seyd aus der Gnade gefallen. Denn wir erwarten durch den Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. In Jesu Christo aber gilt weder Beschnittenseyn etwas, noch Unbeschnittenseyn, sondern nur der Glaube, der in Liebe thätig ist [1]."

Der äußerlichen Gesetzlichkeit gegenüber dringt Goch überall auf das Innerste der Gesinnung, es genüget ihm nirgends das äußere Werk, wenn es auch noch so streng ist, und wie er das Böse schon vorhanden seyn läßt, wenn auch nur der Entschluß dazu da ist, so erkennt er auch als gut nur das an, was aus einem geheiligten, auf Gott gerichteten Willen kommt, was aus einem in Liebe thätigen Glauben oder mit einem Worte aus Liebe geschieht. Er setzt überall das Freie dem Gebundenen und Knechtischen entgegen und erblickt nur in der von der Liebe untrennbaren, aus der Liebe stammenden Freiheit den wahren, unvergänglichen Geist des Christenthums, den Geist, dessen Urbild und Quelle Christus selbst ist. Mit dieser Innerlichkeit aber verbindet er zugleich jene wahrhaft christliche Milde, die dem herben und ausschließenden Rigorismus des gesetzlichen Standpunctes fremd zu seyn pflegt; er sagt [2] in dieser Beziehung treffend: „Viele werden in der Kirche Gottes zu den Uebungen des

1) Galat. 5, 3—6.
2) Dialog. cap. 6. p. 99 sqq.

chriſtlichen Lebens durch verſchiedene Beweggründe gebracht; ſie zeigen ſcheinbar einen großen Eifer der Liebe, ſie thun Großes, ſprechen Außerordentliches und verheißen noch Größeres, ſie zeihen andere, die einen ſo heftigen Eifer nicht an den Tag legen, der Lauheit. Aber daraus entwickelt ſich eine unerträgliche Strenge in äußerlichen Gebräuchen und Cerimonien und ein gänzlicher Mangel an Liebe gegen die ſchwächeren Brüder. Die Triebe ihres Herzens ſuchen ſie raſtlos zu befriedigen, die Ueberlieferungen der Menſchen umfaſſen ſie mit großer Liebe, aber das Weſentliche des Geſetzes laſſen ſie dahinten. Es ſind die Phariſäer und Heuchler, die der Herr ſchildert, die blinden Führer der Blinden. Dringt man tiefer ins Innere ein, ſo zeigt ſich, daß das, was in den Augen der Menſchen groß ſcheint, nicht aus dem Eifer des göttlichen Geiſtes, ſondern aus den Wünſchen der eigenen Leidenſchaften ſtammt. Es ſcheint geiſtlich, was gethan wird, aber eigentlich haben es Fleiſch und Blut eingegeben. Um ſich vor dieſem Verderben zu hüten, hat der, welcher nach dem Guten ſtrebt, darauf zu ſehen, daß er das Gute auch auf eine wahrhaft gute Weiſe thue."

Zweites Hauptſtück.

Die freigeiſteriſche Geſetzloſigkeit und die wahre geſetzmäßige Freiheit des Evangeliums.

Wenn wir die Behandlung des Chriſtenthums in der Geſtalt des Geſetzes die herrſchende Richtung des Mittelalters genannt, ſo verſteht es ſich, daß ſie damit nicht als die abſolut herrſchende, alleinige bezeichnet werden ſoll. Vielmehr finden wir eine zwiefache Ausnahme. Einmal treten uns große Geiſter und tiefe Gemüther entgegen, die auch unter dieſen Verhältniſſen ſich ſo innig vom Weſen des Chriſtenthums durchdringen ließen, daß es für ſie die zeitliche Form der Geſetzlichkeit entweder ganz oder doch bis zu einem hohen Grade ablegte; namentlich war dieß der Fall bei manchen genialen Scholaſtikern, wie Anſelm von Canterbury und andern, und bei den edleren Myſtikern, wie Bernhard, Hugo von St. Victor und Bonaventura. Sodann aber bildete ſich auch dem herrſchenden Nomismus gegenüber ein anderes Extrem aus, nämlich ein entſchiedener Antinomismus, eine Freigeiſterei, die das wahrhaft Geſetzmäßige, die in der

Natur der Sache liegende und alle wahre Freiheit bedingende Selbstbeschränkung auch im Evangelium verkannte. Die Anfänge dieser Tendenz zeigten sich in verschiedener Form ebenfalls seit den ersten Zeiten der Kirche. Fleischliche oder fanatische Menschen, welche die pauliniſche Lehre misbrauchten oder verdrehten, waren schon in der apostolischen Zeit auf diesem Wege. Durch gnostische Parteien wurde die Sache in den Zusammenhang des Systems gebracht. Namentlich ist hier in verschiedener Art an die Marcioniten, Carpocratianer, Kainiten, überhaupt an die entschieden antijüdischen Gnostiker zu erinnern. Von dem Gnostischen aber zieht sich bekanntlich auch ein Faden in das Mittelalter hinein und hier kommt dann zu dem Phantastischen ein gewaltig gährendes und in seiner Gährung auch auf das Volk überströmendes pantheistisches Element. Angeregt wahrscheinlich durch den noch mehr speculativen und besonnenen Pantheismus des großen Scotus Erigena treten im Laufe des 12ten, 13ten und 14ten Jahrhunderts die von dem Theismus und der geschichtlichen Grundlage des Christenthums viel weiter sich entfernenden und zugleich populär wirkenden Pantheisten, David von Dinanto, Amalrich von Bena und Ekkard [1]), auf und bilden oder veranlassen wenigstens Parteien und Vereine für diese Denkweise auch unter dem Volke: die sogenannten Brüder und Schwestern des freien Geistes, die Ortlieber die Schwärmerischen unter den Begharden und Beguinen. Diese Parteien, ausgehend von dem Princip der natürlichen Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, und den Grundsatz festhaltend, daß Gott alles in allem wirke, erkannten alles, was ein göttlicher Mensch thue, für gut und erklärten, indem sie nur im Geiste, im Inneren das wahre Leben erblickten, die äußere Handlung, auch wenn dabei eine Todsünde begangen würde, für gleichgültig. Eine solche Lehre konnte und mußte unter dem Volke, wo sie vollends ihren tieferen Sinn verlor, verheerende Wirkungen hervorbringen. Und so war für besonnene, wahrhaft christliche Männer die dringendste Aufforderung gegeben, neben der Freiheit auch für die Gesetzmäßigkeit und Selbstbeschränkung zu sprechen. Unter diesen Männern finden wir gleichfalls unsern Goch. Er bezeichnet als den zweiten Grundirrthum [2]) die Lehre derjenigen, „welche die Vollendung des christlichen Lebens allein in den Glauben (den Geist, das Innerliche) setzen, die Werke des Glaubens aber nicht

1) Vergleiche über diesen merkwürdigen Mann die schöne Abhandlung von Dr. Schmidt in den Stud. und Krit. 1839. Heft 3. S. 663.
2) Dialog. p. 84 sqq.

für nöthig erachten, so daß sie meinen, wenn sie nur an Christum glaubten und das Gut des Glaubens hätten, sey ihnen alles Uebrige erlaubt." Diesem Irrthum, der sich auf den Ausspruch Christi berief: „Wer glaubt und getauft ist, der wird selig", setzt Goch auch wieder zunächst die Autorität des Apostel Paulus entgegen, nämlich Gal. 5, 13: „Ihr seyd zur Freiheit berufen, meine Brüder, nur daß ihr die Freiheit nicht gebrauchet als Vorwand des Fleisches, sondern dienet einander in der Liebe des Geistes." Auf diesen Ausspruch gestützt, entwickelt Goch die Sache in folgender Weise: „Indem der Apostel sagt: ihr seyd zur Freiheit berufen, zeigt er ihnen das Gut des Glaubens, durch die Gnade Christi den Gemüthern der Gläubigen mitgetheilt. Denn allein die Liebe ist es, welche zum Glauben an Christum führt, und welche, wie sie die Neigung des Gemüthes von allem Geschaffenen frei macht, so auch das Gemüth, indem sie es befreiet, gleichsam in Gott löset. Wenn aber der Apostel weiter hinzufügt: nur gebrauchet die Freiheit nicht zum Vorwand des Fleisches, sondern dienet einander in Liebe — so zeigt er zugleich das Werk der Tugend, welches aus dem Glauben hervorgeht. In der Liebe des Geistes aber dem Nächsten dienen, schließt zweierlei in sich, die innere Bewegung des Willens und die äußere Leistung des Werkes. Geistlich lieben ist die Bewegung des Willens, dem Nächsten dienen ist die Leistung des äußeren Werkes. Die Liebe bewegt den Willen, der bewegte Wille aber bewegt die Glieder des Leibes durch die Lebensgeister zur Leistung des äußeren Werkes. Daraus folgt, daß, wo die Möglichkeit des äußeren Werkes gegeben ist, der durch die Liebe bestimmte Wille für sich allein zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht hinreicht. Dagegen, wo jene Möglichkeit nicht statt findet, da muß der durch die Liebe bestimmte Wille für die That gelten." Demgemäß unterscheidet Goch [1]) einen zwiefachen Willensact als erforderlich zur Vollendung des christlichen Lebens, einen innerlichen, unmittelbar ausgehend von der Freiheit, die reine That des in Liebe wirkenden Glaubens [2]), durch welchen die Seele gottähnlich und gottgefällig wird; und einen äußerlichen, gesetzlich gebotenen, der zwar in dem inneren seinen Grund hat, aber doch zugleich unter andern Bedingungen steht [3]), und den Menschen nicht bloß gottgefällig macht, sondern auch zur Ehre Gottes als Vorbild für andere hinstellt. Dieser Act des Glaubens (das ins Leben hervortretende

1) Dialog. p. 86 sqq.
2) der fides formata an und für sich.
3) actus fidei formatae exterior.

Practische) ist ebenso unentbehrlich zur Vollkommenheit des Wollens, sobald nur die Möglichkeit da ist, das Innerliche zur äußerlichen Wirklichkeit zu bringen; wo diese aber fehlt, gilt der gute Wille für die That.

Dagegen möchte sich nun jemand, fährt Goch fort[1]), um die Gleichgültigkeit der äußeren That und die ausschließliche Geltung des innerlichen Glaubens zur Vollendung des christlichen Lebens zu beweisen, auch seinerseits auf die Lehre des Apostel Paulus berufen, welche aussagt, daß wir alle als Sünder des Ruhmes vor Gott ermangeln und ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben gerecht werden. Hiermit scheine ja alles Gewicht allein auf die innere That des Glaubens gelegt. Allein bei dieser Lehre von der freien Gnade, die vor allem den Stolz des Menschen vor Gott demüthigen soll, ist, wie Goch treffend bemerkt, wohl zu beachten, daß der Apostel sagt: der Mensch werde selig ohne die Werke des Gesetzes, keineswegs aber ohne die Werke des Glaubens. Und sodann, da die Schrift nur für den oberflächlichen Betrachter Widersprüche zeigt, für den tiefer Verstehenden aber ein zusammenstimmendes Ganzes bildet, sind andere Stellen zur Ergänzung hinzuzunehmen. Mehrere Stellen des Galater- und Römerbriefes aber beweisen klar, daß es gar nicht die Absicht des Apostels ist, die Werke des Glaubens von der Vollkommenheit des christlichen Lebens auszuschließen; sondern daß vielmehr derselbe, welcher lehrt, daß der Mensch umsonst und ohne des Gesetzes Werke selig werde, zugleich anerkennt, wie nothwendig die Werke des Glaubens seyen, sobald nur die Möglichkeit dazu vorhanden ist. Denn wie sollte er doch fordern, daß man „Gutes thue und nicht müde werde", wenn die innerliche Bewegung des Glaubens allein zureichte. Es ist ja auch etwas anderes, das Gute wollen, und etwas anderes, das Gute thun. Durch die innere Bewegung des Glaubens wollen und wählen wir das Gute, durch die äußere Leistung des Werkes thun wir es. Es ist also klar, daß zur Vollendung des christlichen Lebens, sobald nur die Bedingungen vorhanden sind, beide Acte gehören, der innere und äußere. Wie dieß auch die Wahrheit selbst ausspricht, indem sie sagt: „Nicht alle, die Herr Herr sagen, kommen ins Himmelreich, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel."

Man hat wohl die Vermuthung geäußert, Johann Goch selbst möge der falschen Richtung des freien Geistes ange-

1) Dialog. p. 88—90.

hört haben [1]). Dieß könnte man nur etwa darauf stützen, daß Goch allerdings sehr kräftig für die evangelische Freiheit im Gegensatze gegen Gesetzlichkeit spricht, und daß zur Zeit unseres Goch und in den Gegenden, wo er wirkte, Repräsentanten jener freigeisterischen Richtung vorkommen mochten. Allein beide Gründe sind nicht beweisend. Machen wir uns nicht des Fehlers schuldig, einzelne Aussprüche Gochs aus dem Zusammenhange zu reißen, sondern nehmen den ganzen Mann, wie er sich namentlich auch in dem so eben behandelten Abschnitte gibt, so ist klar, daß er ebenso entschieden gegen die falsche als für die wahre Freiheit spricht, denn wie der vorige Abschnitt gegen eine unfreie Gesetzlichkeit, so ist aufs klarste der gegenwärtige gegen falsche Verinnerlichung und idealistischen Antinomismus gerichtet. Dazu konnte Goch allerdings in seiner Umgebung Veranlassung finden; das Vorkommen einer solchen Erscheinung in seiner Nähe aber mußte für einen Mann, wie sich uns Goch in seiner ganzen Denkweise kund gibt, weit eher Veranlassung werden, sich entschieden dagegen zu erklären, als irgendwie sich daran anzuschließen.

Drittes Hauptstück.

Das falsche Selbstvertrauen und das Bedürfniß der Gnade.

Die von Goch bekämpften Richtungen, die wir bisher geschildert, sind mehr objectiver Art und beruhen auf einem Misverstehen des Christenthums seinem eigenen Wesen nach, insofern dabei entweder die innere Geistesfreiheit, die es ertheilt, oder die Gesetzmäßigkeit und sittliche Lebensbedeutung, die es in sich schließt, verkannt wird. Nun gibt und gab es aber auch von jeher verkehrte Richtungen von mehr subjectiver Beschaffenheit, bei welchen ein unrichtiges Verhalten des Menschen zu dem Christenthume, sofern er dasselbe sich aneignen und ins Leben einführen soll, statt findet. Der Mensch kann hierbei nämlich entweder aus Mangel an tieferer Erkenntniß Gottes und seiner selbst sich im Werke der Heiligung ganz von Gott losreißen und im

1) *Walchii* praefat. ad monim. med. aev. vol. II. fasc. 1 p. XXIV.

Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft die göttliche Gnade für entbehrlich halten, oder er kann, auch wenn er die göttliche Gnade nicht geradezu verwirft, die Meinung hegen, um zur wahren Vollendung des Lebens zu gelangen, bedürfe er zugleich und vor allen Dingen auch noch einer äußeren Stütze, der kirchlichen Verpflichtung, des Gelübdes, oder eines ähnlichen Mittels. Jenes ist der Irrthum des Pelagianismus, dieses bezeichnet Goch als den Irrthum des Thomismus und des äußerlichen Mönchthums, welcher genau mit dem pelagianischen zusammenhänge und zugleich als der Grundfehler seiner Zeit zu betrachten sey, weil nicht nur das ganze Mönchswesen, sondern auch alle Institute äußerlicher Verpflichtungen und Gelübde in der Kirche darauf beruhten. Wir haben beide Richtungen nebst dem, was Goch ihnen entgegenstellt, zuerst einzeln, dann in ihrem innerlichen und geschichtlichen Zusammenhange zu betrachten.

Was zunächst den Pelagianismus betrifft, so ist seine allmählige Entstehung in der griechischen Kirche, besonders seit Origenes, seine bestimmte Ausprägung in der abendländischen durch Pelagius selbst und dessen Freunde, und sein Fortwirken sowohl in der morgenländischen als abendländischen Kirche, wiewohl meist unter gemilderter Form, hinlänglich bekannt. Nur darauf wollen wir hier genauer hinweisen, wie das pelagianische Princip selbst auf die kirchliche Orthodoxie des Mittelalters einwirkte und durch diese Einwirkung sehr tiefgreifende und nichts weniger als erfreuliche Erscheinungen hervorbrachte. Wir zeigen dieß an dem Beispiel des einflußreichsten Scholastikers, den Goch bei seiner Polemik überall vorzugsweise im Auge hat.

Das Pelagianische war nämlich so durchgedrungen, daß selbst derjenige Theologe, der sich unter den scholastischen Schulstiftern am entschiedensten an Augustin anschließt, Thomas von Aquin, davon nicht unberührt blieb. Dieß zeigt sich deutlich in den Grundgedanken seiner Anthropologie und Soteriologie, die wir hier kurz zusammenstellen wollen. Es kam bekanntlich in dem augustinisch-pelagianischen Gegensatz vor allem auf die Begriffe von Sünde und Gnade an. Die Sünde betrachtet Augustin als etwas durch den Fall der Stammältern in dem ganzen von ihnen abstammenden Geschlechte herrschend gewordenes, und zwar faßt er diesen Zustand der Sünde, der die Grundlage alles wirklichen Sündigens bildet, die Erbsünde, als etwas Positives, als die dem Guten widerstrebende sinnliche Lust (concupiscentia). Dieser positive Begriff von angestammter Sündhaftigkeit war seit Anselm mehr zurückgetreten und man hatte

dieſelbe weſentlich als etwas Negatives beſtimmt, als Nichtvorhandenſeyn der urſprünglichen Gerechtigkeit (defectus justitiae originalis oder justitiae debitae nuditas). Thomas, der überhaupt in ſeiner Theologie die verſchiedenen Beſtimmungen der früheren Lehrer zuſammenzufaſſen und zu vermitteln ſtrebte, nahm beides in ſeinen Begriff von Erbſünde auf [1]), und ſetzte als das Materiale derſelben die ſinnliche Luſt und den damit verbundenen ungeordneten oder verkehrten Zuſtand der natürlichen Kräfte, als das Formale den Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit. Aber er ſtellte zugleich bei der Entwickelung des Begriffes manches auf, was die Schärfe der auguſtiniſchen Lehre bedeutend ermäßigte. So iſt ihm die Erbſünde eine Schwäche, Mattigkeit der Natur (languor naturae) [2]), ſie bezieht ſich vorzugsweiſe auf den Willen, alſo weniger auf die intellectuellen Kräfte der Natur [3]), die höheren Güter der Natur ſind überhaupt durch dieſelbe nicht zerſtört, ſondern bloß gemindert; aufgehoben iſt nur der Zuſtand der urſprünglichen gottgefälligen Gerechtigkeit, diejenigen Vermögen und Eigenſchaften aber, welche die menſchliche Natur eigentlich conſtituiren, ſind unverſehrt geblieben, und ſelbſt die natürliche Neigung zum Guten iſt zwar ſehr verringert, aber keineswegs vernichtet [4]); denn ſo wenig der Menſch vermöge der Sünde aufhören konnte, vernünftig zu ſeyn, ebenſo wenig konnte das Gute der Natur, welches dem Menſchen zukommt, inſofern er vernünftig iſt, die natürliche Neigung zur Tugend, durch die Sünde zerſtört werden [5]). Es iſt alſo mehr eine Verwundung, ein krankhafter, disharmoniſcher Zuſtand der Natur (vulneratio naturae) [6]), was die Sünde gebracht hat, als ein durchdringendes, poſitives Verderben im auguſtiniſchen Sinne. Dieſem Begriff von Sündhaftigkeit muß natürlich auch der Begriff entſprechen, den Thomas von der Gnade und ihren Wirkungen aufſtellt [7]). Da die Erbſünde nicht ſowohl in den intellectuellen, als vielmehr in den ſittlichen Kräften ihren Sitz hat, und da der Menſch ungeachtet dieſer Sündhaftigkeit ein natürlich vernünftiges und intellectuelles Weſen bleibt, ſo kann er zwar die natür-

1) Er handelt über die Erbſünde in der Summa, prim. sec. Quaest. LXXXI sqq.
2) Quaest. LXXXII. Art. 1.
3) Quaest. LXXXIII. Art. 3.
4) ... aliud denique, cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum. Quaest. LXXXIV. Art. 1.
5) Ebendaſ. Art. 2.
6) Ebendaſ. Art. 3.
7) Summa Theol., prim. sec. Quaest. CIX sqq.

lichen Wahrheiten auch ohne höhere Gnadengabe erkennen, aber das Gute zu wollen und zu wirken, sich von der Sünde zum Guten zu erheben, ohne Sünde zu seyn, Gott über alles zu lieben und sich das ewige Leben zu verdienen, das steht im Zustande der Sünde, die vorzugsweise den Willen inficirt hat, nicht in der Macht des Menschen ohne die Wirkung der göttlichen Gnade, und diese Gnade ist ihm auch unentbehrlich im ganzen Verlaufe seiner Heiligung. Indeß geschieht dieß zugleich durch die menschliche Freiheit, und insofern wird dem Menschen geboten, sich zu Gott zu bekehren. Es liegt an dem Menschen, sein Gemüth zuzubereiten, weil er dieß durch den freien Willen thut; aber er thut es freilich nicht ohne die Hülfe Gottes, der ihn bewegt und zu sich zieht. So erscheint also die Bekehrung und Heiligung als ein Zusammenwirken der Gnade und der Freiheit. Insofern nun bei der Bekehrung die Freithätigkeit des Menschen in Anspruch genommen wird, erwächst ihm auch ein sittliches Verdienst [1]). Zwar wird alles menschliche Verdienst von Thomas ausdrücklich auf die göttliche Gnade, als die letzte und höchste Ursache zurückgeführt [2]); aber weil die Gnade durch die Freiheit wirkt, wird doch auch dieser durch die Gnade erregten Freithätigkeit, wenigstens relativ, der Character der Verdienstlichkeit beigelegt. Der Mensch, sagt er [3]), kann bei Gott etwas verdienen, nicht sowohl vermöge absoluter Vollendung seiner Gerechtigkeit, sondern vermöge einer göttlichen Anordnung, insofern nämlich der Mensch durch sein Wirken dasjenige als Lohn erlangt, wozu ihm Gott die Kraft gegeben hat. Alles Gute des Menschen kommt immer von Gott und in diesem Sinne ist es nicht die eigene, sondern die gottgewirkte Gerechtigkeit, vermöge deren der Mensch vor Gott bestehen kann; aber da doch der Mensch mit eigenem freiem Willen thut, was er soll, erwächst ihm auch ein Verdienst, nur daß das Verdienst in Beziehung auf das Gottgewirkte und in Beziehung auf das Menschlichgewollte ein höchst ungleiches ist. Das Verdienst, welches durch die Wirkungen der göttlichen Gnade in dem Menschen begründet wird und dem Menschen eigentlich die Seligkeit erwirbt, ist ein Verdienst der Würdigkeit oder Mitwürdigkeit (meritum ex condigno oder condigni), dasjenige aber, was sich an die freie Willensthätigkeit des Menschen knüpft, nur ein Verdienst der Angemessenheit (meritum ex congruo oder congrui) [4]); bei jenem krönet Gott sein eigenes Werk, bei diesem hält

1) Ueber diesen Punct s. Summa Theol. prim. sec. Quaest. CXIV.
2) Quaest. CXIV. Art. 2. 3) Ebendas. Art. 1.
4) Ebendas. Art. 3.

es Gott für angemessen dasjenige, was der Mensch vermöge der ihm gewordenen Kraft thut, nach der Erhabenheit seiner Güte zu belohnen [1]). Aus Verdienst der Würdigkeit vermochte nur Christus der vollkommen Gerechte für Andere die Gnade zu erwerben; aus Verdienst der Angemessenheit aber vermag es auch ein Mensch für den andern [2]), denn weil der in der Gnade stehende Mensch den Willen Gottes erfüllt, so ist es schicklich vermöge des Verhältnisses der Freundschaft, daß Gott auch den auf das Heil eines andern gerichteten Willen erfülle.

Zwar scheint in dieser Theorie des heil. Thomas der Grundgedanke des Augustinischen festgehalten in dem Satze, daß alles Gute von Gott, aus der göttlichen Gnade stamme, und der pelagianische Begriff der Verdienstlichkeit menschlicher Tugend eben dadurch in hohem Grade beschränkt oder zurückgedrängt; aber immer ist doch dabei die Betrachtungsweise des Sittlichen eine, so zu sagen, mehr quantitative als qualitative und es wird der Begriff des menschlichen Verdienstes vor Gott in die Glaubenslehre eingeführt; wie aber dieser Begriff einerseits ein unevangelischer ist, so knüpfte sich andererseits an denselben als unvermeidliche Consequenz vielfache Corruption der Lehre und des kirchlichen Wesens im Mittelalter. Denn alle die Lehren von der Verdienstlichkeit guter Werke, von dem Ueberverdienste, von dem Schatze guter Werke, vom Ablaß, der aus diesem Schatz entnommen wird, ruhten wesentlich auf diesem Grunde. Deßhalb, wie die Reformation von Seiten der Lehre bezeichnet werden kann als gründliche und durchgreifende Bekämpfung des pelagianischen Princips und seiner Consequenzen und als Wiederherstellung des pauliniſchen Princips der freien Gnade in seiner ganzen Schärfe, verbunden mit einer tieferen Auffassung der innersten Qualität der sittlichen Gesinnung, so lag es auch schon im Wesen der Vorbereitung der Reformation, gegen die pelagianische Denkweise in allen ihren Formen polemisch aufzutreten und jene tiefere Auffassung anzubahnen, vermöge deren nicht das Mehr oder Weniger des Guten und Bösen, sondern die innerste Grundrichtung des Geistes als entscheidend betrachtet wird. Dieß finden wir denn auch bei Goch. Er bezeichnet in diesem Sinne das Wesen des vierten Grundirrthums auf folgende Weise: „Es sind davon diejenigen befangen, welche zwar den inneren Act des Wollens und den äußeren des Thuns zur Vollendung des christ-

1) Videtur congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis.
2) Quaest. CXIV. Art. 6.

lichen Lebens nöthig erachten, aber zugleich sich nicht scheuen zu behaupten, daß dazu die natürlichen Kräfte des freien Willens oder das angestammte Vermögen der menschlichen Natur ohne die Hülfe der göttlichen Gnade vollkommen hinreichten. Dieß war die pelagianische Irrlehre, welche, obwohl von der Kirche verworfen und durch viele Zeugnisse der Schrift widerlegt, doch in manchen Gemüthern fortwucherte, in denjenigen nämlich, welche die Vollbringung der Tugend nicht bloß der göttlichen Gnade zuschreiben, sondern mehr, als gut ist, auf die natürliche Fähigkeit vertrauen." Auch gegen diese Denkweise beruft sich Goch zuerst auf das Zeugniß des Apostel Paulus, als der es aus Erfahrung erkannt habe, daß die menschliche Natur, obwohl ursprünglich zur erhabensten Seligkeit bestimmt, doch vermöge ihres unermeßlichen Abstandes von dieser Höhe der Herrlichkeit, dahin nicht zu gelangen vermöge außer durch eine Vermittelung, durch welche die Niedrigkeit der Natur zur Erhabenheit der Herrlichkeit emporgehoben werde, und diese Vermittelung nenne man Gnade. Wenn dieß aber schon wahr sey von der Natur in ihrer Integrität, so gelte es von ihr noch mehr im Zustande der Corruption und des vielfältigen Verflochtenseyns in die Sünde. Indeß bleibt Goch auch hier nicht bloß bei der apostolischen Autorität stehen, sondern er sucht die Wahrheit der Sache durch innere Gründe darzuthun, und zwar enthält seine Entwickelung folgende Gedanken [1]): Es gibt zwei Grundkräfte, durch welche das Höchste vollbracht wird, das Erkennen und das Wollen. Nun ist bekannt, daß jede Kraft der Seele ihr eigenthümliches Object hat, durch welches sie zu der ihr zukommenden Thätigkeit bestimmt wird und sich in ihrer Thätigkeit vollendet. Das eigenthümliche Object der (erkennenden) Vernunft ist die höchste Wahrheit, wie das eigenthümliche Object des Willens das höchste Gut. Weil nun aber kein Vermögen durch sein Object zur Thätigkeit bestimmt wird, es werde denn von diesem Object ergriffen und gebildet, das Vermögen aber von dem Objecte nicht gebildet werden kann, es sey denn, daß das Object von dem Vermögen aufgenommen werde, wie das Sehen sich nicht bethätigt außer durch die Aufnahme der Farbe, das Gehör nicht, außer durch Aufnahme des Schalles; weil endlich das Vermögen ein Object nicht aufnehmen kann, es sey denn der Fassungskraft desselben angemessen: so folgt, daß auch die Grundkräfte der Seele, wenn sie in ihre angemessene Thätigkeit treten sollen, von ihrem eigenthümlichen Objecte gebildet werden müssen, und daß zu diesem Zweck zwischen

1) Dialog. p. 93 sqq.

dem Vermögen und seinem Objecte ein entsprechendes Verhältniß statt finden muß. Nun findet sich aber zwischen der Vernunft und ihrem Objecte, der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gute, dieses Verhältniß nicht; denn dieses schließt eine unendliche Fülle in sich, die natürliche Fähigkeit der Vernunft und des Willens aber ist endlich und beschränkt. Das Endliche ist dem Unendlichen gegenüber offenbar unzulänglich, und keine natürliche Kraft vermag sich über sich selbst zu erheben: denn nichts, was wirkt, überschreitet das Maaß des ihm einwohnenden wirkenden Princips. So ist also klar, daß die Grundkräfte der Seele aus eigener Fähigkeit sich in ihrer Thätigkeit nicht vollenden können, sondern daß ihnen eine andere (unendliche) Kraft zuwachsen muß, durch welche sie dazu in den Stand gesetzt werden: diese aber nennen wir den Beistand der Gnade [1]).

Denselben Grundgedanken, der seine Wahrheit hat, obgleich dabei übersehen wird, daß in der Vernunft selbst schon etwas Unendliches liegt und demgemäß die Sache noch tiefer gefaßt werden müßte, trägt Goch noch in einer anderen Wendung vor. Er sagt [2]): Wie das Verlangen der Vernunft aus sich selbst heraus und über sich hinausgehen muß, um mit Gott in Liebe geeiniget zu werden, so muß auch das menschliche Erkennen über sich selbst erhoben werden, wenn es zur Erkenntniß Gottes gelangen soll. Aber keines von beiden vermag durch eigene natürliche Neigung und Bewegung aus seiner Natur herauszugehen, weil kein Ding größer und stärker ist, als es selbst; wenn also eines von ihnen zu seiner höchsten und letzten Thätigkeit gelangen soll, welche übernatürlicher Art ist, so muß es durch einen andern Beistand von außen unterstützt werden; und das ist der Beistand der Gnade.

Endlich veranschaulicht Goch die Sache noch in folgenden Sätzen [3]), aus denen sich zugleich sein strenger Supranaturalismus im Gegensatz gegen die rationalisirende Speculation der Scholastik ergibt. Der Wille des Christen steht in einem nothwendigen Verhältniß zu dem, was zu thun, das Erkennen zu dem, was zu glauben ist. Der Wille ist verpflichtet, das göttliche Gesetz zu halten auch gegen die eigene Neigung und den natürlichen Wunsch; weil aber die natürliche Neigung des Willens

1) Anderwärts (Epist. apolog. p. 21.) drückt Goch dasselbe sehr bezeichnend so aus: „Wie das Schwarze nicht durch Schwärze weiß, und das Kalte nicht durch Kälte warm werden kann, sondern das Schwarze die Schwärze abthun muß, um weiß zu werden, so muß die bloße Verpflichtung (necessitas) von ihren Tugendwerken ablassen, wenn sie zu den Werken der Kinder Gottes, die aus Freiheit geschehen, hindurchdringen soll."

2) Dialog. p. 95. 3) Dialog. p. 95—97.

dahin geht, die Natur in ihrem Seyn zu bewahren, so besteht die Erfüllung der göttlichen Gebote darin, die Natur zu verlassen und nöthigenfalls der Zerstörung preiszugeben, wie wir es an den Märtyrern sehen. Das Erkennen hat die Aufgabe, den göttlichen Erleuchtungen in den Artikeln des Glaubens beizustimmen auch gegen das natürliche Begreifen der Vernunft; weil nun aber das zum Heil erforderliche Glauben nicht durch das natürliche Begreifen des Verständnisses geschieht, insofern dieses nichts auf übernatürliche Weise, sondern nur das auffassen kann, in welchem sich die Wahrheit mit Evidenz oder mit Wahrscheinlichkeit aus Vernunftgründen darstellt, was bei vielen Glaubensartikeln nicht der Fall ist, so ist offenbar, daß es für das Verständniß Bedürfniß ist, zum Acte des Heils anderweitig unterstützt zu werden, und dieß geschieht durch das Licht des Glaubens, das heißt, den Beistand der Gnade. So ergibt sich mithin aus allem, daß das natürliche Vermögen des Menschen, wenn auch tüchtig zu natürlichen Thätigkeiten [1]), doch zu den übernatürlichen, welche die Seele zum ewigen Leben vorbereiten, ohne den Beistand der Gnade unfähig ist.

Gegen diese Entwickelung, die natürlich der Oeconomie des Dialogs gemäß von dem höheren Princip, dem Geiste, ausgeht, erhebt die Seele folgende Einwendung [2]): Da der göttlichen Einrichtung zufolge in der Natur nichts vergeblich seyn kann, so wird auch die Bewegung und das Streben der Natur nicht vergeblich seyn. Wenn nun das Streben der Vernunft aus natürlicher Bewegung auf das höchste Gut, als das eigenthümliche Object der Vernunft, sich richtet und doch behauptet wird, es vermöge durch sich selbst zur Aneignung dieses Objectes nicht zu gelangen, wäre damit nicht zugleich gesagt, daß in diesem Natürlichen etwas Vergebliches und Nichtiges sey? Denn nach etwas streben und doch das Erstrebte nicht erlangen können, was heißt das anders, als sich vergeblich abmühen? Man muß also nothwendig entweder die natürliche Bewegung als in sich nichtig bezeichnen, oder zugeben, daß die Natur alles das, wozu sie durch natürliche Bewegung hingetrieben wird, auch durch ihr natürliches Vermögen erreichen könne. Der Geist, in dieser Einwendung einen Beweis findend von dem Fortwirken der pelagianischen Irrlehre, setzt seine Belehrung folgendergestalt [3]) fort: Es gibt viele in der Kirche, die mit großem Anliegen und scheinbar gewaltigem

1) Zur justitia civilis, wie es die augsburgische Confession ausdrückt, im Gegensatze gegen die justitia spiritualis.
2) Dialog. p. 97 u. 98. 3) Dialog. p. 99—108.

Liebeseifer nach dem Guten streben; sie üben auch mit großer Strenge das Vorgeschriebene; aber die eigentliche Aufgabe ist hier, nicht bloß das Gute zu thun, sondern auch das Gute gut zu thun. Das natürliche Vermögen des Menschen ist zu vielem Guten zureichend, aber die Meinung, daß es auch zureiche, das Gute gut zu thun [1]), ist eine Abirrung von der Reinheit des christlichen Glaubens. Dieß bewährt sich schon aus dem Worte des Apostel Paulus, wenn er im Galaterbriefe spricht: Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir; womit er sagen will: die Werke des Lebens vollbringe ich nicht aus Kraft der Natur, sofern ich Mensch bin, sondern aus Kraft der Gnade, welche Christus darreicht, sofern ich dessen Glied bin; nicht lebe ich als ein Wirkender nach dem Triebe der Natur, sondern es lebt in mir Christus, der durch die Kraft seines Geistes mich zu seinem von ihm geordneten Dienste treibt. Die Wahrheit dieses Wortes wird aber dem Menschen auch in sich selbst klar, wenn er sich über das Fleischliche erhebt und die Dinge im Lichte Gottes, welcher die Wahrheit ist, betrachtet. Alle Richtung des vernünftigen Begehrens nämlich, sie mag eine natürliche oder übernatürliche seyn, geht darauf, sich mit dem höchsten Princip, welches Gott ist, zu vereinigen, weil in ihm allein die Stätte der Ruhe und der Vollendung ist. Diese Vereinigung aber ist nicht eine Verbindung des einen mit dem andern in der Weise, daß eines dem andern örtlich sich annäherte, sondern es ist die Vereinigung eines zwiefachen Begehrens [2]), des göttlichen und vernünftigen, so daß eines in das andere so viel als möglich hineingebildet wird. Denn wie Gott nicht herabsteigt vom Himmel vermöge seines unwandelbaren Wesens, sondern vermöge der Mittheilung und des Einflusses der Güte, die von ihm ausfließt; so erhebt sich der vernünftige Geist über sich selbst nicht durch örtliche Vereinigung mit Gott, sondern durch einen gotteshaften Zustand [3]). Deßhalb wird auch der vernünftige Geist, je ähnlicher er Gott wird, desto mehr mit ihm vereinigt, und desto mehr von Gott geschieden, je unähnlicher er ihm wird. Alles wird durch sein Gewicht (seine Schwere) gezogen. Das Gewicht der Seele ist die Liebe, denn wohin die Seele strebt, dahin wird sie durch Liebe gezogen. Die Natur der Liebe aber ist, den Liebenden von sich abzuführen und in den Geliebten zu versetzen [4]), und so macht sie, daß der Liebende, versetzt (hineingebildet) in den Geliebten,

1) zur justitia spiritualis.
2) Verlangens, Strebens, duorum appetituum.
3) per habitum deiformem.
4) gleichsam hineinzubilden, zu verwandeln, in amatum transferre.

die Gestalt desselben annimmt. Daher ist der Grund der Aehnlichkeit, wodurch sich die Seele mit Gott vereinigt, und der Unähnlichkeit, wodurch sie von ihm geschieden wird, in der Richtung (dem Begehren, Verlangen) ihrer Vernunft [1]) zu suchen. Und hierin liegt denn auch der Punct der richtigen Unterscheidung. Das Begehren (appetitus) nämlich, fährt der Geist fort [2]), wird auf verschiedene Art erregt, und darnach unterscheidet man die verschiedenen Arten der Liebe. Es geht hervor entweder aus einer natürlichen, oder einer seelischen, oder einer vernünftigen Bewegung. Die natürliche ist eine Folge der Disposition natürlicher Qualitäten, wie das Verlangen nach Ruhe im Zustande der Ermüdung; die seelische eine Folge der Wahrnehmung durch die Sinne, wie das Verlangen, etwas Schönes zu sehen; die vernünftige die Folge einer freien Entscheidung und Wahl des Begehrenden selbst; und von dieser letzteren sprechen wir. Diese vernünftige Bewegung kann wieder aus einer zwiefachen Liebe entspringen nach Maaßgabe des zwiefachen Gewichtes, das an der Seele zieht. Es ist nämlich in der Seele von ihrer Schöpfung her ein Gewicht der natürlichen Liebe, vermöge dessen sie durch natürliches Verlangen nach dem höchsten Gute hingezogen wird; es ist in ihr aber auch die Gnade, durch die Güte des Erlösers der Natur als hinzutretende Gabe eingepflanzt, und dadurch ist in ihr ein Gewicht der göttlichen Liebe, vermöge dessen sie aus sich selbst gleichsam hinausgetrieben, über sich selbst erhoben und in seliger Selbstvergessenheit in den göttlichen Willen aufgelöst wird. Weil nun beide Arten von Liebe zum höchsten Gute hinziehen, werden sie häufig mit einander verwechselt, und, was aus der natürlichen Liebe hervorgeht, der göttlichen zugeschrieben. Aber es ist klar, daß die Natur, so lange sie in sich selbst verharrt und sich selbst liebt, Gott nicht ähnlicher werden und näher kommen kann, denn wenn die Natur selbst das Geliebte ist, so kann sie aus der Versetzung (Umwandlung) ihrer selbst in sich selbst nicht wesentlich verbessert werden [3]). Und in diesem Streben reiben sich viele in vergeblichen Anstrengungen und Tugendübungen auf. Das Kennzeichen der wahren Liebe aber liegt in ihrer Wirkung, in dem, was sie hervorbringt. Insofern nämlich die Liebe den Liebenden in den Geliebten gleichsam versetzt und

1) dem appetitus rationalis. 2) Dialog. p. 104.

3) Quia enim appetitus pondere amoris in amatum transfertur, si tunc *natura* est ipsum amatum, in quod appetitus appetentis transfertur, manifestum est, naturam ex translatione sui ipsius in se ipsam non meliorari, ac per hoc Deo similiorem, quam prius fuerat, non fieri.

verwandelt, erkennt man ihr Weſen an ihrem Erfolg: wer das Fleiſch liebt, wird Fleiſch; wer die Natur liebt, wird Natur; wer Gott liebt, wird Gott, weil er göttliche Geſtalt anzieht. So oft alſo das Verlangen ſich auf das höchſte Gut richtet, iſt wohl zu beachten, was es in dieſer Richtung zu ſuchen ſich bewußt iſt. Sucht der Menſch das höchſte Gut, weil es ihm gut, nützlich und angenehm iſt, ſo ſtrebt er darnach nicht als Liebender, ſondern als Kaufmann; erhebt ſich aber ſein Verlangen aus Trieb der göttlichen Liebe; geht er über ſich ſelbſt und ſeine Natur hinaus, wird er, ſein ſelbſt vergeſſend, in Gott, den er liebet, aufgelößt, ſo daß er, uneingedenk des eigenen Nutzens und Genuſſes, nur den Willen, die Ehre, das Wohlgefallen des Geliebten, ſollte es auch ſeyn zu ſeiner eigenen Schmach, ſuchet; dann zieht er die göttliche Geſtalt an und ſchreitet zur Gottähnlichkeit fort; das geſchieht durch die wahre Liebe, die ſich in allem dem Wohlgefallen des Geliebten ergibt und nichts verlangt, als von ihm geliebt zu werden. Hier wird aber auch einleuchtend, daß dieß durch Menſchenwerk, durch Tugendübungen, die etwa auch noch in die Augen fallen, die Verdienſt und Belohnung erwerben ſollen, nicht erreicht zu werden vermag; denn dabei erhebt ſich der Menſch nicht über ſich ſelbſt; vielmehr iſt nur das die ächte Liebe, die ſich ſelbſt Belohnung iſt, die ſich ſelbſt genügt, die nichts ſucht, als ſich ſelbſt; und dieſe Liebe — dieß iſt das nicht ausgeſprochene, aber ſtillſchweigende Reſultat des Bisherigen — ſtammt nicht aus der Natur, weil ſie über die Natur hinausgeht, ſondern aus der göttlichen Gnade, die den Menſchen über ſich hinausführt und ihm göttliche Art und Kraft mittheilt. Denn nur wenn der Menſch von Gott ſelbſt gezogen und gebildet wird, kann er in Gott hineingebildet und ihm ähnlich werden; oder, um es mit den Worten unſeres Goch ſelbſt in einer weiter unten folgenden Stelle[1]) zu ſagen: „Weil in Gott das Gute weſenhaft iſt, in der Creatur aber nur durch Theilnahme, und weil das Gute durch Theilnahme in keinem hervorgebracht werden kann, wenn ſich nicht das weſenhaft Gute vermöge der freien Einwirkung ſeines unendlich gütigen Willens ihm zur Aneignung mittheilt, ſo kann in dem geſchaffenen Willen keine Bewegung der Liebe ſeyn, wenn er nicht zuerſt zur Liebe entzündet wird durch die Liebe des Schöpfers. Denn wie Eiſen oder Holz nicht brennen können, ohne vom Feuer entzündet zu werden, ſo kann auch der geſchaffene Wille nicht in Liebe wirken, ohne von der göttlichen Liebe entzündet zu ſeyn, wie auch nach dem Zeugniß

1) Dialog. p. 122—24.

des Johannes die Liebe darin besteht, daß Gott uns zuerst geliebt." Aus dieser göttlichen Liebe entwickelt sich dann die Gegenliebe, und zwar in immer steigendem Maaße, bis zur Vollendung des seligen Lebens, welches besteht „in einem steten und unendlichen Einströmen der göttlichen Güte und in einem steten und ewigen Zurückströmen des geschaffenen Willens zu Gott in der Fülle der Liebe."

Viertes Hauptstück.

Das selbstgemachte und das wahre Christenthum.

Mit dem Pelagianismus und Semipelagianismus, der so vielfach in die scholastischen Systeme übergegangen war, stand das Mönchswesen, besonders in seiner spätern Ausbildung, in genauem innerem Zusammenhang. Beide stützten sich auf den Grundsatz der Verdienstlichkeit menschlicher Leistungen vor Gott, auf das feiner oder gröber aufgefaßte Princip der Werkheiligkeit und der Selbstgerechtigkeit, und wenn der Pelagianismus von den Christen überhaupt lehrte, daß sie sich ihre Seligkeit durch sittliche Würdigkeit und Tugendübung von der göttlichen Gerechtigkeit zu verdienen hätten, so ging das pelagianisirende Mönchthum nur noch einen Schritt weiter, indem es überzeugt war, durch strengere Tugendübung und besondere Verpflichtung darauf einen höheren Grad der Heiligkeit und des seligmachenden Verdienstes zu erwerben, ja möglicherweise einen Ueberschuß an Verdienst, der auch noch andern zu gute kommen könnte, zu erringen. Indeß herrschte diese Denkweise, die wieder wesentlich mit der gesetzlichen Richtung des Mittelalters überhaupt zusammenhing, nicht bei allen Mönchsorden und nicht bei allen Individuen, die einem Orden angehörten, auf gleichmäßige Weise; wir finden auch im Bereiche des Mönchsthums eine tiefere, reiner christliche Auffassung des Verhältnisses. Namentlich scheint hier ein ziemlich durchgreifender Unterschied, ja Gegensatz statt gefunden zu haben zwischen den Dominikanern und Augustinern. Der Dominikaner-Orden war im entschiedensten Widerspruch mit der im 12ten Jahrhunderte herrschenden Ketzerei entstanden; er hatte sich deren Bekämpfung und Ver-

tilgung zum Hauptzweck gesetzt; nun aber repräsentirten die häretischen Parteien der damaligen und nächstfolgenden Zeit überwiegend das Princip der religiösen Innerlichkeit und einer mehr evangelischen Gesinnung, also mußte der Dominikaner-Orden je länger desto mehr dem in der römischen Kirche herrschenden Princip der Aeußerlichkeit und Gesetzlichkeit verfallen. Diese Stellung sehen wir denn auch die Dominikaner besonders im Laufe des 15ten Jahrhunderts einnehmen und die einzelnen ehrenwerthen Ausnahmen von Prediger-Mönchen, namentlich der tieferen Mystik ergebenen wie z. B. Taulers, kommen gegen den ganzen Ordensgeist wenig in Betracht: im Allgemeinen herrscht bei ihnen eine schroffe Abgeschlossenheit gegen alle Entwickelung, ein starres Festhalten an den überlieferten Lehrformen und an dem äußerlichen Kirchenthume, und, im Besitze der einflußreichsten Stellen in der Kirche und auf Universitäten, im Besitze vor allem der Inquisition, machen sie diese ihre Richtung mit furchtbarer Gewaltthätigkeit gegen Andersdenkende, besonders gegen die Vertreter des Neuen geltend. Ueberall, wo sich etwas Lebendigeres, Freieres, Höheres regt, wie z. B. bei Joh. von Wesel, Reuchlin, später bei Luther selbst, sehen wir die Dominikaner am eifrigsten dagegen geschäftig. Einzelne Orte aber waren vorzugsweise Sitze des Dominikaner-Geistes, wie in Deutschland namentlich Köln, welches dadurch zu einer Burg des Obscurantismus gegen alle Versuche des Fortschrittes wurde. Dagegen finden wir im Augustiner-Orden und in dem ihm verwandten kanonischen Leben eine tiefere und mehr innerliche Frömmigkeit, durchdrungen von dem Geiste ihres verehrten und fleißiger gelesenen Schutzheiligen, jenes gewaltigen Vertreters der Gnadenlehre, des Glaubensprincips und der daraus fließenden Innerlichkeit des christlichen Lebens gegen alle und jede äußere Werkheiligkeit. Minder verflochten in die Interessen des herrschenden Kirchenthums, lebten sie vorzugsweise der stilleren Betrachtung und dem Geschäfte der eigenen Heiligung und pflegten gleichsam traditionsweise einen milderen und innigeren christlichen Sinn. Zeugniß dessen sind der Kanoniker Thomas von Kempen und die beiden berühmten Augustiner Staupitz und Luther. Namentlich geht aus den Briefen Luthers in der vorreformatorischen Periode seines Lebens, welche das tiefste religiöse Bedürfniß und den innerlichsten evangelischen Geist athmen, hervor, daß er in dieser Beziehung nicht wenige Gleichgesinnte innerhalb seines Ordens in verschiedenen Gegenden von Deutschland hatte. Dieser Richtung nun, die auch in den Niederlanden verbreitet war und hier namentlich die Grundlage bildete zu der freieren Genossenschaft der

Brüder vom gemeinsamen Leben, war auch Johann von Goch zugethan. Er war Vorsteher der Canonissinnen des heiligen Augustin zu Mecheln, also insofern mit dem Augustiner-Orden verbunden; aber dabei urtheilte er mit dem freiesten Geist über den Werth des Mönchslebens, seiner Gelübde und Uebungen; und daher sehen wir auch bei ihm jenen feindseligen Gegensatz der Orden und ihrer Denkweisen sich wiederholen. Er hatte vielfach, namentlich in der besondern Schrift, die über diesen Gegenstand handelte, das Princip der evangelischen Freiheit vertheidigt. Dagegen war ein uns unbekannter Dominikaner aufgetreten; und wider diesen richtete Goch, wie schon bemerkt, ein besonderes Apologetisches Sendschreiben[1]). Aber auch schon in

1) Diese *Epistola Apologetica*, declarans, quid de Scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum ist abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. 1—24. Veranlassung dazu gab ein uns unbekannter (Walch Vorrede p. XVIII.) Prediger-Mönch, der gegen die Freiheit der christlichen Religion und wahrscheinlich auch insbesondere gegen Goch, sey es nun mit Beziehung auf dessen Tractat über die vier Irrthümer, oder auf das Werk über die christliche Freiheit, oder auf beide (Walch a. a. O. p. XIX.) geschrieben hatte. Das Sendschreiben, über dessen Literärisches wir später sprechen werden, ist wahrscheinlich die am spätesten abgefaßte Schrift Gochs; es stützt sich ganz auf die früheren, enthält im Wesentlichen nichts Neues und liefert nur einen Beweis, daß Goch seinen Ueberzeugungen bis zum Schlusse des Lebens getreu blieb. Da es nichts Eigenthümliches zur Kenntniß Gochs liefert, so kann hier eine kurze Angabe des Inhaltes mit wenigen Auszügen genügen. Das Ganze, nur 24 Seiten befassend, zerfällt in zwei Theile: der erste S. 1—14 handelt von der Erkenntnißquelle des wahren christlichen Glaubens, der Schrift, und deren Verhältniß zu den Aussprüchen früherer Lehrer; der zweite S. 14—24 von dem Princip der christlichen Freiheit. Der erste Theil bestreitet in der Weise, die wir an Goch schon kennen, die Autorität der Theologen und Philosophen, insofern sie eine selbständige Geltung haben sollten, begründet das alleinige Ansehen der kanonischen Wahrheit, und macht deren innere Uebereinstimmung in Beziehung auf einzelne biblische Schriftsteller anschaulich; besonders stark wird Aristoteles sammt seinen Mitschuldigen (cum suis complicibus, p. 6.) und der heilige Thomas verworfen, von welchem letzteren es gleich zu Anfang heißt: „Wer ist doch dieser Thomas von Aquin, daß wir seinen, wenn auch auf philosophische Gründe gestützten, Schriften Glauben beimessen sollten im Widerspruch mit der kanonischen Wahrheit? Wird ihm nicht durch die ganze Kirche hin vielfach widersprochen? Werden nicht seine Schriften vielfältig von den berühmtesten und gleich hochgestellten Lehrern sowohl mit triftigen Gründen widerlegt, als auch bisweilen mit Unwillen verspottet? Denn manchen scheint es, dieselben wichen so sehr von der gesunden Lehre ab, daß sie sie nicht einmal einer gründlichen Widerlegung werth achten." Der zweite Theil zeigt nun, gestützt auf die Schrift, namentlich auf Paulus, aber auch auf Jacobus, dem Gegner, der sich wie alle Dominikaner durch Vertheidigung des Princips mönchischer Strenge und Gesetzlichkeit ausgezeichnet zu haben scheint, daß das evangelische Gesetz von Anbeginn an auf die Freiheit des Geistes gestellt gewesen und nie von jemanden auf die rechte Weise beobachtet worden sey, außer in Freiheit des Geistes. Alle Theologen, heißt es hier, die alten und neuen, stimmen darin

der Schrift von den vier Irrthümern ſpricht Goch in der letzten Abtheilung ſeine Grundſätze aus. Er bezeichnet nämlich [1]) als den vierten Grundirrthum die Meinung derjenigen, „welche zwar den zwiefachen Act des Glaubens, ſowohl den des inneren Thuns als den des äußeren Wirkens zur Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens für erforderlich halten, aber dabei ohne Scheu behaupten, zur Vollbringung der vollkommneren Werke des evangeliſchen Geſetzes reiche die Freiheit des Geiſtes nach der in-

---

überein, daß die menſchlichen Handlungen ſo viel Verdienſt oder Schuld haben, als ſie Freiwilliges haben; ſo daß nichts gut oder böſe geachtet wird, es werde denn als ein Freies erfunden. Mag ſich alſo einer durch tauſend Gelübde zum Guten verpflichten, aus der Verpflichtung ſelbſt geht kein Verdienſt hervor, wenn er nicht das Gute, wozu er ſich verpflichtet, in Freiheit des Geiſtes wirkt. Daß das evangeliſche Geſetz nur in Freiheit recht beobachtet werden kann, folgt auch daraus (Epist. apolog. p. 19. 20.), daß es ein Geſetz der Liebe iſt. Lieben kann niemand, als aus Freiheit des Willens. Zur Liebe kann niemand gezwungen werden. Zur Enthaltſamkeit, zur Entſagung des Eigenthums, zum Gehorſam kann man einen zwingen, aber nicht zur Liebe. Die Liebe entſpringt aus dem Willen und aus der Gnade, welches die freieſten wirkenden Principien ſind, ſo daß nicht anders als frei geſchehen kann, was aus Liebe geſchieht. Jeder aber muß lieben, der das evangeliſche Geſetz erfüllen ſoll. „Wie aber ſoll der Zwang der Verpflichtung in Freiheit umſchlagen? Da nicht Schwarz durch Schwarz in Weiß, oder Kalt durch Kalt in Warm umgewandelt werden kann, ſondern wie das Schwarze die Schwärze abthun muß, um weiß zu werden, ſo muß die Nöthigung von den Werken der Tugend abgethan werden, wenn ſie zu den Werken der Kinder Gottes, die aus Freiheit geſchehen, gerechnet werden ſollen.“ (Epist. apolog. p. 21.) Die Werke des Glaubens ſind nicht alle und jede gute Werke, ſondern allein die, welche aus Liebe geſchehen, denn nur in dieſen zeigt ſich der Glaube lebendig. Es könnte einer hundert Jahre lang Werke der Enthaltſamkeit üben vermöge eines Gelübdes, nicht aber aus Liebe, um Gott näher zu kommen, und es würde ſich darin weder ſein Glaube lebendig zeigen, noch vollenden, vielmehr würde derſelbe für todt und unwirkſam geachtet werden müſſen. (Epist. apolog. p. 22.) Abraham gefiel Gott nicht, weil er äußerlich ſeinen Sohn darbringen wollte, ſondern weil er, dem göttlichen Befehle gehorſam, ſich dem göttlichen Willen in allem gleichförmig machte. Denn da der göttliche Wille Maaß und Regel alles Guten im geſchaffenen Willen iſt, ſo wird alle Güte des geſchaffenen Willens daraus erkannt, in wiefern er mit dem göttlichen Willen übereinſtimmt. (Ebendaſ. S. 23.) Der Gehorſam iſt nicht die Thätigkeit des Willens, vermöge deren er den übrigen Kräften der Seele und den Gliedern des Körpers gebietet, ſondern die Thätigkeit, die der Wille aus Anregung der Gnade aus ſich ſelbſt hervorbringt, und vermöge deren er ſich ſowohl in Betreff des Gewollten, als in Betreff der Art des Wollens, durch freie Liebe ganz in das, was Gott gefällt, auflöſt. Wer nur äußerlich thut, was geboten wird, ohne innere Zuſtimmung des Willens, der ſcheint zu gehorchen, aber er wirkt nicht in der That das Werk des Gehorſams; dieſes beruht ganz auf dem freien Eingehen des Willens; wer wider Willen das Gebotene thut, ſtellt ein Bild der Tugend dar, aber nicht die Tugend ſelbſt. (Epist. apolog. p. 23. 24.) Aus allem aber geht hervor, daß unter dem evangeliſchen Geſetze nichts Gottgefälliges geſchehen kann, außer vermöge der Freiheit der Liebe, zu der uns Chriſtus befreit hat. (Ebendaſ. S. 24.)

1) Dialog. p. 109.

neren Bewegung des Glaubens nicht zu, sondern es sey hierzu auch die Verpflichtung des Gelübdes unumgänglich nothwendig; so daß sie, die evangelische Freiheit auf die Dauerbarkeit der Verpflichtung zurückführend, nicht weit von dem pharisäischen Aberglauben entfernt sind." Und fügt dann hinzu: „Dieß ist der Irrthum unserer Zeit, der sich mit der pelagianischen Irrlehre in vielem verwandt zeigt. Denn diese hat unsinniger Weise behauptet, die Gnade sey zu den Tugendwerken des ewigen Lebens nicht nöthig, sondern das natürliche Willensvermögen allein sey hierzu genügend; jener Irrthum aber, wenn wir ihn genau ins Auge fassen, obwohl er die Nothwendigkeit der Gnade zu solchen Werken bekennt, ist dennoch auch in der Meinung begriffen, daß die Gnade an und für sich dazu nicht hinreichend sey. Denn die Behauptung, daß ohne die Verpflichtung des Gelübdes die evangelischen Rathschläge in ihrer höchsten Vollendung nicht beobachtet werden können, fällt doch wesentlich zusammen mit der andern, daß die Gnade des evangelischen Gesetzes dazu an und für sich nicht hinreicht." In diesen wenigen Worten ist der Zusammenhang des Mönchsthums und des ganzen kirchlichen Gelübde- und Verpflichtungswesens mit dem Princip des Pelagianismus treffend aufgezeigt; ebenso treffend ist aber auch, was Goch ausführlicher gegen diesen vierten Grundirrthum ausspricht, und hier ist es besonders, wo er seine dialectische Kunst, die auch sonst nicht gering ist, mit vieler Virtuosität entwickelt.

Da Goch auch hierbei vorzugsweise den Hauptrepräsentanten der mittelalterlichen Theologie, Thomas von Aquino, im Auge hat, so ist es auch hier erforderlich, in Kürze zusammenzufassen, was dieser über das Gelübde, die eigentliche Grundlage des Mönchthums, lehrt[1]). Er bezeichnet das Gelübde als eine solche Art des Versprechens, vermöge dessen jemand, der dazu durch sein Alter und sonstiges Verhältniß fähig ist, Gott etwas ausgezeichnet Gutes[2]), welches ganz in seinen Willen gestellt ist, zu leisten aus freiem Triebe zusagt. Das Gelübde ist nach Thomas ein gottesdienstlicher Act[3]), dem die höchste Verpflichtungskraft einwohnt, sowohl wegen des der göttlichen Majestät gegebenen Versprechens, als wegen des nicht geringen Nutzens, den es bringt, denn es bewirkt, daß gewisse gute Werke eine höhere Bedeutung und ein größeres Verdienst bei Gott erhalten, als sie

1) Thomas handelt über diesen Gegenstand in der Summa Theol. Sec. sec. Quaest. LXXXVIII in 12 Artikeln.
2) aliquod excellens bonum.
3) latriae actus.

sonst haben würden. Zur Vollständigkeit des Gelübdes gehört dreierlei: die Ueberlegung, der Vorsatz des Willens, und das wirkliche Versprechen, in welchem sich das Gelübde vollendet; in der Natur des Gelübdes aber liegt es, daß es sich immer auf ein besonderes höheres Gute [1]) beziehe, als dasjenige Gute ist, welches im Allgemeinen zur Nothwendigkeit des Heiles gehört. Jedes Gelübde geht in höchster Instanz auf Gott und ist eine Bestimmung über solche Dinge, die man zur Ehre und im Gehorsam Gottes verrichten will, und insofern ist es ein gottesdienstlicher oder religiöser Act; und dieß gilt auch von den Gelübden, die man zunächst den Heiligen oder den kirchlichen Vorgesetzten thut, denn immer gelobt doch auch hierbei der Mensch Gott, er wolle das erfüllen, was er den Heiligen oder Prälaten gelobt hat. Insofern aber das Gelübde eine gottesdienstliche Handlung ist, ist das, was vermöge eines Gelübdes verrichtet wird, löblicher und verdienstlicher [2]), als das, was ohne Gelübde verrichtet wird [3]). Zwar könnte es scheinen, sagt Thomas, es sey das Umgekehrte der Fall, weil, wer ohne Gelübde handelt, weniger einem Zwang unterworfen ist, weil das Gelobte oft mit niedergeschlagenem traurigem Gemüthe geübt wird, und weil das Gelübde keine besondere Kraft besitzt, den Willen zu befestigen. Aber genauer erwogen verhält es sich nicht so. Es zeigt sich vielmehr in dreifacher Beziehung als besser und verdienstlicher, ein Werk vermöge Gelübdes zu thun, als ohne Gelübde. Erstlich, weil das Gelübde eine gottesdienstliche Handlung ist; als solche steht es obenan unter den moralischen Tugenden; das Werk einer höheren Tugend ist aber immer besser und verdienstlicher, als das einer niedrigen; in diesem Sinne erhält das Fasten oder die Enthaltsamkeit einen höheren Werth durch Verbindung mit einem Gelübde, weil sie unter dieser Voraussetzung zum Dienste Gottes gehören und gleichsam Gott dargebrachte Opfer sind. Sodann, weil derjenige, der etwas gelobt und darum thut, sich Gott mehr unterwirft, als der, welcher dasselbe ohne Gelübde thut; denn er unterwirft sich Gott nicht bloß in Beziehung auf die Handlung, sondern auch in Beziehung auf die Freiheit zu derselben, weil es nun nicht in seiner Willkür steht, anders zu handeln. Endlich, weil durch das Gelübde der Wille unbeweglich im Guten befestigt wird; etwas aber aus einem im Guten befestigten Willen thun, gereicht zur Vollendung der Tugend, wie auch im entgegengesetzten

1) ein melius bonum, wie es Thomas wiederholt bezeichnet.
2) laudabilius et magis meritorium.
3) Dieß ist der Hauptfragepunct und diesen behandelt Thomas besonders im 4ten Artikel der 88sten Quaestio.

Fall das Sündigen aus verhärtetem Sinn eine schwerere Sünde ist.

Dieser ganzen Auffassung der Lehre vom Gelübde und der pelagianisirenden Denkweise, worauf sie nach seiner Ueberzeugung beruht, begegnet nun Goch in folgender dilemmatischen Schlußreihe[1]). Das Gelübde ist entweder ein Act der Natur, oder ein Act der Gnade. Ist es ein Act der Natur, bewirkt durch die natürliche Neigung des Willens zum Guten im Allgemeinen, so folgt, daß die Gnade an sich nicht zureicht zur vollen Beobachtung des evangelischen Gesetzes; denn wenn die Gnade an sich zureichte, so wäre nicht das Hinzukommen eines Actes der Natur erforderlich. Ist aber das Gelübde ein Act der Gnade, bewirkt durch eine Neigung des Willens zum Guten im engeren Sinne, insofern der Wille durch die Gnade dazu bewegt wird, so frägt sich wieder, ob diese Bewegung der Gnade nothwendig erfordert werde zur Vollständigkeit des Gelübdes oder nicht? Wird dieselbe nicht nothwendig erfordert, so ergibt sich wieder der Schluß, daß das Gelübde ein wahres und vollständiges seyn kann ohne die Gnade und so fällt man wieder in den oben bezeichneten Irrthum zurück; wird dagegen die Gnade nothwendig zum Gelübde erfordert, so ist eben damit zugestanden, daß ein Gelübde, ohne die Bewegung der Gnade abgelegt, kein wahres und vollständiges sey. Ist es aber kein wahres, so ist es auch nicht verbindend; ist es nicht verbindlich, so kann auch der Gelobende zur Beobachtung desselben nicht angehalten werden. Und doch wird jeder Religiose (Mönch) zur Beobachtung seines Gelübdes von der Kirche angehalten, und zugleich ist klar, daß viele keineswegs durch die Bewegung der Gnade zu ihrem Gelübde und Orden bestimmt werden, sondern durch nichtswürdige Gründe, deren Gelübde aber dennoch von der Kirche als ächt und gültig anerkannt wird, insofern die Kirche sie nur einer strengeren Disciplin und etwa der Buße in einem andern Kloster unterwirft. So ist also einleuchtend, daß [im Sinne der bestrittenen Gegner] zur Wahrheit und Vollständigkeit eines Gelübdes die Bewegung der Gnade nicht nothwendig erfordert wird. Gesetzt aber auch, was die Gegner als ihre Lehre aussprechen, die Gnade sey zur Wahrheit des Gelübdes nothwendig, und der Wille des Gelobenden werde durch diese Gnade im Guten befestigt, wie der Urheber dieser ganzen Irrlehre[2]) offenbar behauptet, so erhebt

1) Dialog. p. 110—113.

2) Insofern Thomas überhaupt lehrt, daß nichts Gutes von den Menschen geschehe, auch das von der menschlichen Freiheit ausgehende nicht, ohne Anregung und Mitwirkung der göttlichen Gnade (s. Summa Theol.

ſich eine weitere Frage, nämlich dieſe: da ſich die Gnade verhält zum Willen, wie das Licht zum erleuchteten Gegenſtande, und darum die Gnade in dem Willen etwas ſetzen muß, wie das Licht etwas ſetzt im erleuchteten Gegenſtande; da ferner dieſes von der Gnade Geſetzte nichts anderes iſt, als eine gewiſſe Gleichförmigkeit des menſchlichen Willens mit dem göttlichen; da endlich dieſe Gleichförmigkeit durch die Zunahme der Gnade täglich wächſt, bis die Empfänglichkeit des Willens aufs höchſte geſteigert iſt, wo denn die Seele würdig iſt, jenes Wort der Wahrheit zu vernehmen: gehe ein zu deines Herrn Freude, weil ſie den höchſten Gipfel der Liebe erreicht hat und ganz in den geliebten Gegenſtand, nämlich Gott, umgewandelt iſt; da ſich dieß alles ſo verhält, wie kann doch die Gnade, auch durch ein aus ihr hervorgegangenes Gelübde, mehr ſetzen in dem Willen eines Gelobenden, als ſie ſetzt in dem Willen deſſen, der ſich ohne Gelübde vermöge der evangeliſchen Freiheit darbringt, um nach der Vollkommenheit des Evangeliums alle Tage ſeines Lebens dem Herrn zu dienen? Dagegen werden die Widerſacher antworten, das Gelübde ſetze im Willen des Gelobenden eine Feſtigkeit im Guten, wie ſie im Willen des nicht Gelobenden nicht ſey, indem ſie ſich auf ihren Lehrer [1]) berufen, welcher ſagt: Der Wille des Gelobenden wird durch das Gelübde befeſtigt im Guten und gewinnt eine gewiſſe Aehnlichkeit mit der Befeſtigung der Seligen. Von der Unhaltbarkeit dieſer Behauptung können wir uns jedoch ſehr beſtimmt überzeugen [2]). Fände eine ſolche beſondere Befeſtigung wirklich ſtatt, ſo müßte ſie ſeyn die Befeſtigung entweder der zum Heile beſtimmten [Prädeſtinirten], oder der Geheiligten, oder der Seligen, denn eine andere gibt es nicht. Aber erſtlich, die Befeſtigung der Prädeſtinirten tritt hier nicht ein: denn dieſe ſchließt,

---

P. II, 1. Quaest. 109, wo es unter anderm heißt: Liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente... nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur; et ideo, cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo), muß er nothwendig auch behaupten, daß das höhere Gute, welches vermöge eines Gelübdes vollbracht wird, obgleich von dem freien Willen ausgehend (dicitur enim aliquis proprio voto facere, quae *voluntarie* facit. Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. Art. 1.), doch zugleich eine Wirkung der Gnade ſey, welche den Willen in dieſem höheren Guten ſtärkt und befeſtigt.

1) Thomas von Aquino, der auch hier gemeint iſt, ſagt in ſeiner Summa Sec. sec. Quaest. LXXXVIII. Art. 4: Ad primum ergo dicendum, quod sicut non posse peccare non diminuit libertatem: ita etiam necessitas firmitatae voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo et in beatis. Et *talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum.*

2) Dialog. p. 114—124.

wenn auch nicht die Möglichkeit des Sündigens, doch die Möglichkeit eines entscheidenden Abfalles und letztlichen Beharrens in der Sünde aus, weil die Endabsicht Gottes ihres Zieles nicht verfehlen kann; durch das Gelübde dagegen wird eine solche Befestigung nicht ertheilt, vielmehr haben die ausgezeichnetsten Lehrer offen behauptet, daß viele Religiosen der Verdammung unterliegen werden, und kein verständiger Mensch wird wagen, allen Mönchen die Seligkeit zuzusprechen. Ebenso wenig können wir ferner den Gelobenden die Befestigung der Geheiligten beilegen: denn diese setzt eine untrennbare Einigung des Willens mit dem göttlichen vermöge der steten Gegenwart der göttlichen Gnade voraus, solches geschieht aber nicht durch das Gelübde, denn die Mönche können gar wohl von der Tugend abfallen und in die tiefsten Laster versinken, was nicht Noth thut zu beweisen, weil das Leben vieler augenscheinlich so verrucht ist, daß man im Sprichwort sagt: was ein Mönch zu thun wagt, würde der Teufel sich schämen zu denken. Am allerwenigsten aber zeigt sich endlich bei den Gelobenden die Befestigung der Seligen: denn in diesem Zustande tritt die Unmöglichkeit des Bösen ein, wegen der Gegenwart des höchsten Gutes und einer solchen Durchdringung des Willens von demselben, daß er davon gar nicht abwendig gemacht werden kann; so etwas wird aber niemand von den Mönchen aussagen wollen, die täglich und vielfach sündigen, und sich oft mehr an den schändlichsten Umarmungen, als an geistlichen Genüssen und göttlicher Süßigkeit erfreuen, was so offenbar ist, daß es keines Beweises bedarf. Somit ist klar, daß das Gelübde keine besondere Befestigung im Guten gewährt, die nicht ohne Gelübde auch dem zu Theil würde, der sich aus freier Bewegung der Gnade täglich Gott zum Dienste weiht; ja, was noch mehr ist, daß das Gelübde zum Fortschritt im Guten im Allgemeinen schlechthin nichts beiträgt, sondern etwa nur in besondern Fällen, wie z. B. Ketten und Banden manchem Schwachen dienlich seyn können.

Wenn auf diese Beweisführung die Seele, von einem andern Ausspruche des Thomas[1]) ausgehend, noch entgegnet, daß dem Menschen durch den Zwang des Gelübdes das Gute doch erleichtert werden könne, wie z. B. auch das jüdische Volk durch Drohung und Schrecken zur Erfüllung des Gesetzes getrieben worden, während es bei voller Freiheit schwerer sey, im Guten zu beharren; so antwortet darauf der Geist mit dem vollsten Rechte, daß das eben nicht das wahrhaft Gute sey, was

1) In der Summa contra gentiles.

auf ſolche Weiſe zu Stande komme [1]), weil dieſes nur aus der Freiheit hervorgehen, die Freiheit aber nur durch die Liebe ihre Richtung erhalten könne. „Es iſt klar [2]), daß die, welche getrieben werden müſſen, das Gute ſelbſt, zu dem ſie ſich verpflichtet, nicht lieben, weil nur das vorzugsweiſe freiwillig iſt, was aus Liebe geſchieht.“ Dadurch aber kann der Menſch auf keine Weiſe Gott ähnlicher werden, „denn da Gott nichts aus äußerer Nöthigung, ſondern alles nur aus freier Willensentſcheidung thut, das vernünftige Geſchöpf aber ſich vor allen andern Geſchöpfen dadurch auszeichnet, daß ſein Thun nicht der Nothwendigkeit unterliegt, ſo leuchtet ein, daß das menſchliche Handeln deſto gottähnlicher iſt, je mehr es aus der Freiheit hervorgeht ... Ja ſelbſt die Gnade hebt die natürliche Freiheit des Willens nicht auf, ſondern vollendet ſie und löſt ſie durch die Liebe in eine höhere Freiheit auf. Denn in dem Maaße als diejenige Liebe, welche durch die Gnade in den Willen ſich ergießt, höher und kräftiger iſt, als die Liebe, die der Natur entſtammt, in demſelben Maaße iſt auch die Freiheit, die aus der Gnade kommt, höher als die der Natur, weil immer das am freieſten iſt, was aus der Liebe fließt.“

Hiermit wären zwar die Gegner im Weſentlichen widerlegt, allein weil es Goch in dieſem Puncte mit dem Grundirrthume ſeiner Zeit zu thun hat, ſo verfolgt er denſelben in alle ſeine Wurzeln und Verzweigungen, und da er bei dieſer Gelegenheit noch manches auch reformatoriſch Wichtige ſagt, ſo gehen wir noch etwas weiter mit ihm. Die Seele erhebt ſpäter [3]) den Einwurf, daß doch auch in Beziehung auf das Leben in der chriſtlichen Religion überhaupt ein verpflichtendes Gelübde ſtatt finde in der Taufe, und die Kirche, die ſich dieſes Gelübde ablegen laſſe, auch jeden zur Erfüllung deſſelben anhalte. Hierauf entgegnet der Geiſt [4]), indem er den Unterſchied zwiſchen dem Verſprechen in der Taufe und dem Mönchsgelübde bemerklich macht. Das Gelübde des Glaubens iſt bei dem Täufling zum Heile weſentlich, wie auch in ſeinem Leben die Beobachtung der Gebote. Chriſtus fordert, daß wir ihn bekennen ſollen vor den Menſchen, und der Apoſtel bezeichnet als einen Beſtandtheil des beſeligenden Glaubens nicht allein die Zuſtimmung des Herzens, ſondern auch das Bekenntniß des Mundes. Was aber als nothwendig verlangt wird, dazu wird durch die Gnade des Geſetzgebers auch das Vermögen verliehen. Daher kommt es, daß die

1) Dialog. p. 118—122. 2) Dialog. p. 120 und 121.
3) Dialog. p. 152. 4) Dialog. p. 153 sqq.

Freiheit des Willens, wie sie nicht vermindert wird durch die Verpflichtung auf das evangelische Gesetz, so auch keine Minderung erleidet durch das Gelübde des Glaubens, welches ein durchaus freiwilliges seyn soll. Zugleich ist das Gelübde des Glaubens in der Taufe die Befestigung der innerlichen Gemeinschaft und Freundschaft des Getauften mit der Kirche; denn ein besseres Zeichen unverletzlich heiliger Verbindung gibt es nicht, als ein solches unwiderrufliches Gelübde, den Glauben zu halten. Auch gehört dasselbe zum Wesen des Sacramentes [1]): denn die Sacramente sind unterscheidende Zeichen, durch welche nicht allein im verborgenen Urtheile Gottes, sondern auch im offenbaren Urtheile der Kirche die Gläubigen von den Ungläubigen gesondert werden; hierzu ist eine innere Disposition für die Aufnahme der Gnade, so wie eine Bekenntniß und eine Bethätigung des Willens erforderlich, und zwar bei der Taufe in noch höherem Maaße, als bei den übrigen Sacramenten, weil sie dasjenige unter den Sacramenten ist, durch welches der Täufling der Kirche erst einverleibt wird. Alles dieses nun, was das Taufgelübde als heilsam und nothwendig erscheinen läßt, ist auf das Mönchsgelübde nicht anwendbar; es ist also einleuchtend, daß beide wesentlich verschieden sind. Und wenn mit dem Taufgelübde eine Verheißung verbunden ist, insofern denen, die Christum aufnehmen, die Macht gegeben wird, Kinder Gottes zu werden, so ist nicht einzusehen, welche Verheißung höherer Vollkommenheit etwa mit dem Mönchsgelübde verknüpft seyn sollte. Denn wenn dasselbe eine Vollkommenheit ertheilte, so könnte diese nur darin bestehen, den menschlichen Willen übereinstimmender mit dem göttlichen zu machen, als worin die ganze höhere Vollkommenheit der Seele besteht. Daß dieß aber nicht der Fall sey, ist schon gezeigt. Ferner unterscheidet der Geist [2]) bei dem Gelübde zweierlei, die Darbringung und die Verpflichtung (oblatio et obligatio) des Willens zum Guten. Die Darbringung des Willens besteht darin, daß der durch die Gnade gebildete Wille sich durch freie Wahl zur Vollbringung tugendhafter Handlungen hergibt und ist nicht wesentlich verschieden von dem Wollen (volitio) des Guten selbst. Eine solche Darbringung aber, wie sie immer von der Anregung der Gnade ausgeht, so findet sie auch in jedem Willen statt, der durch die Gnade gebildet ist; sie ist also nicht etwa speciell im Willen bloß des Gelobenden, sondern allgemein in jedem wahrhaft tugendhaften Willen. Die Verpflichtung des Willens aber besteht darin,

1) Dialog. p. 156.
2) Dialog. c. 13. p. 159—161.

daß derselbe aus freier Wahl durch ein Versprechen oder Gelübde sich verbindlich macht, dieß oder jenes zu thun. Hierbei, weil eine solche Verpflichtung ebenso gut übernommen werden kann von einem Sünder, wie von einem Tugendhaften, findet eine Anregung der Gnade nicht statt, sondern bloß eine Willens- und Verstandes-Entscheidung; und darum setzt dieselbe keine höhere Vollkommenheit in dem Willen des sich Verpflichtenden, weil dieß allein vor das Forum der Kirche gehört, die nur über das zu Tage Liegende urtheilt [1]).

Alles Bisherige spricht wesentlich gegen das Gelübde, denn nach allen Beziehungen wird anschaulich gemacht, daß dasselbe zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht nothwendig sey, daß es zu dem wahrhaft und allgemein Guten kein integrirendes Moment hinzubringe; insofern nun aber die gesammte christliche Weltanschauung und sittliche Beurtheilung des Mittelalters auf der Voraussetzung von einer höheren Vollkommenheit des Mönchslebens, von einer eigenthümlichen Erhabenheit der mönchischen Tugend ruhte, und das Mönchsleben seine letzte bindende Grundlage in dem Gelübde und dessen Bedeutung hatte, war diese Polemik von großer, tiefgreifender Bedeutung. Indeß konnte es scheinen, als ob sich Goch durch diese Polemik in Widerspruch mit sich selbst und mit der Kirche verwickle: mit sich selbst, weil er einer klösterlichen Anstalt vorstand; mit der Kirche, weil sie Mönchthum und Gelübde angeordnet hatte oder doch billigte. Er mußte also der ganzen Institution, obwohl er deren Nothwendigkeit leugnete, doch wenigstens etwas relativ Gutes oder Nützliches zuerkennen. Er mußte zeigen, daß er nicht das Mönchthum schlechthin, sondern nur das Irrthümliche, Abergläubische, Verderbliche des Mönchthums bekämpfe. Und dieß thut Goch auch, indem er sich namentlich über das Verhältniß des Mönchthums und des Gelübdes zur Kirche, und über deren Verhalten in manchen äußerlichen Anordnungen auf eine höchst merkwürdige Art äußert. „Die Kirche," sagt er [2]), „ist die Mutter der Gläubigen. In den Müttern ist aber oft mehr Liebe, als Verstand [3]). Daher ist in manchen Handlungen der Kirche mehr Eifer der Frömmigkeit wahrzunehmen, als Licht der Unterscheidung. Und so geschieht es, daß die streitende Kirche, eben darum, weil sie die streitende ist, obwohl sie bisweilen

1) De occultis non judicat ecclesia.
2) Dialog. c. 14. p. 164 und 165.
3) In matribus autem plus solet abundare affectus, quam vigere intellectus.

irrt in der Einſicht, doch niemals irrt in der Liebe, weil ſie alles, was ſie zur Vervollkommnung ihrer Kinder anordnet, ohne Zweifel aus mütterlicher Liebe thut. Dieß gilt auch von dem Gelübde: denn obwohl daſſelbe nicht geeignet iſt, den Willen im Guten zu befeſtigen, ſo kann es doch Gelegenheit geben zum Guten. Denn, gleichwie viele Dinge verboten werden, nicht weil ſie an ſich böſe ſind, ſondern weil ſie Veranlaſſung zum Böſen geben können, ſo werden auch viele Dinge angeordnet, nicht weil ſie an ſich gut ſind, ſondern weil ſie manchem Gelegenheit zu etwas Beſſerem geben können. So iſt das Schweigen der Mönche nicht an ſich etwas Gutes oder das Beſſere; vielmehr iſt es beſſer, zur rechten Zeit und am rechten Orte gut und nützlich zu ſprechen; aber doch kann das Schweigen zu manchem Guten Gelegenheit geben. Ganz in dieſem Sinne iſt auch das Gelübde von der Kirche angeordnet, nicht daß es an ſich etwas beſonders Gutes wäre [1]), ſondern weil es für viele Schwache und Nachläſſige eine Veranlaſſung werden kann zu etwas Beſſerem. Wie auch der Heiland ſagt: „„Nöthige ſie hereinzukommen, auf daß mein Haus voll werde;““ nicht damit ſein Haus durch die Nöthigung unfreiwilligen Zwanges mit Guten angefüllt werde, ſondern damit aus der Nöthigung etwas Gutes, das ſeiner Natur nach nur freiwillig ſeyn kann, hervorgehe.“ Dieß wird nun von Koch in folgenden Betrachtungen [2]) noch weiter ausgeführt. Der Wille, der ſich einer fleiſchlichen Freiheit hingibt, muß bisweilen durch Zwang von den Werken des Fleiſches zurückgehalten werden, indem man ihm die Gelegenheit entzieht. Dadurch wird zwar der Wille an ſich nicht umgewandelt, aber er kann doch Anlaß zur Umkehr erhalten, wie z. B. der verlorene Sohn. Gleichwie nun Gott den in falſcher Freiheit ausſchweifenden Willen durch Unglück nicht ſowohl zum Guten zwingen, als ihm vielmehr Veranlaſſung geben will, daß er ſich frei dem Guten zuwende, ſo legt die Kirche den Mönchen die Verbindlichkeit des Gelübdes nicht ſowohl deßhalb auf, damit ſie zum Guten genöthigt würden, als vielmehr um dadurch das freiwillige Gute aus ihnen hervorzulocken. Damit ſoll nicht die Anordnung der Kirche herabgeſetzt, ſondern nur abergläubigem Irrthume geſteuert werden. Denn weil anderes den Kranken und anderes den Geſunden, anderes

1) Ja wer das Gute nur des Gelübdes wegen aus Furcht vor der Strafe und ohne Liebe thut, der ſündigt vielmehr. Dialog. cap. 22. p. 229: Religiosus faciens actus voti sui, ad quos se obligavit ex timore poenae, transgressoribus oppositae, nullo eum adjuvante amore justitiae, peccat.

2) Dialog. cap. 15. p. 165—171.

den Schwachen und anderes den Starken dienlich ist, so hat die Mutter Kirche, die Bedürfnisse aller einzelnen in sich aufnehmend [1]), Sorge getragen, daß allen Förderung der Frömmigkeit werde, und in diesem Sinne hat sie das Gelübde für die Schwachen und Schwankenden angeordnet, die zur vollkommenen Beobachtung des evangelischen Gesetzes durch das Allgemeine der christlichen Religion nicht gebracht werden konnten, damit sie durch die äußere Verpflichtung sich gewöhnten, unter dem Joche der evangelischen Freiheit zu leben. Es ist also weit von der Wahrheit entfernt, wenn manche Mönche ihren Orden unverschämter Weise so erheben, daß sie zu ihrer eigenen Schande ihn einen Stand der Vollkommenheit nennen. Vielmehr gehören die Mönche zu denen, auf die sich das Wort des Erlösers anwenden läßt: „Nöthige sie hereinzukommen;" sie sind die Schweifenden und Unbeständigen [2]), die zwar einen guten Willen haben, aber durch die Unbeständigkeit ihrer Neigungen hierhin und dahin getrieben werden, die ohne eine äußere Zügelung weder in dem Guten, das sie haben, zu beharren, noch zum Besseren fortzuschreiten vermögen. Solchen wird das Ordensgelübde mit Nutzen auferlegt, weil sie nur auf diese Weise vom Verbotenen zurückgehalten werden können.

Also nicht die Vollkommenen sind die Mönche, wie es im Sinne des ganzen Mittelalters lag, denn die wahre Vollkommenheit und das wahrhaft Gute ruht nur auf der aus der Liebe entsprungenen Freiheit, sondern vielmehr die Unvollkommenen, Schwachen, Unbeständigen, die eines äußeren Antriebes, einer Nöthigung zum Guten bedürfen; und die Kirche hat das zwingende Gelübde eingeführt, nicht als eine Ergänzung oder gar Vervollkommnung des evangelischen Gesetzes, das für sich schlechthin zureichend ist, sondern indem sie sich wie eine zärtliche Mutter zu den Schwachen herabließ. Dieß führt nun Goch auf die Unterscheidung zwischen der positiven Anordnung der Kirche und der göttlichen Anordnung in Betreff des evangelischen Lebens und in dieser Beziehung sagt er [3]): Die göttliche Anordnung ist vollkommen hinreichend zur reinsten und vollständigsten Beobachtung des evangelischen Gesetzes, und bedarf keiner weiteren Zuthat. Die der göttlichen Anordnung hinzugefügten positiven Bestimmungen der Kirche sind daher weiter nichts, als gewisse äußere ehrbare Gebräuche, eingeführt, um eine höhere Ehrfurcht zu bewirken in der Theilnahme an den Sacramenten

1) singulorum necessitates in se transformans.
2) vagi et inconstantes.
3) Dialog. cap. 17. p. 177—182.

oder überhaupt in der Behandlung derselben, wie das Fasten vor dem Genuß des Abendmahls, die Trauung im Angesichte der Gemeinde und dergleichen, was nicht zur Wahrheit, sondern nur zur Würde des Sacraments beiträgt. Hierher gehört auch das Gelübde, und daher erstreckt es sich nicht auf das Innerliche, sondern ist eine wesentlich äußerliche Handlung, wie die andern kirchlichen Einrichtungen; es kann daher auch, weil das höhere Gute nur aus dem Innersten, nicht aus dem äußeren Werke kommt, nichts Gutes höherer Art im Willen bewirken. Nun geben die Thomisten auf der einen Seite zu, daß der Ausspruch und Befehl eines Prälaten sich nicht erstrecken kann auf die innere Bewegung des Willens, sondern nur auf die äußere Handlung; auf der andern Seite behaupten sie zugleich, daß der Papst von jedem feierlichen Gelübde dispensiren könne, woraus dann folgt, daß das Gelübde auch in ihrem Sinne unter die positiven äußeren Einrichtungen der Kirche zu rechnen sey. Wenn sie aber zugleich sagen, daß das Gelübde ein Verdienst begründen, daß aus ihm verdienstliche Tugendhandlungen hervorgehen könnten, so heißt das nichts anderes, als daß durch eine äußerliche Handlung Seligkeit verdient werden könne. Das ist aber eben die unsinnige Lehre des Pelagius, welcher behauptet, daß der Wille durch sein natürliches Vermögen zureiche, die ewige Seligkeit zu verdienen; und von dieser Lehre scheint der Irrthum der Thomisten nicht bloß in diesem Stück, sondern auch in vielen andern nicht weit entfernt zu seyn.

Dieß sind die verderblichen Grundrichtungen, welche Goch sowohl negativ, als durch Entgegensetzung der Wahrheit positiv bestreitet. Indeß war es natürlich, daß ihn diese Betrachtung, wie schon der letzte Abschnitt zeigt, auch auf eine Erörterung über den Begriff und das Wesen der Kirche führen mußte. Schon in Betreff des Gelübdes hatte er die Kirche als eine mehr liebevolle, denn verständige Mutter bezeichnet und einen Unterschied zwischen ihren Anordnungen und dem göttlichen Gesetze gemacht: er hatte mit einem Worte die Irrthumsfähigkeit der Kirche anerkannt. Dieß kann uns jetzt wie etwas Leichtes und Unscheinbares vorkommen, aber damals war es, wie auch die gewaltigen inneren Kämpfe des um mehr als ein halbes Jahrhundert späteren heldenkräftigen Luther beweisen, ein Satz von centnerschwerem Gewichte. Es war der schärfste Widerspruch gegen den Standpunct des ganzen Mittelalters, welches der Kirche eine gottgleiche Stellung und Autorität anwies, der stärkste Angriff auf den Mittelpunct des Katholicismus und der Hierarchie. Wir könnten daher wünschen, daß Goch ganz besonders diesen Frage-

punct weiter ausgeführt haben möchte; er thut dieß nicht, vielleicht weil ihm die Frage zu groß und die Beantwortung unter den gegebenen Verhältnissen zu bedenklich schien. Indeß sind uns auch schon seine Andeutungen als aufdämmernde Gedankenansätze von dem, was durch die Reformation zum vollen Bewußtseyn kam, sehr wichtig.

Goch geht auch hier nicht bloß negativ, sondern zugleich begründend und anerkennend zu Werke: er stellt nicht allein Sätze gegen die herrschende Lehre von der Kirche auf, sondern sucht in das Wesen der Kirche einzudringen, und die Bestimmungen über dieselbe aus allgemeinen Principien zu entwickeln. Zugleich leitet ihn dieß in naturgemäßem Zusammenhang auf Betrachtungen über die Hierarchie, das Priesterthum und den Episkopat; und so hätten wir das Hierhergehörige noch zusammenzufassen als

Fünftes Hauptstück.

Kirche. Priesterthum und Episkopat. Priesterthum und Mönchthum. Besitz und Entsagung.

Goch führt vor allen Dingen die Lehre von der Kirche auf jene letzten, einfachen Grundlagen zurück, die das Fundament wie seiner gesammten christlichen Ueberzeugung, so auch seiner Theologie sind. Die Liebe, aus der er alles ableitet, und die aus der Liebe von selbst hervorquellende Freiheit, sind ihm auch das bildende und ordnende Princip der Kirche. So wenig er ein unfreies Christenthum kennt, ebenso wenig kennt er eine unfreie Kirche. Wenn, wie er ausdrücklich sagt, das Christenthum die Religion der Freiheit und die Kirche die Erscheinung des Christenthums ist, so muß dasselbe Princip, welches im Christenthume herrscht, auch in der Kirche herrschen; und wenn in Christo, dem Haupte der Kirche, sich in der höchsten Liebe zugleich die vollkommenste Freiheit manifestirt hat, so muß derselbe Geist, der das Haupt erfüllt, auch den Leib und alle seine Glieder durchdringen. Das Letztere ist im Sinne und mit den Worten Gochs zuerst auszuführen. In der allgemeinen katholischen Kirche, sagt er [1]), muß die höchste Vollkommenheit wohnen, welche alle Vollkommenheit der selbstgemachten Religionsweisen [2]) übertrifft,

1) Dialog. cap. 19. p. 196 u. 197.
2) religionum facticiarum, wie sie in den Mönchsorden sind.

als eine Vollkommenheit der innerlichen Heiligung. Die katholiſche Kirche iſt der myſtiſche Leib Chriſti, wohl geordnet und vollkommen gefugt, und Chriſtus iſt das Haupt, allen Gliedern Geiſt und Bewegung mittheilend. Ein wohlgeordneter Körper aber bringt es mit ſich, daß die Glieder ſich gegenſeitig auf die rechte Weiſe beigeordnet ſind und dem Haupte gehörig untergeordnet. Iſt nun die katholiſche Kirche der myſtiſche Körper Chriſti, ſo muß ſie ihrem Haupte Chriſtus entſprechen. Sie würde aber zu Chriſto nicht im gehörigen Verhältniſſe ſtehn, wenn nicht der menſchliche Wille ſowohl nach dem äußeren Acte der evangeliſchen Vollkommenheit, als nach der inneren Neigung dem göttlichen Willen in Chriſto gleichförmig würde. Denn das rechte Verhältniß liegt in der Angemeſſenheit des einen zu dem andern. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Tugend liegt nicht in der Quantität, ſondern in der Qualität. Das Größere iſt hier ganz gleichbedeutend mit dem Beſſeren. Wenn alſo die katholiſche Kirche nicht die ganze Vollkommenheit beſäße, harmonirend mit der Vollkommenheit ihres Hauptes Chriſtus, ſo würde ſie als Körper im Mißverhältniß ſtehen zu ihrem Haupte. Es iſt nicht möglich, daß ein höchſt vollkommenes Haupt einen mangelhaften und unvollkommenen Körper habe. Chriſtus iſt ein höchſt vollkommenes Haupt; mithin muß in der katholiſchen Kirche die Fülle der Vollkommenheit ſeyn, vermöge deren der menſchliche Wille, nach Maßgabe des irdiſchen Zuſtandes, dem Willen Chriſti in allen Dingen gleichförmig wird. Daß aber dazu nicht eine äußerliche Verflechtung und Werkthätigkeit gehöre, wie ſie z. B. vermöge des Gelübdes von den Mönchen geübt wird, ſondern daß hier alles beruhe auf dem Glauben, der in Liebe, alſo in der höchſten innerlichſten, geiſtgeborenen Freiheit thätig iſt, dieß wird von Gott anderwärts vielfach ausgeſprochen und aufs anſchaulichſte ausgeführt. Die Hauptbeſtimmung der Kirche liegt demnach in der Aneignung und Fortpflanzung des Geiſtes Chriſti, in der Verwirklichung des evangeliſchen Lebens. Das ihr gegebene evangeliſche Geſetz — und dieſes iſt eben das Geſetz der Liebe und der Freiheit — iſt das Höchſte, alles Beherrſchende. Dieß iſt die urſprüngliche göttliche Anordnung, die zur höchſten Vollkommenheit des Lebens, mithin auch zur Seligkeit vollſtändig hinreicht. Die Kirche hat auch noch poſitive Satzungen hinzugefügt; dieſe können aber demzufolge nur als ehrbare äußere Gebräuche angeſehen werden, die zur Vollendung des evangeliſchen Geſetzes und zu deſſen Vollbringung nicht weſentlich beitragen, ſondern nur etwa dazu dienen, die Würde der kirch-

lichen Handlungen zu erhöhen [1]). Ja die kämpfende Kirche, die über Irrthum nicht erhaben ist, kann als eine mehr liebende denn verständige Mutter hierin wohl auch zu weit gehen; aber ihre wohlgemeinten Anordnungen werden doch immer, auch wenn sie nicht im Stande sind, das innerlich und wahrhaft Gute zu bewirken, vom Bösen zurückhalten und zum Besseren Anlaß geben [2]). In diesem Sinne kann sie auch manche „nöthigen hereinzukommen" durch Gelübde oder andere Verpflichtung, aber man wird in der Gemeinschaft der katholischen Kirche immer die, welche von selbst kommen, unterscheiden müssen von denen, die genöthigt werden; nur jene sind es, die, von der Gnade erregt, in Freiheit des Geistes zur evangelischen Vollkommenheit und ewigen Seligkeit hinstreben, während diese nur der Zwang der Verpflichtung und eine äußerlich zufällige Ursache dazu treibt [3]). An sich aber ist das Himmelreich nicht mit Widerstrebenden anzufüllen, sondern nur mit solchen, die in freier Zustimmung dem Rufe folgen, weil das wahrhaft Gute nur aus der Liebe, also auch nur aus der Freiheit hervorgehen kann, denn die Liebe ist stets das allerfreieste [4]).

Indem Goch Christum als Haupt und Vorbild an die Spitze der Kirche stellt, als die höchste Würde Christi aber die priesterliche betrachtet, erkennt er den priesterlichen Stand in der Kirche als den höchsten an, und zwar in der Weise, daß derselbe auch von dem bischöflichen Stande in keiner Weise übertroffen werde. Dieß ist ein höchst wichtiges Moment. Die apostolische Zeit, zum wenigsten in ihrem ersten Stadium, kannte keinen Unterschied zwischen Presbyter und Bischof; die Entstehung des Episkopats war der erste unermeßlich folgenreiche Schritt zur Entwickelung der Hierarchie. Dieser Schritt mußte gethan werden und aus ihm entwickelte sich mit unwiderstehlicher Macht durch die hierarchische Aristokratie hindurch die Monarchie des Papstthums. Das Papstthum hatte seine Bestimmung in der abendländischen Völkerfamilie erfüllt; die Zeit war angebrochen, daß einer freieren, höheren Entwickelung Raum geschafft werden sollte. Und wie einst der bedeutendste Schritt zur Hierarchie die entschiedene Erhebung des Episkopates über den Presbyteriat gewesen, so war jetzt der bedeutendste Schritt zur

1) Dialog. cap. 17. p. 177 u. 178.
2) Dialog. cap. 14. p. 164 u. 165.
3) Dialog. cap. 15. p. 171. Vergl. auch die vorhergehenden Seiten 165—169.
4) Dialog. cap. 17. p. 181 u. 182.

Befreiung von der Hierarchie die Anerkennung und Begründung der weſentlichen Gleichheit zwiſchen Episkopat und Presbyteriat. Ein weiterer Schritt wäre geweſen die richtige Geltendmachung des allgemeinen Prieſterthums der Chriſten im Gegenſatz gegen einen geſonderten Prieſterſtand. Dieſen letztern Schritt ſehen wir zwar Johann Weſſel, noch nicht aber Johann von Goch thun. Im Gegentheile, er ſtellt den Prieſterſtand als einen hervorragenden ungemein hoch. Dagegen jenen erſteren Schritt thut er mit großer Entſchiedenheit; und zwar liegt hierin ein zweifaches Moment, einerſeits das Zurückgehen auf das Urchriſtliche, Apoſtoliſche, andererſeits die Oppoſition gegen das Beſtehende und die Vorbereitung einer neuen Entwickelungsreihe. Seine Gedanken ſind im Weſentlichen dieſe [1]). Das prieſterliche Leben iſt das einfach und wahrhaft apoſtoliſche und die höchſte Vollendung der chriſtlichen Religion. Dieß ergibt ſich erſtlich aus der Erhabenheit des prieſterlichen Standes, welcher der höchſte iſt in der ſtreitenden Kirche: alle Vollkommenheit in der Kirche nämlich iſt eine Theilnahme an der Vollkommenheit ihres Hauptes Chriſti, der höchſte Stand bei Chriſto aber, von dem geſagt wird: Du biſt Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedeks, war ſein Prieſterthum; denn höchſter Stand wird doch derjenige genannt, vermöge deſſen einem die oberſte Stellung in einer Gemeinſchaft zukommt, Chriſto aber gebührt es eben vermöge ſeines Prieſterſtandes, der Erſte und das Haupt der Kirche zu ſeyn, weil er als Prieſter Geſetze gibt und die Kirche ordnet. Nach dem Vorbilde Chriſti aber eignet den Prieſtern die erhabene Stellung, Führer der katholiſchen Kirche zu ſeyn und durch Weihung und Austheilung der Sacramente als Werkzeuge zur Heiligung des Volkes zu dienen. Dieß liegt auch in der Etymologie des Namens Prieſter, denn derſelbe wird sacerdos genannt, weil er quasi sacer dux vel sacra dans, vel sacramentorum dispensator iſt; den Prieſtern kommt es zu, dem Volke Gottes das Wort des Heiles zu verkündigen, und in den Gefahren dieſes Lebens ſo durch das Wort der Wahrheit, wie durch das Beiſpiel der Heiligkeit den Weg des Lebens zu zeigen; ſie ſind alſo sacri duces, sanctitatis praecessores, tam verbo, quam exemplo; ebenſo liegt ihnen ob, die Sacramente zu verwalten, ſie ſind daher auch sacra dantes. Aber der Führer einer Gemeinſchaft und der Verwalter geiſtlicher Güter zu ſeyn, iſt eine Stellung von der höchſten Würde; alſo iſt das Prieſterthum der Stand der höchſten Vollkommenheit. In der himm-

1) Dialog. cap. 20. p. 199 sqq.

lischen Hierarchie steht am höchsten, wer Gott, in der kirchlichen, wer Christo am nächsten ist, und das ist in der Kirche der Priester, welcher, gesondert von den Geschäften der Welt und des Fleisches, allein dem Dienste Gottes geweiht, sich ganz der göttlichen Beschauung hingeben, dem Einflusse der göttlichen Gaben sein Herz offen erhalten, und so aus der Fülle der Beschauung zur priesterlichen Thätigkeit herabsteigen soll; denn freilich diese höchste himmlische Läuterung des Sinnes muß auch von ihm gefordert werden, weil, wer selbst nicht gefördert und vollendet ist, andere nicht fördern und vollenden, wer selbst nicht erleuchtet ist, andere nicht erleuchten kann. Auch aus diesem letztern Grunde ist das Priesterthum der höchste Stand in der streitenden Kirche, und das wahrhaft priesterliche Leben ein apostolisches; so daß, um eine höhere Vollkommenheit zu erlangen, der Priester nicht zu irgend einem andern Stande in der Kirche überzugehen braucht, weil der Priesterstand alle Vollkommenheit in sich schließt und es nur darauf ankommt, daß der Priester dieses seines Standes würdig wandelt. Ein weiterer Beweis für die Vollkommenheit des Priesterstandes liegt endlich darin [1]), daß die priesterliche Weihe und Thätigkeit die höchste ist. Es ist das Geschäft des Priesters, Leib und Blut Christi zu consecriren. In dem Sacramente des Altars liegt die Fülle aller Gnaden beschlossen, es ist das Sacrament der Sacramente, die Consecration desselben ist der höchste Act der Kirche. Insofern nun der Priesterstand diesen Act zu vollziehen den Beruf und die Kraft hat, muß ihm wegen dieses seines Dienstes in der Kirche eine Weihe zukommen, vermöge deren er sich über alle andere Stände erhebt, und für dieselben die wahre Weihe und die höchste Vollendung der göttlichen Gnade vermittelt [2]).

Hier könnte man nun entgegnen [3]): der Episkopat sey ein höherer Stand, als das Priesterthum, weil der Bischof die Befugniß hat zu allen kirchlichen Handlungen, nicht nur zur Consecration des Abendmahls, sondern auch zur Firmelung und zur Ertheilung der Weihen, was dem Priester nicht zusteht. Darauf ist zu antworten: das Priesterthum ist der höchste Stand

1) Ebendaselbst S. 205 ff.

2) Die Worte der schwer übersetzbaren Stelle lauten so: Ordo sacerdotalis est summus in ecclesia militante; quia ipsius est consecrare corpus Christi et sanguinem, in quo est plenitudo omnium gratiarum. Et ideo hoc sacramentum altaris, quod est sacramentum sacramentorum, consummatur in ordine uno, tanquam in fine ultimo et completo, ut nihil desit ministerio ordinato, quia ipse ordo est superior aliis, et *consummativus aliorum omnium ordinum*, quare merito sibi competit nobilissimus et summus actus Ecclesiae, cui est consecrare corpus Christi et sanguinem.

3) Dialog. cap. 20. p. 206.

in der Kirche, weil den Leib und das Blut Christi zu bewirken (conficere) schlechthin die höchste und edelste Handlung in der Kirche ist, wozu auch der höchste Stand gehört. Auch die Gewalt, die der Bischof hat in Betreff der Weihe des Abendmahls und der Verwaltung der Sacramente, besitzt er nicht vermöge des Episkopats, sondern vermöge des priesterlichen Standes. Wenn aber dem Bischof einige Vorrechte verliehen sind, die dem Priester abgehen, nämlich Firmelung und Ertheilung der Weihen, so ist dieß geschehen entweder vermöge der Gewohnheit oder vermöge der Anordnung der Kirche. Denn es ist *vieles dem priesterlichen Stande durch Gewohnheit oder Anordnung der Kirche entzogen, was ihm durch göttliche Einsetzung ertheilt ist.* So ist in allen wichtigen Fällen (casibus criminalibus) den Priestern als Seelsorgern die Vollmacht zu absolviren von Gott gegeben durch das Wort: Was du bindest u. s. f.; denn dieses ist nicht allein dem Petrus, sondern allen denen gesagt, in deren Namen Petrus sprach; und gleicherweise durch den Ausspruch: Nehmet hin den heil. Geist, wem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen. Aber diese Vollmacht ist durch die Anordnung der Kirche vielfach beschränkt worden; denn manche Fälle hat sich die zunächst verordnete Autorität[1]) (der Bischof), andere die apostolische Autorität (der Papst) vorbehalten. Aber obwohl der Fülle der priesterlichen Autorität vieles auf diese Weise entzogen worden ist, so bleibt doch die Würde des Priesterstandes ungeschmälert, wenn auch nicht in Betreff der äußerlichen Ausübung aller priesterlichen Handlungen, so doch in Betreff der Befugniß und Fähigkeit, sie zu vollziehen. Wollte man aber entgegnen[2]), die Bischöfe allein seyen die Nachfolger der Apostel, so ist zu antworten: dieß ist richtig in Beziehung auf die Gewohnheit und Bestimmung der *Kirche*, nicht aber in Beziehung auf die ursprüngliche Einsetzung der Sacramente und die *göttliche Anordnung*. Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel in der Autorität der Jurisdiction und der Leitung des untergebenen Volkes; deßhalb werden sie auch Prälaten genannt; aber wie der Hauptmann Soldat unter den Soldaten, der Abt Mönch unter den Mönchen ist, so ist auch der Bischof Priester unter den Priestern. Dieß liegt selbst in der Etymologie des Namens Episkopos, denn es ist zusammengesetzt aus ἐπί, auf, und σκόπος[3]), Seher und der Bischof wird so genannt als einer, der die Auf-

1) autoritas ordinata. 2) Ebendaselbst S. 209.

3) Der Ausdruck kommt auch in der reinen Gräcität in der Bedeutung von „Späher" vor. Auf die Art der Etymologie ist hier kein Gewicht zu legen.

ſicht führt. Die Aufſicht führen in einer Gemeinſchaft aber ſchließt den, der es thut, von dieſer Gemeinſchaft nicht aus, ſondern es verpflichtet ihn nur zu verwaltender Thätigkeit und mahnet den Vorſteher denjenigen, welchen er vorſteht, eifrig zu dienen. Dieß bezeichnet aber mehr eine Bürde, als eine Würde; deßhalb ſagt auch der Apoſtel: wer ein Biſchofsamt begehrt, der begehrt ein köſtlich Werk. Ein köſtliches Werk, ſagt er, nicht, eine köſtliche Würde. Und darum pflegten auch vor Alters die Biſchöfe mit ihren Prieſtern ein gemeinſames Leben zu führen, gleich Hausvätern unter ihren Hausgenoſſen, wie wir dieß vom heiligen Auguſtinus und Martinus leſen.

An das Bisherige ſchließt ſich noch ein zweites an, was die Würde und die äußere Stellung des Klerikers betrifft. Er ſteht nämlich nicht nur nach oben hin an und für ſich dem Biſchof weſentlich gleich, ſondern es kommt ihm auch nach unten hin eine höhere Würde zu, als dem Mönchsſtande. Der Ernſt, die Strenge, die Welterhabenheit, die manche Mönche wirklich, viele wenigſtens ſcheinbar hatten, konnte leicht die Vorſtellung erzeugen, daß das Mönchsleben der eigentliche Stand der Vollkommenheit, die wahre Blüthe des chriſtlichen Lebens ſey. Dieſe Stellung wußten ſich auch die Mönche des Mittelalters in der öffentlichen Meinung großentheils zu erwerben. Aber Männer, die tiefer blickten, konnten darin nur ein Verderbniß, eine Verkehrung der kirchlichen Ordnung ſehen. So auch unſer Johann von Goch, der, ſo wenig er dem Kloſterleben feindſelig entgegenſtand, doch weit entfernt war, die blinde Verehrung der Menge zu theilen. Er unterſcheidet ſehr beſtimmt zwiſchen dem Kleriker und dem Religioſen (Ordensbruder), zwiſchen der Prieſterweihe und dem Ordensgelübde [1]). Die Prieſterweihe ertheilt die Gewalt, ſacramentliche Handlungen, die edelſten in der ſtreitenden Kirche, zu verrichten; das Ordensgelübde dagegen verpflichtet den Gelobenden zur Uebung äußerer Handlungen (actuum praesentalium), welche beſtehen in der Ertödtung des Leibes der Sünde, ſo daß ſich der Ordensbruder eigentlich im Stande der Buße befindet, weßhalb er auch mit Recht ein unſcheinbares Gewand trägt. Da nun die Handlungen ſo verſchieden ſind, ſo muß auch das Leben verſchieden ſeyn. Dieſen Unterſchied erkennt, ſagt Goch, auch Hieronymus an, indem er an den Ruſticus ſchreibt: „Lebe ſo im Kloſter, daß du verdienſt, ein Kleriker zu ſeyn.“ Viel näher als das Mönchsleben ſteht dem Zuſammenleben der Apoſtel das gemeinſame Leben eines Biſchofs mit ſeinen Prieſtern (das kanoniſche Leben), wie uns davon Martinus und Auguſtinus Vorbilder gegeben haben.

1) Dialog. cap. 20. p. 211 sqq.

Ein ſehr nahe liegender Einwand indeß, den ſich Goch auch macht [1]), war der, daß doch das Mönchsleben inſofern erhabener ſich zeige, als dabei eine gänzliche Entſagung des Eigenthums ſtatt finde, während der Prieſter unbeſchadet ſeines Standes Eigenthum ſowohl ſelbſt beſitzen, als auf andere geſetzlich vererben könne. Dieſen Einwand wiederlegt er ſo. Eigenthum iſt nur möglich bei zeitlichen Dingen, denn das Ewige und Allgemeine gehört keinem beſonders an. Nun iſt aber wohl zu unterſcheiden: Zeitliches haben und Eigenes haben [2]). Zeitliches haben gehört zur Nothwendigkeit dieſes Lebens, weil es ſonſt nicht erhalten werden kann; Eigenes zu haben iſt in Beziehung auf den Beſitzer allerdings ein Fehler der verderbten Natur, in Beziehung auf das ganze Geſchlecht aber ein Erhaltungsmittel des allgemeinen Friedens und bei vielen ein Schutzmittel gegen Dumpfheit und Trägheit. Zeitliches zu haben iſt alſo keine Minderung der vollkommenen Heiligkeit, denn das ſehen wir auch bei Chriſto und den Apoſteln, und die Mönche aller Orden beſitzen auch Zeitliches; dieß kann dem prieſterlichen Stande nicht zum Nachtheil angerechnet werden. Das Haben des Eigenen dagegen kann auf zwiefache Weiſe ſtatt finden, entweder nach dem Rechte des Beſitzes, oder aus Liebe zum Beſitz; das Recht des Beſitzes haben auch die Chriſten unter der Ordnung der chriſtlichen Religion, die Liebe zum Beſitz aber iſt etwas Sündhaftes und führt allerdings eine Verminderung der Vollkommenheit mit ſich; denn die perſönliche Anhänglichkeit an das Zeitliche wendet die Freiheit der Seele, welche dieſe nur durch die Liebe des Göttlichen gewinnt. Wenn alſo ein Prieſter Zeitliches beſitzt, und wendet demſelben ſeine beſondere Liebe zu, dann beſitzt er es freilich nicht nach der Würde des prieſterlichen Lebens, denn er ſoll ſich, worauf auch die Tonſur [3]) hindeutet, des Weltlichen und Vergänglichen entſchlagen; wenn er es aber nur beſitzt zum Gebrauche des Lebens und zur Unterſtützung der Brüder, ſo leidet er deßhalb keinen Schaden an ſeiner Vollkommenheit, ſofern er dabei nur die Neigung ſeines Willens frei erhält, nach dem Worte des Pſalmiſten: „Fällt dir Reichthum zu, ſo hänge dein Herz nicht daran.“ Andererſeits kann dem Ordensbruder die Entſagung des Eigenthums vermöge des Gelübdes zur Vollkommenheit des Lebens nicht förderlich ſeyn, wenn er die Neigung des Willens nicht frei erhält von der Begierde nach zeitlichen Gü-

1) Dialog. cap. 21. p. 213 sqq.
2) Vergl. hier die Stellen: Dialog. p. 233, 235 und 237.
3) superior rasura capitis.

tern[1]); denn alle Vollkommenheit der Heiligung beſteht in der Freiheit der göttlichen Liebe; und darum nützt die äußere Leiſtung des Werkes nichts, wenn ihm nicht der innere Zuſtand des Gemüthes entſpricht.

Wie nun aber? läßt ſich Goch zuletzt noch einwenden, hat nicht der Herr ſelbſt geſagt: es ſey ſchwer für einen Reichen ins Himmelreich zu kommen, und wer nicht auf alles verzichte, könne nicht ſein Jünger ſeyn? Hierauf antwortet er, indem er den richtigen Unterſchied aufſtellt zwiſchen den Reichen dieſer Welt und den evangeliſchen Reichen, zwiſchen den Armen dieſer Welt und den evangeliſchen Armen[2]). Ein Reicher dieſer Welt iſt derjenige, welcher voll Begierde des Beſitzes ſich vermöge derſelben in die vergänglichen Dinge ganz verſenkt, und von den Dingen, die er hat, durch die Liebe des Beſitzes gefeſſelt wird. Dieß iſt der Reiche, der ſchwer ins Himmelreich kommt. Ein evangeliſcher Reicher dagegen iſt der, welcher, frei von der Begierde nach vergänglichen Dingen, mit der vollen Kraft ſeines Willens ſich zu Gott erhebt und ganz in die Freiheit der göttlichen Liebe aufgelößt, dem Chriſtus das wahre Leben und Sterben ein Gewinn iſt. Gleicherweiſe werden Arme dieſer Welt genannt, die, von vergänglichen Dingen wenig oder nichts habend, dennoch dem Erwerbe derſelben ſo begehrlich nachſtreben, daß ſie, der ewigen Güter vergeſſend, in das Vergängliche ſelbſt den höchſten Zweck des Lebens ſetzen; ſie ſind in der That arm, weil ſie, von dem Genuſſe des Gegenwärtigen ausgeſchloſſen, auch die ewigen Güter nicht genießen werden. Evangeliſche Arme dagegen ſind die, welche, ohne Beſitz des Vergänglichen oder doch das Wenige, was ſie haben, mit Freiheit gebrauchend, ſich von allen Schlingen, die dem Gewiſſen drohen, frei erhalten, und ungehindert ſich ſtets zur Liebe der ewigen Güter erheben; es ſind die, welche beſitzen, als beſäßen ſie nicht, und die Welt brauchen, als brauchten ſie ſie nicht, inſofern ſie die Neigung und den Willen von ihr frei erhalten; wie denn auch der Herr ſelig preißt nicht die Armen an Beſitz, ſondern die Armen im Geiſt, das heißt, in der Neigung des Willens.

1) Nec etiam nihil vel proprio vel communiter habere, ſagt Goch anderwärts (Dialog. cap. 19. p. 192.) treffend, ut faciunt fratres minores, est summa perfectio christianae religionis: sed nihil *velle* habere, et affectum voluntatis liberum et absolutum ab omni creatura, quae est bonum particulare, reservare, et in Deo habere resolutum, quod est bonum universale, est summa perfectio christianae religionis.

2) Dialog. cap. 21. p. 217—222.

So wirkte Goch auf dem Grunde des Poſitiven ohne äußere Aufregung tief reformatoriſch. Er ſtellte der Geſetzlichkeit der herrſchenden Kirche, die oft ſelbſt in Phariſäismus umſchlug, den innerlich freien, kindlich hingebenden Geiſt des Evangeliums, der Zuchtloſigkeit antinomiſtiſcher Richtungen die Geſetzmäßigkeit und ſittliche Thatkräftigkeit des Chriſtenthums, dem falſchen Vertrauen auf kirchliche und äußerlich tugendhafte Werke und deren Verdienſt das tief erkannte Bedürfniß der göttlichen Gnade, und der gemachten, angeblich vollkommneren, aber nur im Kreiſe der Verpflichtung ſich bewegenden Heiligkeit des Mönchthums den höheren Sinn einer aus freier Liebe entſprungenen wahrhaft apoſtoliſchen und allgemein chriſtlichen Frömmigkeit entgegen. Von dem Geiſte dieſer gottbegründeten, freien Frömmigkeit forderte Goch den reinen und unverfälſchten Ausdruck auch in der Kirche, und wo er dieſen nicht wahrnahm, wo er menſchliche Satzung dazwiſchen geſchoben fand, da ſcheute er ſich nicht, dieß offen zu ſagen und die erſcheinende Kirche des Irrthumes und des Misbrauches anzuklagen. Insbeſondere fand er einen zu vielem Unangemeſſenen führenden Misſtand darin, daß die biſchöfliche Würde über die prieſterliche erhoben worden, und indem er die urſprüngliche Gleichheit von beiden nachwies, that er einen der bedeutendſten Schritte zu der Bekämpfung der Hierarchie, welche in der Reformation, namentlich durch Wiederherſtellung der Idee vom allgemeinen Prieſterthume der Chriſten, zum vollen Durchbruche kam.

Ueberall geht Goch hierbei vom bibliſchen Grunde aus, aber das poſitiv Gegebene belebt ſich ihm durch die Erfahrung und verklärt ſich im Lichte des eigenen ſelbſtändigen Denkens. Seiner Myſtik, die nie phantaſtiſch oder ſpielend wird, ſondern immer auf geſundem Lebensgrunde ruht, geſellt ſich eine, oft ſehr feine, Dialectik zu, die ihm aber auch nicht Zweck, ſondern nur Mittel iſt; denn alles wird bei ihm wieder zuſammengehalten und geordnet von einem durchgreifend practiſchen Geiſte, das heißt von der Beziehung auf den lebensthätigen Glauben, die Liebe, die Heiligung, jedoch nicht in der Weiſe, daß er den Mangel an Denken und Wiſſenſchaft mit practiſchen Intereſſen zu verdecken ſuchte, ſondern ſo, daß ihm das Practiſche hervorgeht aus der Tiefe der geiſtvoll aufgefaßten chriſtlichen Ideen.

Vierter Theil.

Verhältniß Gochs zur Mit- und Nachwelt.

Erſtes Hauptſtück.

Stellung Gochs zur Reformation. Cornelius Graphäus. Urtheile über Goch.

Es iſt nicht bekannt, daß Goch während ſeines Lebens irgend Anſtoß gegeben, daß er bei der Hierarchie Argwohn erregt oder von ihren Dienern die mindeſte Verfolgung erfahren hätte. Höchſtens wurde er einmal literäriſch angefochten, wie z. B. von dem Dominikaner, gegen den er die Epistola apologetica ſchrieb. Aber ſonſt wirkte er ruhig im Schooße der Kirche, auch ſtarb er in öffentlicher Achtung, denn er wurde in der Kirche des Privates, dem er ſo lange vorgeſtanden, ehrenvoll beſtattet. Dieſes Verhältniß war möglich, weil ſich Goch mit ſeiner Denkweiſe im Weſentlichen noch innerhalb der Kirche gehalten und im Leben weniger als andere Frühere oder Gleichzeitige mit Beſſerungs- und Neuerungsverſuchen aufgetreten war. Seine Schriften, welche ſo reichliche reformatoriſche Elemente enthielten, wurden zunächſt wohl nur in einem beſchränkteren Kreiſe geleſen und zwar in einem Kreiſe von Gleichgeſinnten, die kein Aergerniß daran nahmen, ſondern Belehrung und Erquickung daraus ſchöpften; denn daß empfängliche Gemüther ſolcher Art in nicht geringer Zahl in jenen Gegenden vorhanden waren, zeigen uns viele Erſcheinungen in der Geſchichte der Brüder vom gemeinſamen Leben, im Leben des Weſſel und Erasmus, ſo wie in den erſten ſehr frühzeitigen Anfängen der Reformation in den Niederlanden. Ueber dieſen näheren und ſtilleren Kreis ſcheint ſich Gochs Einfluß zunächſt nicht erhoben zu haben. Wenigſtens iſt unter den berühmter

gewordenen Reformatoren keiner, von dem nachzuweisen wäre, daß Goch anregend, belehrend oder bestimmend auf ihn eingewirkt hätte; namentlich haben wir keine Spur, daß Luther, wie mit Joh. Wessels, so auch mit Gochs Schriften oder Bestrebungen bekannt gewesen wäre [1]). Dessen ungeachtet steht das innerliche Verhältniß Gochs zur Reformation vollkommen fest. Es handelt sich hier nicht bloß um eine Aufsehen erregende Thätigkeit nach außen; vielmehr muß, wenn eine neue geistige Saat aufsprossen soll, ganz besonders auch ein ruhig befruchtendes Wirken in den engeren aber tiefer empfänglichen Kreisen der Gesellschaft vorangehen, welches dann zur gehörigen Zeit seine Lebensfrüchte schon ans Tageslicht fördert. In einem solchen Wirken finden wir Goch begriffen; daß aber dasselbe im schönsten Sinne ein reformatorisches d. h. wie es die Zeit gebot, Reformation bereitendes war, kann nach dem Bisherigen nicht bezweifelt werden. Goch ging aufs bestimmteste sowohl von dem formalen Princip der Reformation aus, der Begründung aller christlichen Lehren aus der Schrift, als auch von dem materialen, der Rechtfertigung des Sünders vor Gott nicht durch Werke, sondern allein durch den lebendigen Glauben an Christum; er trug in Folge dieser Principien auch im Einzelnen die wesentlichen Lehren der Reformation vor, die Lehren von der Sündhaftigkeit und absoluten Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der sündenvergebenden, alles Gute im Menschen begründenden Gnade Gottes, von dem Glauben und der mit ihm untrennbar verbundenen Liebe, als der Quelle aller wahren Sittlichkeit, von der hierauf ruhenden Freiheit des Christen, von dem Unterschiede des Gesetzes und des Evangeliums. Ebenso stand er auch in mehreren sehr entscheidenden Puncten in derselben Opposition, wie später noch energischer und jedenfalls erfolgreicher, die Reformatoren: er bekämpfte die Verderbnisse der Scholastik, des Pelagianismus und des Mönchthums, die Grundlagen der kirchlichen Verdienstlehre und der Hierarchie; er sprach den Grundsatz aus, daß die Kirche auch irren könne, und bestritt von da aus manche geltenden Anordnungen und Lehrbestimmungen, wie das Institut der kirchlichen Gelübde und Verpflichtungen, die Lehre von der Wirkung der Sacramente ex opere operato, die Unterscheidung der Priester und

1) Walch sagt in der Vorrede zu den Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. p. XXIV.: Num legerit *Lutherus libellos Gochianos*, dubitandi caussa est. Quamvis enim fieri potuerit, ut in Erfurtensi bibliotheca illi una cum Wesselii similiumque scriptorum opusculis servarentur; nullam tamen unquam a *Luthero* nostri, memini, fieri mentionem.

Biſchöfe als eine weſentliche und göttlich eingeſetzte, die herrſchende Meinung von der evangeliſchen Armuth; er trug überhaupt, was er durch klare und überzeugende Darſtellung vermochte, dazu bei, die Chriſtenheit von verderblichen, aber tiefgewurzelten, prieſterlichen Fictionen und den darauf baſirten Inſtitutionen zu befreien und zur Einfalt des unverfälſchten apoſtoliſchen Glaubens und Lebens zurückzuführen [1]). Wenn das alles nicht reformatoriſch iſt, ſo dürfte es ſchwer ſeyn zu ſagen, wo wir dieſen Begriff zu ſuchen und anzuwenden haben. Dazu iſt nicht erforderlich, daß man viel von Reformation ſpreche. Dieß lag nicht in Gochs Sinn und Character. Er hatte allerdings kein ſo beſtimmtes und ausgeſprochenes Bewußtſeyn der bevorſtehenden Reformation, wie Huß, Weſſel und einige andere, aber er fühlte und ahnete ſie, wie jeder das vorempfindet, was er ſelbſt vorbereiten hilft.

Wenn aber auch Goch nicht gerade hervortretend, volksmäßig und äußerlich umfangreich auf die Reformation hinwirkte, ſo übte er doch ohne Zweifel einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ſeine näheren Umgebungen, ſo wie auf einzelne Männer, die ihrerſeits auch wieder andere auf ähnliche Weiſe anregten. Er war der Anfangspunct einer reformatoriſchen Tradition. Zeugniß hiervon geben die Aeußerungen und Urtheile über ihn, die uns aus der Zeit unmittelbar nach ſeinem Tode und aus der nächſten Folgezeit aufbehalten ſind, ſo wie die Bemühungen um die Auffindung und Herausgabe ſeiner Schriften und die Theilnahme an den wirklich herausgegebenen.

---

1) Eine Ueberſicht des Reformatoriſchen in Gochs Theologie gibt Walch in der oben angeführten Vorrede S. XXXV—XXXVII in folgenden Sätzen: I. Scripturam sacram unicum esse rerum credendarum fontem unicamque regulam, ad quam patrum aliorumque doctorum opiniones sint dijudicandae. II. Impium esse et pelagianam haeresin revocare, qui credat, naturales vires liberi arbitrii sine auxilio gratiae ad internae et externae pietatis opus sufficere. III. Peccare, qui variis cultus externi partibus, immo ἐθελοθρησκείας generibus et exercitiis corporis virtutem christianam absolvi putant omnique erga alios carent amore. IV. Ecclesiam posse errare. V. Doctrinam Thomae de votis monasticis eorumque virtute esse erroneam sibique contrariam. VI. Praedestinationem non ponere impossibilitatem peccandi, sed impossibilitatem in fine deficiendi et finaliter in peccato perseverandi. VII. Sacramenta non ex opere operato operari, sed requirere certam recipientis dispositionem. VIII. Discrimen, quod inter presbyteros et episcopos interesse Romanenses volunt, non esse jure divino constitutum, sed ab ecclesia injuria introductum. IX. Paupertatem evangelicam non requirere, ut quis nihil possideat, sed ut animum a nimio divitiarum amore revocet: hinc fictam monasticam paupertatem legibus Christi esse contrariam.

Hier iſt beſonders ein Mann zu erwähnen, der ſich um die Verbreitung der Schriften und Lehren Gochs vorzügliche Verdienſte erwarb, aber, weil er feuriger war, als Goch ſelbſt, damit auch ſchon Anſtoß gab. Es war Cornelius Grapheus (Nendonius oder in der Vulgärſprache Schryver), geboren 1482 zu Aloſt (Aelſt) in Flandern [1]), ein in vielen Beziehungen ausgezeichneter Mann [2]). Er war Secretär zu Antwerpen, aber zugleich hervorragend in Wiſſenſchaften und Künſten, Geſchichtforſcher, Redner, Poet und Sänger, in mehreren Sprachen erfahren und genau mit dem berühmten Erasmus befreundet. Es lebten zu ſeiner Zeit in den niederländiſchen Städten ſchon zahlreiche Freunde des reineren Evangeliums und in Antwerpen ſcheint Grapheus einen Mittelpunct für dieſelben gebildet zu haben. Um das Jahr 1521, alſo zur Zeit des wormſer Reichstages, gab Grapheus das Buch Gochs von der Freiheit der chriſtlichen Religion mit einer begeiſterten Vorrede heraus. Durch die Bekanntmachung des Buches ſelbſt und beſonders durch ſein geharniſchtes Vorwort reitzte er die Inquiſitoren: ſie klagten ihn der lutheriſchen Ketzerei an, ſtellten ihn vor Gericht, bewirkten die Entfernung von ſeinem Amte und eine längere Gefangenſchaft in Brüſſel, aus welcher er am 18ten October 1521 einen Brief an Joh. Carondiletus [3]) richtete, der uns noch erhalten iſt, und zwangen ihn endlich, ſeine Vorrede in einem langen Widerrufe, datirt vom 23ſten April 1522, zurückzunehmen und ins Feuer zu werfen. In dem Widerrufe, bei deſſen Unterzeichnung Grapheus freilich keinen heroiſchen Muth bewieß, bekannte er unter andern Dingen, die ſeiner Ueberzeugung nicht entſprechen konnten, daß er thöricht und unbeſonnen gehandelt, die Schrift Gochs von der chriſtlichen Freiheit ſo ſehr zu empfehlen, da er dieſelbe gar nicht geleſen. Vermöge dieſer Unterwerfung, welche Grapheus nur als eine durch rohe Gewalt abgedrungene Formalität anſehen mochte, ſtellten ſich ſeine Verhältniſſe wieder her; er durfte zu den Seinigen zurückkehren und gab noch mehrere Schriften heraus, die ſeinen Namen berühmt machten. Er ſtarb, nachdem er

1) Alostanus Flander bei Gerdes.

2) Vergl. über ihn *Dan. Gerdesii* Histor. Evangelii renov. Gronin. et Brem. MDCCXLIX. Tom. III. p. 20, wo ſich auch das Porträt des Grapheus befindet, das einen ſehr lebhaften Geiſt verräth — beſonders aber *Dan. Gerdesii* Scrinium Antiquarium sive Miscellanea Groningana. Gron. et Brem. 1756. Tom. V. P. 1. p. 496—508. — auch den franzöſ. Auszug der Hist. reform. Belg. v. Gerh. Brant vol. I. p. 18. — und in Betreff der Schriften des Grapheus *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. p. 201.

3) Der Brief iſt abgedruckt in *Brant* Hist. Reformat. Belg. Tom. I. Lib. II. p. 71—79.

noch die Hauptereignisse der Reformation erlebt, 76 Jahre alt, im J. 1558. Wir haben es hier nicht mit dem späteren Grapheus, sondern mit dem für Goch begeisterten neunundzwanzigjährigen jungen Manne zu thun. Dieser spricht sich in der oben bezeichneten Vorrede auf eine sehr characteristische Weise aus. Tief eindringend und wahr bezeichnet er darin den Gegensatz der mittelalterlichen und reformatorischen, der gesetzlichen und evangelisch freien Richtung, kräftig schildert er den Verfall der Christenheit und ermahnt zu deren Erhebung, wofür er auch die geeignetsten Mittel angibt: Rückkehr zum apostolisch Einfachen, ewig Wahren, Verbreitung der Schrift in der Landessprache, verständliche, treue Auslegung derselben für das Volk, Lesung der neueren Schriftsteller, welche christlich frei erbauen, ohne durch Spitzfindigkeiten zu erkälten und aufzublähen, lebendige Theilnahme auch der Laien an den Angelegenheiten der Kirche und des Christenthums. Nachdem Grapheus anschaulich gemacht, wie die Gläubigen durch Christum und den von ihm ausgehenden Geist zur Kindschaft Gottes erhoben und frei geworden seyen vom Gesetz, von der Sünde und deren Fluch, characterisirt er höchst treffend den Zustand, in den die Christenheit im Mittelalter zurückgesunken, auf folgende Weise: „Wir sind von Christo zu Mose abgefallen, von Moses zu Pharao zurückgegangen; wir haben die leichte Speise der evangelischen Freiheit nicht ertragen und uns aus der Stille des christlichen Lebens und der evangelischen Ruhe wieder zurückgewandt zu den Fleischtöpfen Egyptens und zur Dienstbarkeit des Ziegelstreichens (ad latericium opus); wir haben das Joch und die leichte Last Christi verachtet und sind von selbst zu der schweren Last menschlicher Einrichtungen hinzugelaufen, aufmerkend auf verführerische Geister, nicht glaubend dem Evangelium, nicht vertrauend auf die zuverlässigsten Verheißungen Christi, sondern auf menschliche Fabeln. Wir haben statt des Evangeliums die Decrete, statt Christus einen gewissen Aristoteles, statt der Frömmigkeit Cerimonien, statt der Wahrheit Lügen angenommen, alles fürchtend, nichts mit Vertrauen, mit Liebe vollbringend. O wir Thoren und Sinnlose! Welcher Satan, welcher trügerische Geist hat uns so verzaubert? daß wir schon seit mehr als 800 Jahren von der Freiheit zu elender Knechtschaft, vom Glauben zur Glaubenslosigkeit, von der Hoffnung zu einem ängstlichen Sinne, von der Liebe zur Furcht, von ernster Frömmigkeit zu kalten Cerimonien, von Christo zu Moses, vom Evangelium zum jüdischen Gesetz, welches aus unnützen Werken besteht, auf eine so klägliche Weise zurückgefallen sind! So sehr, daß, was wir einst im

Geiste begonnen, wir nun im Fleische endigen. Einst waren wir alle ohne Unterschied, mochten wir Freie oder Sclaven seyn, gleichmäßig Christen und Brüder; wir waren das erwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk; .. nun sind wir aus Königen und Priestern Sclaven der Menschen, aus dem erwählten Geschlechte ein verachtetes, aus dem königlichen Priesterthume ein gemeines Volk geworden. Einst waren wir das Volk Gottes, nun sind wir das Volk Mosis; einst wurden wir Söhne des himmlischen Vaters, Brüder, Miterben Christi genannt; nun sind wir Söhne des irdischen Adam, und wollen lieber nach dem heiligen Franciscus oder Dominicus oder Augustinus oder Bernhardus, als nach Christus benannt seyn; einst hießen wir Schüler Christi, jetzt heißen wir Schüler des Aristoteles, des Aquinaten, des Scotus, des Albertus. Einst wurden wir einfältig, lauter und frei im Worte Gottes unterrichtet; nun werden wir mit Streitreden, Sophismen, Conclusionen, Distinctionen gequält und hintergangen. Damals erkannten wir bloß Christum als das Fundament unseres Glaubens, als Führer und Haupt, ihn, der uns verheißen hat, bei uns zu seyn alle Tage bis an der Welt Ende; nun ist uns ein anderer Grund gelegt, und statt des himmlischen Führers und Hauptes haben sie uns einen weltlichen Führer, ein irdisches Haupt, ja eine Art von Götzenbild aufgestellt.... Einst wurde der Dienst der Gemeinde umsonst geleistet, jetzt ist nichts, was nicht mit Geld erkauft werden müßte, alles, wie heilig es auch sey, ist Gegenstand des Handels, so daß uns auch nicht der kleinste Raum der Erde frei gelassen ist, um den Leichnam eines Christen zu bestatten.... Einst stand es den Christen frei, sich selbst passende Hirten zu wählen; jetzt dringen Ehrgeizige, so tief wir es betrauern, mit tyrannischer Gewalt, durch Geschenke, Drohungen, auf rechten und unrechten Wegen in das geistliche Amt ein, nicht durch das Thor, sondern von anderswoher; und selbst das ist nicht genug: unwissende Miethlinge, Concubinarier, Schlemmer stellt man meistens an, die mit ihrem verruchten Beispiel die einfältigen, durch Christi Blut erkauften Seelen mit sich ins Verderben reißen; die, wenn die Wahrheit der evangelischen Lehre zu verkündigen ist, entweder in ihrer Unwissenheit das Evangelium falsch auslegen, oder einige alberne Mönche aufstellen, die um ihres Gewinnes willen das Wort Gottes noch ärger mißhandeln, und statt des Evangeliums, statt des Apostel Paulus ihre Träume, ihre subtilen, erleuchteten, heiligen, seraphischen, hierarchischen, unwiderleglichen, allertiefsten Lehrer, ihre Summen (summulas), Canones, und Gesetze, ihren Aristoteles und ihren Sentenzenmeister dem

Volke einprägen .... Einſt war die Lehre Chriſti ohne Unterſchied allen gemein, nur daß den Frauen der öffentliche Lehrvortrag nicht geſtattet war; nun iſt bloß unſern Magiſtern, Licentiaten und Baccalaureen, den hochmüthigen Thomiſten und dunkeln Scotiſten erlaubt, die Schrift zu erklären; uns aber verachten ſie, uns ſchließen ſie vom Reiche, das ſie allein beſitzen, aus; das iſt das Volk, ſagen ſie, welches das Geſetz nicht kennt; die ſind verdammt, die wiſſen nichts; die dürfen nicht disputiren in der Theologie, die ſind nicht graduirt, verſtehen nichts von der Logik, ſind nicht alt geworden im Ariſtoteles, haben den heiligen Thomas nicht geſehen, den ſubtilen Scotus und den unwiderleglichen Alexander von Hales nicht geleſen, die können nicht einmal einen Syllogismus zu Stande bringen; das ſind Maler, Dichter, Redner [1]), die nur (ſagen ſie) ſchönes Latein zu ſchreiben wiſſen, aber ſonſt Laien und Idioten ſind; die ſollten die (heiligen) Bücher nicht in der Volksſprache haben, denn ſie verſtehen nicht, was ſie leſen, und verfallen in ſchwere Irrthümer.... Aber hat nicht Chriſtus die einfältigen Laien und die Ungelehrten zuerſt zu ſich gerufen und ſeine göttliche Philoſophie gelehrt? Hat nicht Paulus, das erwählte Werkzeug, ſich gerühmt, nichts zu wiſſen, als Chriſtum den Gekreuzigten? Hat nicht Gott durch den Propheten Joel vorausgeſagt: er werde ſeinen Geiſt ausgießen über alles Fleiſch? Wo ſind da die Laien ausgeſchloſſen? Oder iſt vielleicht der Geiſt Gottes jetzt erloſchen? Iſt er etwa nicht mehr im Stande zu wirken, was er damals wirkte? Ich wünſchte ſehr, daß die Philoſophie Chriſti, wie ſie allen gemein iſt, ſo auch in die Gemeinſprache aller durch gelehrte und gute Ausleger übertragen würde; ſo daß jeder Bekenner der chriſtlichen Religion, wenigſtens jeder des Leſens Kundige, ſich eine Bibel kaufen und durch Ausrüſtung des Geiſtes (per spiritus promptitudinem) in die Kenntniß der evangeliſchen Philoſophie eingeführt werden könnte; auch wünſchte ich, damit menſchliche Meinungen abgehalten würden, daß allen Gemeinden unterrichtete Prieſter vorſtünden, welche an den feſtlichen Tagen das zuſammenberufene chriſtliche Volk, das ſeine Bibeln mit in die Verſammlung zu bringen hätte, in den evangeliſchen und apoſtoliſchen Lehren zweimal des Tags, ſtatt der Predigt, treu nach dem Worte unterrichteten; damit das Volk fortan nicht mehr durch Umſchweife, nicht durch menſchliche Träume, oder Abwege, ſondern auf dem königlichen Wege geradezu zu Chriſto gelange. Das werden freilich, ich weiß

1) Hier ſpielt Graphäus offenbar auf ſich ſelbſt und die gangbaren Reden der Geiſtlichen über ihn an.

es wohl, jene bauchdieneriſchen Mönche (die guten nehme ich immer aus), die das Wort Gottes gerne zu ihrem Gewinn misbrauchen, übel nehmen, aber mit denen wollen wir uns nicht aufhalten, denn es iſt nothwendig, daß die Wahrheit einmal ihre Stelle einnehme. So ſehet ihr, theuerſte Brüder in Chriſto, wohin das Chriſtenthum zurückgeſunken, wie uns unſere Freiheit durch menſchliche Traditionen faſt ganz geraubt iſt. Aber wohlan ihr, die ihr mit mir die chriſtliche Freiheit liebt, kämpfet für Chriſtus, ſeyd tapferen Muthes! Sehet, es bietet ſich die ſchönſte Gelegenheit dar, die Freiheit zu erringen. Die Wiſſenſchaften werden allmählig wieder hergeſtellt, hergeſtellt iſt wieder das Evangelium Chriſti und Paulus lebt wieder auf. Denn was athmet das Evangelium anderes, was anderes lehrt Paulus, was ruft er uns zu, was prägt er uns ein, als die Freiheit die in Chriſto Jeſu iſt? Darum wenn der Eifer für Frömmigkeit, wenn die Liebe zum eigenen Heil, wenn die Ermahnung chriſtlicher Liebe etwas bei euch vermag, ihr Freunde der chriſtlichen Religion, ſo ermahne und beſchwöre ich euch bei Jeſus Chriſtus, durch deſſen Blut ihr erkauft ſeyd, daß ihr die Schriftſteller leſet, welche Chriſtum lehren, welche zur göttlichen Liebe entflammen und das Herz durch Liebe entzünden, mit entſchiedener Verwerfung aller ſubtilen Scholaſtiker, welche aufblähen und nicht erbauen, welche den Verſtand bilden, aber das Gemüth verdunkeln. Unter jenen iſt einer der vorzüglichſten derjenige, den ich unter Gottes Leitung aufgefunden und euch nun darbiete, Johannes Goch, ein Mann von ſeltener Gelehrſamkeit, zu ſeiner Zeit gegen keinen zurückſtehend, der eifrigſte Vorkämpfer der chriſtlichen Freiheit, der fleißigſte Ausleger des göttlichen Geſetzes; dieſen leſet bei Tag und bei Nacht, beſonders wenn ihr Muße habt von der Leſung der heiligen Schrift und der pauliniſchen Briefe, denen freilich ſtets das vornehmſte Studium gebührt. Lebet wohl in Chriſto Jeſu!“

Auf eine ähnliche Weiſe ſpricht ſich Grapheus in der Vorrede [1]) zu einer andern kleineren Schrift Gochs, der Epistola apologetica, aus, welche er, wie es ſcheint [2]), etwas ſpäter herausgab. Dieſe Vorrede iſt dem Prieſter und Doctor Nicolaus von Herzogenbuſch [3]) gewidmet, und enthält beſonders

1) Dieſelbe iſt abgedruckt bei *Walch* Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XII—XVII.

2) Die Vorrede iſt ohne Angabe des Jahres nur Antwerpiae X. Calend. Sept. datirt.

3) Mit dem Prädicate: verae christianae theologiae candidato, academiae Antwerpiensis moderatori vigilantissimo.

folgende bezeichnende Aeußerungen. Grapheus drückt seine hohe Freude aus über den kleinen Tractat als ein Denkmal ächter christlicher Philosophie und sagt: „Ich bewunderte es, daß ein Mann in dieser Zeit wenn auch in ungeübterer Rede so viel vermochte; ich bewunderte die muthige Standhaftigkeit des freiesten Geistes; ich bewunderte die höchst passenden fortlaufenden Anführungen sowohl aus den heiligen Schriften als aus den rechtgläubigen Kirchenlehrern; ich wünschte mir Glück, daß auch jenes Jahrhundert schon, übereinstimmend mit uns, so frei von der scholastischen Theologie abwich, und daß ein so trefflicher Schriftsteller glücklich aus der Dunkelheit hervorgezogen sey.... Sie mögen sich nun davon machen, die elenden Sykophanten, welche ihre ganze Lebenszeit in Widerspruch gegen das Bekenntniß der christlichen Einfalt in philosophischen Spitzfindigkeiten traurig hinbringen; welche mit Verachtung jener heiligen Lehrer der alten Kirche ihren Aristoteles, Averroes, Albert, Thomas, Alvarus, Sylvester und die übrigen Spitzfindler der Art beinahe dem Evangelium vorziehen; welche ihren träumerischen Doctorlein (doctoraulis) fast mehr Gewicht beilegen, als den heiligen Propheten Gottes, den Evangelisten und Aposteln; welche, was nicht nach ihrem Aristoteles, Thomas, Holcot schmeckt, für häretisch, gotteslästerlich, anstößig, jedes fromme, das heißt abergläubische Ohr beleidigend, für feuer- und flammenwürdig ausschreien; welche jetzt noch durch ihre Schriften, wenngleich in völlig erfolgslosem Beginnen, zu zeigen suchen, daß die himmlische Lehre Christi mit Hülfe der aristotelischen Philosophie gestützt werden müsse." Grapheus hofft zuverlässig, daß die wahre und einfache christliche Philosophie aus ihrer bisherigen Unterdrückung bald vollständig aufleben werde, obwohl einige da seyen, die sie mit vereinigten Kräften niederzuhalten suchten; die möchten indeß nur immer schreien, drohen, wüthen, verdammen und verfolgen: „Die christliche Philosophie wird nicht erschüttert, nicht gestürzt, nicht wankend gemacht werden, denn sie ist auf den festen Fels der solidesten Wahrheit gegründet und wird ihnen zum Trotz bald in der ganzen Welt glücklich triumphiren.... Jene Leute mögen gehen mit ihren nichtigen Meinungen; wir dagegen wollen die lautere Lehre Christi, geschöpft aus den Quellen der heiligen Schriften selbst, nicht aus den sumpfigen Pfützen des Thomas oder Aristoteles, mit aufrichtigem Gemüthe ergreifen; diese wollen wir ehren und zurück fordern, indem wir mit innigster Theilnahme christlicher Liebe Christum selbst flehentlich anrufen, daß er endlich auch diesen Blinden, ja auch den Führern der Blinden

die Augen öffne, damit sie das Licht schauen und die Wahrheit anerkennend zur Besinnung kommen."

Nächst diesem Grapheus ist als theilnehmender Freund gochischer Schriften ein Ungenannter anzuführen, von dem wir auch noch einen Brief über die hinterlassenen Arbeiten Gochs besitzen[1]). Dieser Brief ist zwar offenbar später geschrieben, als die oben erwähnten Vorreden des Grapheus, denn er erwähnt einige Schriften Gochs als schon durch den Druck veröffentlicht, aber doch ohne Zweifel in den ersten 30—40 Jahren des 16ten Jahrhunderts, denn der Verfasser, der sich in dem Stifte Thabor zu Mecheln nach Schriften Gochs umgethan hat, spricht von solchen Einwohnern dieser Stadt, die noch mit den Lebensumständen Gochs, sey es aus eigener Erfahrung oder unmittelbarer Ueberlieferung, bekannt waren[2]). Man sieht hieraus: einerseits, daß der Eindruck, den Goch auf seine näheren Umgebungen machte, stark genug war, um eine längere Erinnerung zurückzulassen, andererseits, daß frühe und bei verschiedenen Personen ein lebhaftes Interesse für Gochs geistige Hinterlassenschaft vorhanden war, denn auch der Empfänger des Briefes, ein gewisser N. (vielleicht der oben genannte Nicolaus von Herzogenbusch?) theilte dieses Interesse. Beide, der Verfasser wie der Empfänger des Schreibens, zählten unsern Goch zu den ersten Theologen ihrer Zeit und schätzten sein Buch über die christliche Freiheit sehr hoch. Der Briefsteller namentlich lobt Gochs Mäßigung in der verwickelten und bedenklichen Frage über das Mönchthum und den Werth der Gelübde, indem derselbe hierbei nicht alles verwerfe und verdamme, sondern nur die falschen Auswüchse zu beschneiden suche; hieraus könne man die Hoffnung schöpfen, Gochs Arbeiten würden auf die Erleuchtung auch solcher Personen wirken, die vor den Schriften der heftiger und beißender auftretenden Theologen [hier ist wohl besonders an Luther gedacht] wie vor einem Gifte zurückschreckten. „Aber um zu unserm Goch zurückzukehren", fährt der Verfasser fort, „so kann ich mich nie genug wundern, wie es doch möglich war, daß dieser Eine in einem so ehernen und ungebildeten Zeitalter dermaßen von göttlichem Lichte erleuchtet wurde, daß er die Irrthümer der berühmten Lehrer mit so kühnem Gemüthe bestritt und widerlegte, da er nicht einmal den heidnischen Ehrentitel des

1) Der Brief ist abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praefat. XXXI—XXXIII.

2) ... id quod testantur, qui etiamnum vivunt apud Mechlinienses, Gochianae vitae et status probe gnari.

Magiſters von den Schulen davongetragen hatte, was ſolche Einwohner von Mecheln bezeugen, die noch von den Lebensumſtänden Gochs gute Kenntniß haben. Aber das iſt freilich auch ein ſtolzer Mann, der, aufgebläht in ſeinem fleiſchlichen Sinne, nur Rabbinen d. h. Profeſſoren der ſcholaſtiſchen Theologie als Lehrer zulaſſen will, als ob das Wehen des heiligen Geiſtes auf die prunkenden Auszeichnungen der Titel ſähe oder wartete. Nicht nach dem äußern Anſehen oder nach Perſonen, ſondern nach ſeinem eigenen Geiſte iſt jeder richtig zu beurtheilen. Nur wer ſo urtheilt, der urtheilt gerecht."

Nicht viel ſpäter, als dieſer Brief geſchrieben wurde, finden wir auch eine kurze hiſtoriſche Schilderung Gochs und ſeiner Beſtrebungen in dem bekannten Cataloge der vorreformatoriſchen Wahrheitszeugen von Matthias Flacius, welcher zuerſt im Jahre 1556 in Baſel erſchien. Hier [1]) wird Goch ſehr paſſend mit Johann von Weſel und Johann Weſſel in Verbindung gebracht und das Weſentliche ſeiner Denkart in folgender Art zuſammengefaßt: „Johann Goch, Prieſter zu Mecheln, blühte vor ungefähr 110 Jahren. Ueber den Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden dachte er vollkommen richtig; ebenſo über vieles andere. Er behauptete, die Schriften des Thomas, Albertus und anderer Sophiſten, weil aus den trüben Quellen der Philoſophen gefloſſen, verdunkelten die Wahrheit mehr, als daß ſie dieſelbe erleuchteten, ſie widerſprächen der kanoniſchen Wahrheit, ſie ſtänden auch im Widerſpruch mit ſich ſelbſt und trügen die Spuren der pelagianiſchen Häreſie. Die Schriften der modernen Theologen, beſonders von den Bettelorden entbehrten alles ſoliden Fundamentes, ſie erleuchteten den Geiſt nicht, ſondern verdunkelten vielmehr die nackte, einfache Wahrheit und dienten mehr der Eitelkeit als der Wahrheit. Der Schrift allein müſſe man folgen und alle andere Schriftſteller nach derſelben prüfen: auch die Beſchlüſſe der Päpſte und Concilien ſeyen ihr zu unterwerfen. Die Gelübde als unnütz zur Frömmigkeit und mit der chriſtlichen Freiheit ſtreitend verwirft er gänzlich. Ebenſo die genugthuenden und erſonnenen Werke. Ueber das Chriſtenthum klagt er, daß es in Judaismus und Phariſäismus ausgeartet ſey. Er behauptet aufs ſtärkſte, daß wir allein vermöge des Verdienſtes Chriſti durch den Glauben, nicht durch irgendwelche Verdienſte unſer ſelbſt gerecht werden. Er ſagt, es bliebe noch Sünde auch in den Frommen, aber ſie werde ihnen um Chriſti willen verge-

1) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. Tom. II. p. 887. edit. Lugdun. Vergl. *Walchii* Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praef. p. XIX.

ben; entschieden widerlegt er auch die Sophisten, welche die in den Heiligen noch zurückbleibende Sünde verkleinern. Ohne Wanken folgt er den Spuren Pauli in der Verkündigung des Verdienstes Christi, indem er behauptet, es bedürfe zur Erklärung des Apostels der Glossen der Sophisten, die vielmehr seinen Sinn verdrehten, auf keine Weise. Es ist wahrscheinlich, daß er auch über andere Artikel richtig dachte, wenn alle seine Schriften vorhanden wären; aber es ist nur einiges und dieses nicht vollständig gedruckt." Ich habe diese Schilderung des Flacius, obwohl sie keine eigenthümlichen Data über Goch enthält, ganz aufgenommen, weil sie zeigt, wie einer der gelehrtesten Theilnehmer der Reformation unsern Goch beurtheilte, und weil sie für die historische Auffassungsweise des Flacius selbst bezeichnend ist. Im Ganzen stellt er die Denkweise Gochs richtig dar, aber es ist nicht zu verkennen, theils daß er ihn soviel als möglich in der Form der lutherischen Orthodoxie auftreten läßt, theils daß er wesentlich charakteristische Züge bei ihm nicht hervorhebt, kurz, daß er ihn nicht historisch individuell und objectiv genug behandelt, sondern mehr nach einem gegebenen Typus und zu einem bestimmten polemisch-apologetischen Zweck.

An diese ältesten Berichterstatter über Goch schließen sich dann die Literarhistoriker der nächsten Jahrhunderte und die Geschichtschreiber der Reformation an. Konrad Gesner gibt in seiner allgemeinen Bibliothek [1]) ein Verzeichniß goch'scher Schriften mit einigen wenigen Auszügen. Heinrich Pantaleon [2]) in seiner Schilderung der großen Männer unseres Vaterlandes thut Gochs als eines sehr gelehrten und frommen Mannes, rühmliche Erwähnung und wiederholt in der Kürze, was wir bei Flacius über ihn finden. Der Literator von der Hardt [3]) liefert eine Uebersicht der Schriften Gochs. Veit Ludwig von Seckendorf in seiner berühmten Geschichte des Lutherthums berührt unsern Goch zwar nur flüchtig [4]), doch wußte er seinen ganzen Werth als eines bedeutenden Vorläufers der Reformation wohl zu schätzen. Gerius im Anhange zu Cave's kirchlicher Literargeschichte [5])

1) Biblioth. univers. Tigur. MDXLV. p. 442.

2) Prosopographia Heroum atque illustr. viror. totius Germaniae. Basil. 1565. p. 461.

3) Antiqua literar. monimenta autographa Lutheri aliorumque ab anno 1517 usque ad ann. 1546. Helmst. 1690 sqq. T. II. p. 76.

4) Historia Lutheranismi. Francof. et Lips. 1692. Lib. I. sect. 54. §. 133. Supplemente ad indic. I. num. 30. Seckendorf leugnet einen äußerlichen Zusammenhang Luthers mit Goch und behauptet nur Uebereinstimmung ihres Geistes. Kenntniß von Goch hatte Seckendorf aus dem Catalog. Biblioth. Rudolph. Tom. II. p. 77 sqq.

5) *Cave* Hist. Lit. vol. II. Append. p. 187. ed. Basil. 1745.

rühmt Goch, den er Freund Weſſels nennt, im Sinne des Grapheus als einen der gelehrteſten und evangeliſch-erleuchtetſten Männer ſeiner Zeit, als trefflichen Vorkämpfer der chriſtlichen Freiheit. J. Alb. Fabricius übergeht ihn auch nicht in ſeiner Bibliothek[1]). Und ebenſo finden wir Goch und ſeine Schriften kürzer oder ausführlicher bei Foppens[2]), Guicciardini[3]), van Geſtel[4]) und den beiden gelehrten Holländern Daniel und David Clemens Gerdes[5]).

Die meiſten der hier genannten Schriftſteller waren Proteſtanten und ſprechen löblich von Goch. Eine natürliche Kehrſeite der Anerkennung, die Goch unter den Proteſtanten fand, iſt die Verwerfung von Seiten der katholiſchen Kirche und ihrer Mitglieder[6]). Das tridentiniſche Concil ſetzte Goch in die erſte Klaſſe der verbotenen Schriftſteller, deren Werke von den Bekennern des katholiſchen Glaubens gar nicht geleſen werden ſollten[7]). Van Geſtel ſpricht wenigſtens nicht günſtig von Goch; Foppens aber entſchieden ungünſtig; er ſagt: „Johann Pupper war befreundet mit Weſſel aus Gröningen, einem zwar gelehrten aber neuerungsſüchtigen Prieſter, der die Nothwendigkeit einer Reformation der Kirche bis zum Ekel predigte. In demſelben Sinne ſchrieb Pupper, weßhab die tridentiniſchen Väter auch ſeine Schriften verdammt haben[8])." Auch in dieſem Verhalten der Katholiken gegen ihn liegt ein unverwerfliches Zeugniß für den reformatoriſchen Charakter Gochs.

In der neueren Zeit hat ſich die bedeutendſten Verdienſte um Goch und ſeine Schriften Chriſt. Wilh. Franz Walch erworben. Er hat in ſeinen Denkmälern des Mittelalters zwei

---

1) Biblioth. Lat. med. et inf. aetat. Lib. IX. t. IV. p. 228.

2) Biblioth. Belg. Bruxell. 1739. T. II. p. 714. 715.

3) Description de tous les Pais-bas. Arnh. 1613. p. 214.

4) Hist. Archiep. Mechlin. 1725. p. 81. Siehe oben.

5) *Daniel Gerdes* in Scrin. antiquar. sive Miscellan. Groning. T. V. Pars 1. p. 497. not. 6. Groning. et Brem. 1756. Florileg. libror. rar. s. v. *Goch* p. 110. Histor. evang. renov. t. III. p. 20. *Dav. Clem. Gerdes* Biblioth. curieuse. T. IX. p. 194. Vergl. *Walch* Praef. ad monim. med. aev. II. 1. p. IV—XII.

6) Ganz richtig ſagt Dav. Clem. Gerdes in der Biblioth. cur. t. IX. p. 194.: On n'aura pas sujet de s'étonner de ce que les livres *de Gochius* ont été flétris avec tant de sévérité, si l'on se donne la peine d'en lire quelques feuillets, puisqu'on y remarquera une liberté de penser qui ne pouvoit être que préjudiciable aux opinions reçues dans l'église avant la réforme.

7) *Walch* monim. med. aev. I. 4. Praef. p. XXV. Walch führt alle Stellen an, wo ſich in den verſchiedenen Ausgaben des Index libr. prohib. der Name Gochs verzeichnet findet: Köln 1597. S. 26. Paris 1599. S. 159. Madrid 1583. S. 40. Rom 1664. S. 260.

8) *Foppens* Biblioth. belg. t. II. p. 715.

wichtige Schriften von Goch abdrucken lassen und bei dieser Gelegenheit in den Vorreden [1]) sehr ausführlich über ihn gehandelt. Walch unterscheidet [2]) mit Recht eine doppelte Classe von Wahrheitszeugen vor der Reformation: solche, welche das Verderben der Kleriker bekämpfen, und solche, welche die Irrthümer der Lehrer bestreiten; beide seyen zur Vorbereitung der Kirchenverbesserung unentbehrlich gewesen; aber da die Zahl der letzteren geringer sey, so seyen diese Männer, unter die Goch gehöre, um so wichtiger und ihre Schriften um so höher zu schätzen; er übersieht dabei gewisse Mängel in der Schriftauslegung Gochs und Künstlichkeiten in der Lebensentwickelung nicht, aber er steht doch nicht an, ihn vermöge seiner gesammten Geistesrichtung unter die Lutheraner vor Luther, überhaupt aber unter die erleuchtetsten Theologen zu zählen.

Unter den neuesten Kirchenhistorikern, welche Goch ehrenvoll hervorheben, sind besonders Schröckh und Gieseler zu nennen. Der erstere [3]) gibt einen Ueberblick über den Inhalt der Schrift von den vier Irrthümern in Betreff des evangelischen Gesetzes; der andere [4]) bezeichnet Goch neben Johann von Wesel und dem tieferen Johann Wessel als Hauptvertreter der biblisch-augustinischen Richtung, durch welche der Reformation die Bahn gebrochen worden, und als denjenigen, der vorzugsweise die christliche Freiheit als die Seele aller christlichen Tugend geltend gemacht habe, und liefert sehr wohl gewählte und charakteristische Auszüge aus den bei Walch abgedruckten Schriften Gochs [5]). — Sehen wir jedoch von diesen dankenswerthen Ausnahmen ab, so ist Goch von den Neueren ungebührlich vernachlässigt, so daß ihm bisher nicht nur keine besondere Abhandlung gewidmet wurde, sondern auch an Stellen, wo man es erwarten durfte [6]), seiner nicht Erwähnung geschieht.

1) Monim. med. aev. Goetting. 1760. Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XIII—XXXVII und vol. II. fasc. 1. Praef. p. II—XXIV.

2) Vol. I. fasc. 4. Praef. p. XXXIV.

3) Christl. Kirchengesch. Th. 33. S. 303—308.

4) Lehrbuch der K. Gesch. Bd. 2. Abth. 4. S. 488—492.

5) Die Hauptschrift Gochs von der christlichen Freiheit scheint auch für Gieseler nicht zugänglich gewesen zu seyn.

6) Z. B. in Henke's Gesch. der christl. Kirche. B. 2. S. 517 der 3ten Ausgabe; in Erhards Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung B. 1, in welchen beiden Werken Johann von Wesel und Johann Wessel und selbst minder Bedeutende hervorgehoben sind, Goch aber auch nicht einmal genannt wird.

Zweites Hauptstück.

Schriften Gochs. Ausgaben derselben.

Da Goch während seines Lebens nicht unmittelbar Aufsehen erregte und seine Schriften ungefähr ein halbes Jahrhundert lang bloß im Manuscript existirten, so läßt sich von selbst erwarten, daß Manches von seinem handschriftlichen Nachlaß abhanden gekommen seyn wird. Es werden uns auch wirklich in den Angaben über seine Schriften mehrere Tractate bezeichnet, die wir nicht mehr besitzen. Indeß wenn wir die Titel derselben mit dem Inhalte der auf uns gekommenen Schriften vergleichen und den ganzen schriftstellerischen Charakter Gochs berücksichtigen, so können wir ohne Bedenken sagen, daß wir dabei kaum etwas Wesentliches verloren haben. Es verhält sich nämlich so. Goch bewegte sich in einem sehr bestimmten und geschlossenen Gedankenkreise, den er sich aus der Schrift und aus eigener Lebenserfahrung gebildet und in dem er sich vermöge seiner Stellung innerhalb einer vielfach corrumpirten Kirchengemeinschaft befestigt hatte. Bei der Tiefe, Lebendigkeit und Schärfe seines Denkens ist doch eine gewisse Einförmigkeit nicht zu verkennen. Es beherrschen ihn einige Grundgedanken, die in seinen Schriften vielfach wiederkehren. Diese leitenden Grundgedanken von der normalen Dignität der Schrift und dem untergeordneten Ansehen der theologischen Lehrer, von der beseligenden Gnade und dem rechtfertigenden Glauben, von der im Glauben begründeten Liebe und der aus der Liebe stammenden Freiheit, von dem sehr bedingten Werthe der kirchlichen Werke und Verpflichtungen, namentlich der Mönchsgelübde, hatte sich Goch wahrscheinlich mehrfach ausgebildet und schriftlich fixirt, zuerst in Entwürfen, dann in weiterer Durchführung, endlich auch in vollständigerer Zusammenfassung. Daraus erklärt sich die Erscheinung, daß unter den Schriften Gochs mehrere Tractate aufgeführt werden, die der Ueberschrift zufolge wesentlich denselben Inhalt gehabt zu haben scheinen, und daß es dann auch diese nämlichen Gegenstände sind, welche in den noch erhaltenen Schriften vorzugsweise behandelt werden. Jene ersten Entwürfe waren wohl zunächst nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sondern Goch zeichnete sie nur für sich auf oder zur Mittheilung an nähere Freunde; aber man fand sie unter seinen hinterlassenen Papieren und nahm sie daher in die Verzeichnisse seiner Schriften auf. Die zusammenfassenden Ausführungen aber hatten

gewiß eine allgemeinere Bestimmung und wurden daher vermuthlich auch von ihm selbst mit mehr Sorgfalt behandelt. Glücklicher Weise sind es nun vorzugsweise Schriften der letzteren Art, die auf uns gekommen sind, namentlich die beiden Abhandlungen über die christliche Freiheit und über die Irrthümer in Betreff des evangelischen Gesetzes, und wir dürfen die Zuversicht hegen, daß wir uns schon aus diesen beiden Werken eine in allem Wesentlichen vollständige Anschauung von der religiösen und theologischen Denkweise Gochs bilden können. Am meisten dürfte etwa der Verlust eines Tractates über den Zustand der Seele nach dem Tode, den Goch auch hinterlassen haben soll, zu beklagen seyn, weil derselbe vielleicht die Ansichten Gochs über das Fegefeuer enthielt und weil wir gerade über diesen Gegenstand in den erhaltenen Schriften gar nichts und über das künftige Daseyn im Ganzen nur Weniges finden, obwohl wir uns die Ueberzeugungen Gochs von dem ewigen Leben im Allgemeinen nach den von ihm selbst gegebenen Prämissen wohl construiren können.

Wir gehen bei der Betrachtung über die Schriften Gochs[1]) von dem Sichersten und noch Erhaltenen aus. Keinem Bedenken unterworfen sind die Abhandlungen de libertate christiana, de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis und die epistola apologetica, declarans, quid de scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum. Diese Schriften sind aus dem Nachlasse Gochs oder doch zu einer Zeit, wo man noch gute Kunde von ihm hatte, von gelehrten, für Goch sich interessirenden Männern zum Drucke gebracht, sie geben sich dem Inhalt und der Form nach als Producte eines und desselben Geistes zu erkennen und zwar eines solchen, wie wir ihn der Ueberlieferung zufolge bei Goch voraussetzen dürfen, und enthalten auch im Einzelnen nichts, was den Verdacht einer Interpolation erwecken könnte. Für die Ermittelung der übrigen Abhandlungen Gochs ist die früheste und am meisten authentische Quelle, der Brief des Ungenannten, welcher sich, vielleicht in den zwanziger Jahren des 16ten Jahrhunderts oder doch auf keinen Fall viel später in dem Stifte Thabor

1) Ueber die Schriften Gochs sind außer den schon angeführten literarhistorischen Werken von Gesner, Cave, Foppens und Fabricius besonders zu vergleichen: v. d. *Hardt* Autographa Lutheri sive Antiqua literar. monim. autogr. T. II. p. 76. Dav. Clem. *Gerdes* Biblioth. curieuse. T. IX. p. 194 sqq. und Christ. Guil. Franc. *Walch* in Monim. med. aev. Vol. I. fasc. 4. Vol. II. fasc. 1 in der Vorrede zu jedem der beiden Fascikel.

ſelbſt nach der literäriſchen Hinterlaſſenſchaft Gochs erkundigt hatte. Er bemühte ſich zuerſt den Schluß des Buches de libertate christiana, welcher in der 1521 gedruckten Ausgabe noch fehlte, aufzufinden. Aber vergeblich. Dagegen fand er Papiere, welche Entwürfe enthielten, und zwar außer den Abhandlungen de libertate christiana und de quatuor erroribus über folgende Gegenſtände: de gratia et meritis — de fide et operibus — de perfectione legis evangelicae. Goch ſelbſt gibt uns eine Andeutung, daß er einen Tractat über den Zuſammenhang des Thomismus mit dem Pelagianismus geſchrieben habe [1]), und Walch beſaß auch noch Einiges handſchriftlich unter Gochs Namen nämlich: de gratia et libero arbitrio und de gratia et christiana fide, was er beabſichtigte, drucken zu laſſen [2]).

Frühe ſchon wurden auch Verzeichniſſe von Gochs Schriften verfertigt. Gesner [3]) gibt folgende Schriften Gochs an: Epistola apologetica adv. quendam Praedic. Ord. — Dialogus de quat. erroribus circa legem evangelicam exortis. — De votis et religionibus factitiis sive de libertate christianae religionis conclusiones novem. — Insunt item huic operi fragmenta quaedam: de gratia et meritis, de fide et operibus, de perfectione legis evangelicae. — De libertate christiana.

Fabricius [4]) zählt dieſe auf: De S. Scripturae dignitate et irrefragabili auctoritate, et quo judicio aliorum scripta, praesertim Scholasticorum et Philosophorum legenda sint, ad Engelbertum Ord. Praed. — De quat. errorib. circa leg. evang. exortis. — De votis et religionibus factitiis sive de libertate christianae religionis, conclusiones novem.

Foppens [5]) liefert den vollſtändigſten Katalog in folgenden Stücken:

De libertate christianae religionis.

De gratia et fide.

De Scripturae sacrae dignitate.

---

1) Dialog. de quat. errorib. cap. 17. p. 180: . . . quod Thomistae affirmant, omnino negamus, immo falsum esse et haeresi Pelagianae vicinum dicimus, quod partim superius, *partim alias* copiosis et efficacibus autoritatibus et rationibus declaravimus.

2) Monim. med. aev. vol. I. fasc. 4. Praefat. p. XXX. Praeter dialogum ejusque additamenta nihil ad manus meas pervenit, exceptis binis opusculis, quorum alterum de gratia et libero arbitrio: de fide et bonis operibus; alterum de gratia et christiana fide, contra justitiam et merita operum exponit. Utrumque, si deo visum fuerit, alio tempore luce donare, animus est. Ich wüßte nicht, daß Walch die Tractate wirklich hätte ans Licht treten laſſen.

3) Biblioth. univ. Fig. 1545. p. 422.

4) Biblioth. lat. med. et inf. aet. Lib. IX. t. IV. p. 228.

5) Biblioth. belg. T. II. p. 714 und 15.

De Scholasticorum scriptis.
De Statu animae post vitam.
De reparatione generis humani per Christum.
De votis et obligationibus.

Von dieſen Abhandlungen aber können wir gewiß mehrere dem Inhalte nach auf diejenigen reduciren, welche wir noch beſitzen. Der Tractat de gratia et fide dürfte identiſch geweſen ſeyn mit den von dem Ungenannten gefundenen Aufſätzen de gratia et meritis und de fide et operibus und mit dem in Walchs Beſitze befindlichen de gratia et christiana fide und möchte ſchwerlich etwas Weſentliches enthalten haben, was wir nicht in dem Buche de libertate christiana auch finden. Die beiden Tractate de scripturae sacrae dignitate und de scholasticorum scriptis ſind wohl ebenſo ihrem Hauptinhalte nach in der Epistola apologetica bewahrt, denn der erſte Theil dieſes Sendſchreibens handelt vom Anſehen der Schrift, der zweite von der Geltung der theologiſchen Lehrer, und beide Gegenſtände werden von Goch auch anderswo, namentlich im Buche de libertate christiana ausführlich beſprochen. Die Schrift de reparatione generis humani per Christum iſt zwar auch nicht mehr vorhanden, aber die Lehre ſelbſt iſt ebenfalls in dem Hauptwerke de libertate christiana ausgeführt; und die Abhandlung de votis et obligationibus möchte identiſch ſeyn entweder, was die Angabe von Fabricius denkbar macht, mit dem Buche de libertate christiana, oder, was aus der Angabe von Geiner und Foppens wahrſcheinlicher wird, mit dem Dialogus de quatuor erroribus, denn dieſer hatte auch die Ueberſchrift: et de votis et religionibus facticiis, und da derſelbe, obwohl unter die wichtigern Schriften Gochs gehörig, in dem Verzeichniſſe von Foppens gar nicht genannt wird, ſo iſt es eine ſehr natürliche Vorausſetzung, daß er mit dem Titel: de votis et obligationibus gemeint ſey, um ſo mehr, da hiermit auch der Hauptinhalt deſſelben ganz richtig angegeben iſt. So bliebe uns alſo hauptſächlich die Abhandlung de statu animae post vitam, wobei wir entſchieden nicht bloß einen formalen, ſondern auch einen materialen Verluſt zu beklagen hätten.

Ueber die Zeitfolge der Schriften Gochs haben wir keine hiſtoriſchen Angaben und aus inneren Gründen möchte ſchwerlich mehr zu beſtimmen ſeyn, als wir oben zu begründen verſucht haben. Demgemäß halten wir unter den auf uns gekommenen Schriften das Buch *de libertate christiana* für das früheſte Werk, aber doch beruhend auf mehreren vorangegangenen Verſuchen über die Hauptpuncte des Inhaltes und daher im reiferen Alter Gochs abgefaßt; darauf würde folgen die mehr polemiſch-

reformatoriſche Abhandlung *de quatuor erroribus;* und als die ſpäteſte Schrift ſetzen wir die durch einen Angriff auf Gochs freiere Lehren veranlaßte *Epistola apologetica*, denn von dieſer ſagt der erſte Herausgeber Grapheus, ſie ſey vor ungefähr 46 Jahren geſchrieben [1]; nehmen wir nun an, der Abdruck ſey im Jahr 1521 erfolgt und ziehen hiervon 46 Jahre ab, ſo ergibt ſich das Jahr 1475 und dieſes war das letzte Lebensjahr Gochs, ſo daß er alſo mit dieſer Apologie ſein ſchriftſtelleriſches Leben beſchloſſen hätte.

Nach dieſer Folge wollen wir auch von den Ausgaben der Schriften Gochs handeln. Zwar ſagt Foppens, alle von ihm aufgeführten Abhandlungen Gochs ſeyen in Deutſchland herausgegeben, allein theils hat dieſe Angabe überhaupt etwas ſehr Vages, ja ſelbſt Unrichtiges, da die früheren, beſtimmter nachweisbaren, Ausgaben gochiſcher Schriften nicht in Deutſchland, ſondern in den Niederlanden veranſtaltet wurden, theils ſcheinen ſich die Abdrücke einzelner Tractate, wenn ſolche wirklich gemacht wurden, gänzlich verloren zu haben, und wir werden uns daher auf das zu beſchränken haben, was beſtimmter nachweisbar iſt. Hier iſt nun zuerſt anzuführen die Schrift von der chriſtlichen Freiheit. Die, meines Wiſſens, einzige Ausgabe dieſer Schrift iſt veranſtaltet durch Cornel. Grapheus, Antwerpen 1521, in einem zwiſchen Quart und Octav die Mitte haltenden Formate [2]. Der mit einer Holzſchnittverzierung geſchmückte Titel lautet ſo:

DE LIBER
TATE CHRISTIANA
prestantissimi Viri, Dn̄i Ioan
nis Pupperi Gocchiani.

Hic videre licebit De vario et multiplici intel
lectu sacrae scripturae,
De libertate voluntatis et ei⁹ opationibus,
De eo in quo sit meritum humani operis,
De voto religionis longe aliter q̄ Thomas
aliiq; scholastici tractarunt.

Introspice hospes, nam et hic dij sunt.
An. D. XXI. Mensis Martii.
CVM GRATIA et PRIVILEGIO.

---

1) Brief des Grapheus bei Walch in den Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. XII. XIII.

2) Gesner meint wohl auch dieſe Ausgabe, wenn er ſagt: De libert. christiana, liber impressus, sed ab autore, ut videtur, non absolutus.

Die Vorrede, deren wesentlicher Inhalt oben mitgetheilt ist, hat die Ueberschrift: Cornelius Grapheus omnibus fratribus vere Christianis ad Christianam libertatem anhelantibus, salutem in Christo Jesu, nostrae libertatis assertore, und am Schlusse das Datum: Antverpiae Anno a Christiano natali MDXXI. Quarto Calendas Apriles. Auf der letzten leeren Seite der drei Blätter umfassenden Vorrede steht der Spruch Ephes. IV, 14. Die Abhandlung selbst hat die Ueberschrift: Incipit Tractatus de libertate Christiane religionis V. patris D. Johannis Pupper de Goch, confessoris Monialium apud Mechliniam in Thabor, und befaßt 124 Blätter oder 247 bedruckte Seiten ohne Pagina. Am Schlusse steht

FINIS HORVM,
Reliqua desyderamus.
Antverpiae per Michaelem Hillenium,
in intersignio Rapi.

Der Druck hat viele Abkürzungen, hie und da auch Fehler, ist aber doch im Ganzen gut und leserlich. Ein Exemplar dieser Ausgabe, die ich ihrer großen Seltenheit [1]) wegen vollständiger beschrieben habe, befindet sich in der Bibliothek, welche auf dem Saale der großen Kirche zu Emden aufgestellt ist [2]).

Für den *Dialogus de quatuor erroribus* circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus facticiis, die zweite Hauptschrift Gochs, bediente ich mich des Abdrucks, welchen Walch in seinen Monimentis medii aevi vol. I. fasc. 4. Goetting. 1760. veranstaltet hat. Der Tractat nimmt 166 Seiten in klein Octav ein und findet sich a. a. O. S. 73—239. Am Schlusse stehen noch Conclusiones novem de libertate christianae religionis, zum Theil die Resultate des Vorhergehenden enthaltend, und einiges Andere, weniger damit zusammenhängende z. B. Notata de vita communi et libertate evangelica, de votis et evangelica paupertate etc. — Diesen Dialog glaubte Walch zuerst durch

1) Dan. Gerdes nennt die Schriften Gochs überhaupt libros rarissimos; Dav. Clemen. Gerdes, obwohl eifrig mit Gochs Schriften beschäftigt, konnte das Buch de libert. christ. nicht zu Gesicht bekommen. *Walch* monim. II. 1. Praef. p. X. Die meisten Neueren haben dasselbe nicht gesehen.

2) Verzeichniß sämmtlicher Bücher, die auf dem Saal der großen Kirche zu Emden vorhanden sind. Emden 1836. Erstes Heft: Theologie. S. 45. Num. 193. Die Bibliothek enthält manche kirchenhistorische Seltenheiten, namentlich für die Geschichte der reformirten Kirche, so wie der Reformation überhaupt.

den Druck an das Licht geſtellt zu haben[1]). Allein er mußte ſpäter erfahren, daß er hierin im Irrthume war. Er fand bei von der Hardt und Andern[2]), daß der Tractat ſchon gedruckt ſey, und zwar, wie von der Hardt meinte, im Jahre 1520. Die ausführliche Entſchuldigung, die Walch deßhalb auf eine ſehr gelehrte Weiſe gibt, kann man leſen in der Vorrede zum 1ſten Fascikel des 2ten Theils der mittelalterlichen Monumente, S. VII ff. Die alte Ausgabe des Dialogus habe ich nicht zu Geſicht bekommen. Eine Zeitangabe des Druckes enthält dieſelbe nicht, aber man wird ſie wohl ungefähr in dieſelbe Zeit mit dem oben erwähnten Abdruck des Buches de libertate christiana ſetzen dürfen, alſo in den Anfang der zwanziger Jahre des 16ten Jahrhunderts.

Die dritte Schrift Gochs, welche gedruckt vorliegt, iſt die *Epistola apologetica*, declarans, quid de scholasticorum scriptis et religiosorum votis et obligationibus sit censendum et tenendum; ſie findet ſich auch bei Walch[3]) und nimmt nur 24 Seiten ein. Aber ſie war auch ſchon frühe herausgegeben und zwar durch den eifrigen Vorbereiter gochiſcher Schriften und Lehren, Corn. Grapheus unter dem Titel: Epistola apologetica D. Johannis Gocchii, presbyteri, praefecti monialibus monasterii in Thabor celeberrimi oppidi Mechliniensis in Brabantia adversus quendam praedicatorii ordinis, super doctrina doctorum scholasticorum et quibusdam aliis. Perlege christiane lector, et tum judica. Dieß iſt wohl die Ausgabe, welche Gesner ſchon anführt: impress. in Germania in 4. chart. 2. et dimid. Walch theilt[4]) die an D. Nicolaus von Herzogenbuſch gerichtete Vorrede des Grapheus zu dieſem Werklein mit. In dieſer Vorrede drückt Grapheus ſeine lebhafte Freude über den zwar kurzen, aber gehaltreichen Tractat aus, gibt die Notiz, daß derſelbe vor ungefähr 46 Jahren geſchrieben ſey, und dankt dem Nicolaus für die Zuſendung der Handſchrift des Büchleins, von welcher Nicolaus verſichert hatte, daß ſie von des Verfaſſers eigener Hand herrühre[5]);

1) Monim. med. aev. I. 4. Praef. p. XXX.: Accedo ad dialogum, quem primum in conspectum doctorum a me proferri, mihi persuadeo.

2) Autograph. Luther. vol. II. p. 76 sqq. Auch Gesner ſagt ſchon: liber excusus in 4. chartis 13 et dimid. — Dan. *Gerdes* floril. libr. rarior. p. 110. — Sammlungen von alten und neuen theol. Sachen. 1736. S. 499. Catalogue des livres imprimés de la biblioth. du Roi de France. t. II. p. 42. Dav. Clem. *Gerdes* biblioth. cur. t. IX. p. 194.

3) Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. p. 1—24.

4) Ebendaſ. Praef. p. XII—XVII.

5) . . . idque pervetusto charactere propria ipsius autoris manu (ut affirmabas) exaratum.

es gereicht ihm zur besondern Genugthuung, daß er einen so trefflichen Autor ans Licht ziehen könne und er frägt: „Wo aber ist derselbe so lange versteckt gewesen? In welchem Winkel konnte eine solche Perle bisher verborgen bleiben? Wahrhaftig, der fromme Mann war es nicht werth, daß ihn das Geschick in jenes rohe und barbarische Jahrhundert verstieß, denn derselbe soll ja im Jahre des Heils 1475 schon das Zeitliche verlassen haben." Diesen Aeußerungen zufolge dürfte die Epistola apologetica das erste gewesen seyn, was Grapheus von Goch herausgegeben hat, wahrscheinlich schon im Jahr 1520 oder vielleicht sogar noch etwas früher — die Vorrede hat keine Jahreszahl, sondern nur das Datum: Antverpiae ex aedibus nostris, X. Calend. Sept. — dann folgte, ob von Grapheus selbst herausgegeben? wissen wir freilich nicht, der Tractat de quatuor erroribus, und endlich im März 1521 das Werk de libertate christiana, durch dessen scharfe Vorrede Grapheus sogleich die Ketzerrichter gegen sich reizte. Das Umgekehrte, daß Grapheus das Buch de libertate christiana früher sollte zum Druck befördert haben, ist nicht denkbar, denn nachdem er erst in den Ketzerproceß verwickelt und zur Haft gebracht war, nachdem er in derselben im April 1522 den Widerruf in Betreff Gochs unterzeichnet hatte, ist nicht vorauszusetzen, daß er noch etwas von demselben werde herausgegeben haben. So ist also wahrscheinlich, daß die drei bekannteren Schriften Gochs gerade in umgekehrter Zeitfolge herausgegeben wurden, als sie von ihrem Urheber verfaßt worden waren.

Außer diesen Schriften Gochs ist jedenfalls noch eine vierte im Druck erschienen. Von der Hardt [1]), Dav. Clemens Gerdes [2]), und Walch [3]) geben davon Nachricht und Gerdes hatte den Druck selbst in Händen gehabt. Der Titel ist: In divinae gratiae et christianae fidei commendationem, contra falsam et Pharisaicam multorum de justitiis et meritis operum doctrinam et gloriationem, fragmenta aliquot D. Joannis Gocchii Mechliniensis, ante hac numquam excusa. Appendix aurea ex diversis, de gratia et libero arbitrio, de fide et bonis operibus: et quod non sint sine peccato, quomodo intelligitur. Indicem eorum, quae hoc opusculo continentur, folio sequenti lector reperies. Ad Roma, X. ignorantes dei justitiam et suam quaerentes statuere, justitiae dei non sunt subjecti. Das Exemplar, welches Gerdes vor sich hatte, war forma secunda gedruckt, ohne Angabe des Jahres. Die Pariser gaben noch ein anderes Exemplar

1) Autogr. Luth. vol. II. p. 76.
2) Biblioth. cur. t. IX. p. 164.
3) Monim. med. aev. II. 1. Praef. p. X.

an mit der Jahreszahl 1523. Walch iſt jedoch nicht geneigt, dieſe Angabe für factiſch begründet zu halten. Auch dieſe Schrift Gochs iſt ſehr ſelten und ich konnte ſie nicht zu Geſicht bekommen. Walch hatte vor, ſie in ſeine Sammlung aufzunehmen, ſcheint aber dieß ebenſo wenig ausgeführt zu haben, als den Abdruck der beiden Tractate: de gratia et libero arbitrio und de gratia et christiana fide.

Endlich gibt von der Hardt[1]) auch noch an, es ſeyen Fragmente von Gochs Abhandlungen de gratia divina et de christiana fide im Druck erſchienen und zwar ſetzt er die Herausgabe in das J. 1520. Ich habe mir auch hiervon eine eigene Einſicht nicht verſchaffen können.

1) Autogr. Luth. vol. II. p. 76 sqq. Vergl. *Walch* monim. med. aev. II. 1. Praef. p. VII.

Zweites Buch.

Johann von Weſel

oder

das Bedürfniß der Reformation in Beziehung auf beſondere kirchliche Zuſtände, namentlich den Ablaß und das Verderben der Geiſtlichkeit.

Ich verachte den Papſt, die Kirche und Concilia und lobe Chriſtum. Das Wort Chriſti wohne unter uns reichlich!

Johann von Weſel,
in einer Predigt zu Worms.

Einleitung.

Die abendländische Kirche des 15ten Jahrhunderts überhaupt und die deutsche insbesondere.

Wir haben an Johann von Goch einen Theologen kennen gelernt, welcher, vorherrschend contemplativer Natur, sich fast ausschließlich der Betrachtung der innerlichen Zustände der christlichen Gemeinschaft zuwendete, die tiefliegenden Wurzeln des Verderbens aufsuchte, und denjenigen Heilmitteln nachsann, die am gründlichsten den Geist, die ganze Richtung der Kirche erneuern konnten. In demjenigen, zu dem wir nun übergehen, Johann von Wesel, tritt uns ein mehr practisch gearteter Mann entgegen, der eben darum den äußern Zustand der Kirche schärfer ins Auge faßt, die augenfälligen Verderbnisse bekämpft und unmittelbarer in die Verbesserung derselben einzugreifen strebt. Zugleich führt uns dieser, selbst am Rheine geboren und mit seinem ganzen Wirken dem Vaterland angehörig, vorzugsweise nach Deutschland, und wie wir, um ihn richtig zu würdigen, vorher den Zustand der vaterländischen Kirche anschaulich zu machen haben, so werden wir hinwiederum an seiner Hand zu einer vollständigeren Kenntniß der deutsch-kirchlichen Zustände gelangen.

Nicht die Wissenschaft, das Dogmatische, ist es, worauf wir hier besonders unser Augenmerk zu richten haben, sondern das kirchliche Gemeinwesen. Die Aufgabe und Arbeit unseres Volkes bis zur Reformation hin war weniger die Ausbildung der Theologie oder Philosophie, als vielmehr des Staates und seines Verhältnisses zur Hierarchie. Die Deutschen eigneten sich das Christenthum zunächst practisch, mit dem Gemüthe, an. Diese practische Stellung zum Christenthum aber entwickelte sich unter

ihnen in doppelter Richtung, in einer mehr innerlichen, in die Tiefe des Geistes gehenden, bei den contemplativen Naturen, und in einer mehr äußerlichen, dem Leben zugewendeten, bei den practischen. Jene innerlich-practische Richtung erzeugte die Erfahrungstheologie der Mystik, welche, während die Ausbildung der scholastischen Dialectik hauptsächlich die romanischen Völker beschäftigte, das deutsche Gemüth nährte und befriedigte, und besonders seit dem immer fühlbareren Verfall der Scholastik im 15ten Jahrhundert siegreich und höchst bedeutend für die Zukunft als „deutsche Theologie" hervortrat. Die andere, äußerlich practische Richtung wendete sich vorzugsweise der Kirche zu und begründete ein lebensthätiges Interesse für deren Gestaltung und Ordnung, und da nun vermöge der Stellung, die das deutsche Kaiserthum im Mittelalter einnahm, die größten Fragen der Zeit, namentlich über geistliche und weltliche Gewalt, zwischen Deutschland und Rom verhandelt wurden, so sehen wir eine Menge regsamer und edler Geister der Entwickelung dieses Verhältnisses ihr Leben oder doch einen guten Theil ihrer Thatigkeit widmen. Nicht, daß nicht vermöge des kirchlichen Einheitsbandes, welches damals alle europäischen Nationen umschlang, auch die Deutschen an der Ausbildung der Scholastik, und die Theologen anderer Nationen, namentlich die großen französischen Theologen des 15ten Jahrhunderts, auch an der Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse Theil genommen hätten, aber im Ganzen und Großen vertheilte es sich doch so, daß, umgekehrt wie in der neueren Zeit, den Franzosen mehr die Wissenschaft, den Deutschen das politische Leben zufiel. In die Reihe der vorzugsweise lebensthätigen Männer gehört nun auch Johann von Wesel, und so veranlaßt er uns, indem wir hier von der andern Hauptrichtung des deutschen Geistes, der mystischen, absehen, vorzüglich das kirchliche Leben jener Zeit ins Auge zu fassen. Um aber die damalige Gegenwart richtig zu würdigen, müssen wir nothwendig, namentlich in Betreff der Hierarchie, in die frühere Vergangenheit zurückgehen.

---

1. Das Heranwachsen und die Blüte der Hierarchie.

Wer die kirchlichen Zustände des Mittelalters schildern will, sieht sich unabweislich auf die politischen hingeführt und umgekehrt; beide sind untrennbar in einander verwachsen. Namentlich ist dieß seit der carolingischen Zeit und im Verlaufe der ganzen deutschen Geschichte der Fall. Das Kaiserthum entwickelt sich am

Papstthum, das Papstthum am Kaiserthum; das eine hat das andere zur Voraussetzung; ihr gegenseitiges Verhältniß, ihre Wechselwirkung bildet den mächtigsten Pulsschlag der mittelalterlichen Bewegungen. Beide Potenzen, obwohl verschiedene Richtungen und Interessen repräsentirend, erheben sich mit einander, beide stehen zu derselben Zeit, theils sich bekämpfend, theils sich ergänzend und unterstützend, in höchster Blüte, beide gehen auch in den nämlichen Jahrhunderten, wenngleich aus verschiedenen Ursachen und in verschiedenen Stadien, ihrem Verfall entgegen. Davon mag hier wenigstens ein Umriß gegeben werden.

Die deutsche Kirche wurde bekanntlich sogleich in Abhängigkeit von Rom gegründet. Der römische Bischof galt zu der Zeit, da das Christenthum zwischen Rhein und Elbe erfolgreicher verbreitet wurde, unbezweifelt als der Erste des Abendlandes, als der Halt- und Mittelpunct für die Stiftung und Organisation der Kirche. Daher wendeten sich jene frommen und muthigen Männer aus den englischen Klöstern, die den Drang fühlten, ihren Stammverwandten auf dem Festlande, unsern Vätern, das Evangelium zu bringen, fast alle nach Rom und holten sich dort die Weihe für ihre Thätigkeit und für das Vorsteheramt in den von ihnen gesammelten Gemeinden. So trat Deutschland unmittelbar in den Kirchenorganismus, dessen Mittelpunct Rom war. Dieselbe innige Hingebung, womit der Deutsche das Christenthum überhaupt umfaßte, widmete er auch dem sichtbaren Haupte der Kirche. Kein Volk war dem römischen Stuhle ergebener, als das deutsche, weil bei ihm die Ergebenheit auf tiefen religiösen und sittlichen Grundlagen ruhte; aber eben darum wurde auch, als die Frömmigkeit und der sittliche Geist des deutschen Volkes durch die verweltlichte Hierarchie beleidigt wurde, nirgends der Kampf gegen sie zorniger, nachhaltiger und durchgreifender und der Bruch mit ihr unheilbarer.

Das höhere Ansehen des römischen Bischofs unter den Abendländern gründete sich auf vielfache traditionelle Grundlagen; aber das eigentlich bildende Princip für das Papstthum nach seiner politisch-kirchlichen Bedeutung wurde das Verhältniß des römischen Stuhles zu der carolingischen Familie. Als Pipin der Scheinherrschaft der Merovinger ein Ende machte, stützte er sich einerseits auf eine reale Macht, den auf der Reichsversammlung ausgesprochenen Volkswillen, andererseits auf eine ideale, die Sanction des römischen Bischofs, des Vertreters der Kirche, welche verehrt wurde als die sichtbare göttliche Autorität auf Erden. Dieß war von weltgeschichtlicher Bedeutung. Es wurde der Grund zu der Ansicht gelegt, der römische Bischof sey im Stande, dem

einen Fürsten die höhere Weihe zu entziehen, einem andern sie zu ertheilen, und Gregor VII. verfehlte nachmals nicht, sich gegen Heinrich IV. auf diesen Fall zu beziehen [1]). Von da an knüpfte sich das engste Verhältniß zwischen dem römischen Stuhl und der neuen Dynastie, als den zur Herrschaft in dem neuen Europa aufstrebenden Gewalten. Auch war es wieder ein römischer Bischof, durch dessen Mund das factisch erloschene weströmische Kaiserthum auf den übertragen wurde, der die Macht hatte, es zu behaupten, auf Carl den Großen, und dieser machte nun seinerseits den römischen Bischof zu einem auch weltlich reichen und gewichtigen Kirchenfürsten. So traten das abendländische Kaiserthum und das Papstthum mit und durch einander ins Leben.

Schon unter Carl dem Großen nahm die Kirche eine wichtige, mit dem Staatsleben enge verbundene Stellung ein, wie die Capitularien beweisen, die sich auf das Kirchliche beziehen; aber Carls Herrschergeist ließ ein Uebergreifen des Klerus ins Weltliche nicht aufkommen, er suchte denselben vielmehr auf seine apostolische Bestimmung zurückzuführen [2]); er hielt seine starke Hand auch über Rom und den Papst und dieser war wesentlich nichts anderes, als der erste Bischof des Reichs, dem von ihm zum Kaiser Ausgerufenen in weltlichen Dingen untergeben.

Eine andere Gestalt gewann das Verhältniß unter den Nachfolgern Carls. Die Kirchenverfassung gestaltete sich um, das Oberhaupt der weltlichen Gewalt wurde schwächer, das der kirchlichen stärker. Ursprünglich war in den Abendländern zugleich mit dem Christenthum die im Morgenlande ausgebildete aristokratische Metropolitanverfassung eingeführt worden; sie war nie recht zu Kräften gelangt, aber nun, da die Bischöfe ein Interesse darin fanden, sich mit Umgehung ihrer Erzbischöfe oder auch im Gegensatz gegen sie, an den Bischof von Rom anzuschließen, wurde dieselbe immer mehr untergraben. Auf den Grundlagen der alten Aristokratie erhob sich eine kirchliche Monarchie. In diese Entwickelung griffen im 9ten Jahrhundert die isidorischen Decretalen ein. Selbst ein Product der Zeittendenz, halfen sie dieselbe bedeutend verstärken, indem sie in einer von dem unkritischen Zeitalter nicht bemerkten Mischung ächter und unächter Urkunden die

1) Die Worte Gregors sind: Alius Romanus Pontifex Regem Francorum, non tam pro suis iniquitatibus, quam pro eo, *quod tantae potestati non erat utilis*, a regno deposuit et Pipinum Caroli M. Imperatoris patrem in ejus loco substituit, omnesque Francigenas a juramento fidelitatis, quod illi fecerant, absolvit.

2) Man vergl. besonders das sehr charakteristische 2te Capitulare vom 1. T. I. p. 479 bei Baluzius, namentlich §. 2. 5. 11.

Idee der Kirche, als eines selbständigen, über das Weltliche erhabenen, aber von dem Willen des römischen Bischofs autokratisch geleiteten Gemeinwesens factisch veranschaulichten. Der Einführung dieser Idee waren auch die Umstände günstig. Die Nachkommen Carls ermangelten der Herrscherkraft ihres Ahnherrn und schon unter Ludwig dem Frommen konnte der römische Bischof versuchen, den Streit zwischen dem Kaiser und seinen empörerischen Söhnen zu entscheiden, indem er geltend machte, daß das Reich des Papstes über die Seelen höher stehe, als das zeitliche Reich des Kaisers. Zwar suchte Lothar die kaiserlichen Rechte wieder zu heben: der kanonisch gewählte Papst sollte erst vom Kaiser bestätigt werden, die Römer auch dem Kaiser Treue schwören [1]); aber es wurden Päpste geweiht, ehe sie vom Kaiser anerkannt waren, und die kaiserliche Herrschaft in Rom blieb schwankend.

Indessen sollte das Papstthum seine Triumphe erst nach mächtigen Kämpfen feiern. Das Kaiserthum kam nach der Theilung des fränkischen Reiches an die Deutschen. Hiermit wurde Deutschland der Mittelpunct der politisch-kirchlichen Entwickelung, während in Frankreich, wie bemerkt mehr die Wissenschaft ausgebildet ward. Unter den kräftigen sächsischen Kaisern Heinrich I. und Otto I. wurde die Festigkeit und Ordnung des deutschen Reiches begründet. An der Erhebung dieser Kaiser hatte der Klerus keinen bestimmenden Antheil. Heinrich hielt vielmehr die Geistlichen in Gehorsam und Abhängigkeit und Otto erneuerte auch in Italien dem Papste gegenüber die von seinen carolingischen Vorfahren geübten Ansprüche, wo es nöthig war, mit Gewalt der Waffen. Das Papstthum war durch die Pornokratie in der ersten Hälfte des 10ten Jahrhunderts tief herabgesunken, ganz Italien von Parteien zerrissen. Otto I. stellte Ordnung her und setzte einen Papst ein. Von da an wurden die Päpste unter dem entscheidenden Einflusse der deutschen Kaiser gewählt. Dieß war bei dem Stande der Dinge gut, so lange die Kaiser gut waren; aber der Idee der Kirche und des Papstthums, wie sie sich einmal ausgebildet hatte, entsprach es nicht, und es wurde verderblich, wenn der kaiserliche Einfluß den höheren Interessen der Kirche widerstrebte. Dann wurde die Kirche verweltlicht, ihr Oberhaupt entwürdigt, der Klerus corrumpirt, und es mußte unausbleiblich eine Gegenwirkung eintreten. Diese erfolgte bekanntlich unter dem dritten der fränkischen Kaiser, unter Heinrich IV. Der Vater und

1) „Ich verspreche", hieß es in der Eidesformel, „daß ich mein Leben lang den Kaisern Ludwig und Lothar getreu und gehorsam seyn will, jedoch unbeschadet der Treue, womit ich zugleich meinem Herrn dem Papste verbunden bin."

Vorfahr dieſes Kaiſers, Heinrich III., hatte die geiſtlichen Stellen noch ohne Widerrede beſetzt; ſelbſt mehrere Päpſte waren durch ſeinen Willen auf den römiſchen Stuhl erhoben worden. Als im J. 1048 die päpſtliche Würde erledigt war, bat eine Geſandtſchaft der Römer dieſen Kaiſer, ihnen einen Papſt zu geben. Er wählte den Biſchof von Toul [1]). Unter dieſem Papſte, Leo IX., kam zuerſt jener Mönch aus dem Kloſter Clugny nach Rom, der die gewaltigſte Reaction zu Gunſten des Papſtthums unter mehreren vorangehenden Päpſten einleitete und dann ſelbſt als Gregor VII. durchführte.

Das Papſtthum, welches die Idee einer weltbeherrſchenden Theokratie ſchon lebendig umfaßt hatte, ſah ſich vom Kaiſerthume ſeit längerer Zeit bedeutend überflügelt. Dieſer Demüthigung mußte es ſich fügen, ſo lange der feſte und ſtrenge Heinrich III. lebte [2]). Bald nach ſeinem Tode wurde Alexander II. ohne kaiſerliche Genehmigung Papſt. Mehr und mehr wurde alles vorbereitet, um der Kirche und ihrem Haupte wieder eine ſelbſtändige Stellung zu geben: der Papſtwahl wurde durch die Begründung eines Wahlcollegiums Unabhängigkeit und Ordnung geſichert, Geſetze gegen die Simonie wurden proclamirt, mit Eifer wurde auf eine ſittliche Reformation des Klerus hingearbeitet, um ihm mehr Würde und Gewicht zu verleihen. Während ſo die Kirche ſich von innen heraus ſtärkte, kam das Kaiſerthum in ungeübte, unſichere Hände. Heinrich IV., der, wenn auch wohl begabt, doch übel erzogen und berathen, in jugendlichem Ungeſtüm nach allen Seiten hin Fehler beging und namentlich die kaiſerliche Macht in Beſetzung geiſtlicher Stellen gröblich misbrauchte, gab dem weltumfaſſenden Verſtande Gregors VII. die größten Blößen und der imperatoriſchen Energie des Papſtes, nachdem derſelbe ſein Gegner geworden, ein unermeßliches Uebergewicht. Die Kämpfe zwiſchen beiden ſind bekannt. Gregor, nach großen Triumphen, ſtarb zwar im Exil und Heinrich, durch einen von ihm eingeſetzten Gegenpapſt zu Rom gekrönt, behauptete ſich mit den Waffen, aber „nicht immer auf den Schlachtfeldern werden die Siege entſchieden; die Ideen, welche Gregor verfocht, waren mit den mächtigſten Trieben der univerſalen Entwickelung verbündet; während er aus Rom flüchtete, nahmen ſie die Welt ein“ [3]). Das Streben

1) einen Mann, der ihm von mütterlicher Seite verwandt war.

2) Indeß war ſchon Leo IX. auf Hildebrands Rath, weil er vom Kaiſer ernannt war, nicht als Papſt nach Rom gezogen, ſondern als Pilger, und trat als Papſt erſt auf, nachdem er auch in Rom dazu gewählt war.

3) Worte Ranke's in ſeiner trefflichen deutſchen Geſchichte im Zeitalter der Reformation. Th. 1. S. 33.

Gregors, anfänglich vielleicht nur auf Emancipation und Verselbständigung der Kirche gerichtet, ging in der Folge, weil nur darin der Begriff des Papstthums erfüllt schien und der Herrschergeist Gregors sich befriedigte, auf Verwirklichung der Idee einer universalen christlichen Theokratie. Ein Gleichgewicht der Gewalten schien unmöglich, Eine mußte dominiren, und wie bisher das Papstthum in Abhängigkeit vom Kaiserthum gewesen, so sollte sich nun das Verhältniß umkehren, das Weltliche dienend, das Geistliche herrschend werden, und der Papst als der göttlich geweihte und beauftragte, alle Gaben und Gnaden Himmels und der Erden vermittelnde, Vater an der Spitze der christlichen Völkerfamilie stehen. An Größe fehlte es diesem Gedanken nicht, und es war nicht ein geringer Geist, der sich unterwand, ihn auszudenken und ein Träger desselben zu seyn. Aber die menschliche Natur ist unzureichend, ihn zu verwirklichen, und jedenfalls ist der Versuch zur Verwirklichung nur möglich in einer Zeit beziehungsweiser politischer und geistiger Unmündigkeit, in einer Periode, wo die Kräfte der Völker noch gewaltsam durch einander gähren. In solcher Zeit ist allerdings die hohe Bedeutung des Papstthums nicht zu verkennen: da konnte es ein Schirm der Bedrängten und, indem es die Gewalt des weltlichen Schwertes durch die Scheu vor einer höheren Macht mäßigte, ein Bollwerk politischer Freiheit seyn. Wo die Päpste ihre Aufgabe erkannten, nahmen sie auch diese Stellung ein. Auch war das Papstthum, mehr als eine politische Gewalt, im Stande, diejenige Einheit unter den europäischen Völkern, welche für deren gesammte Entwickelung erforderlich war, herzustellen und jener Zeit einigen Ersatz für das zu bieten, was uns jetzt unzählige neu hinzugekommene Mittel des Verkehrs leisten. Endlich hatte das Papstthum auch die pädagogische Bedeutung, die wir gelegentlich schon berührt haben. Sollte das Christenthum für die rohen Völker wieder zum Gesetz werden, um sie allmählig für die Freiheit des Evangeliums heranzubilden, so mußte ein kräftiger, göttlich autorisirter, Bewahrer des Gesetzes an der Spitze stehen und dieß konnte nur das Haupt der Kirche, der Verwalterin der sittlichen Zucht, seyn. So war das Papstthum ein Bedürfniß zu gewisser Zeit und in den rechten Schranken, und als solches wurde es auch von den Völkern empfunden, die ja doch zunächst in Kraft der Ueberzeugung dem römischen Stuhle anhingen und Jahrhunderte lang auch durch die schlechtesten Päpste nicht dahin gebracht wurden, das Papstthum selbst aufzugeben. Aber die Zeiten änderten sich und das Papstthum hielt sich nicht in seinen Schranken. Noch höher emporgetragen durch die von ihnen hervorgerufene

Weltbewegung der Kreuzzüge, an deren Spitze sie als die Häupter der streitenden Kirche, als die obersten Lenker des germanisch-romanischen Gemeinwesens standen, griffen die Päpste immer mehr in das Politische ein und gründeten sich dem, wenn auch kräftigst vertretenen, Kaiserthume gegenüber selbst eine Gewaltherrschaft. Zwei Systeme bildeten sich aus und wurden in mächtigem Weltkampfe verfochten, das kaiserlich-gibellinische, das dem Haupte des Reiches seine göttliche Ursprünglichkeit und Selbständigkeit sichern wollte, und das päpstlich-welfische, das den Papst unbedingt über alles, auch das Weltliche, setzte. Und vorübergehend wenigstens trug das letztere den vollständigsten Sieg davon. Der Papst ward wirklich die Sonne der christlichen Welt und der Kaiser nur der Mond; das weltliche Schwert schien ihm in der That nur von der Kirche zu Lehn gegeben, damit er es für sie und nach ihrem Willen gebrauche [1]), und wehe ihm, wenn er es nicht that! Auf dieser Höhe theokratischer Herrlichkeit erblicken wir Innocenz III., so wie einige seiner Vorgänger und Nachfolger. Aber in das Politische, Weltliche sich verflechtend, wurde das Papstthum herabgezogen von seiner sittlich-patriarchalischen Höhe und ging nach und nach selbst in Weltlichkeit auf [2]). Der Papst, ursprünglich ein Schirmherr der Verfolgten, wurde mehr und mehr selbst ein Verfolger; er vereinigte nicht bloß die Völker, er regte sie auch wider einander auf und stiftete Zwietracht zwischen Fürsten und Nationen; er verlor die Bedeutung des Erziehers mit dem Wachsthum der nationalen Bildung und Selbständigkeit; der Zögling schritt vorwärts, der Erzieher blieb zurück und es trat ein immer stärkeres Misverhältniß zwischen ihnen ein; ja selbst die Kreuzzüge, die den Papst zuerst so hoch

1) Gedanken, die durch das ganze Mittelalter hindurch gehen, besonders offen aber ausgesprochen sind in der bekannten Bulle Unam sanctam von Bonifacius VIII.

2) Es ist dieß nicht schöner auszudrücken, als mit den Worten des erhabensten Poeten der mittelalterlich-katholischen Kirche, des großen Gibellinen Dante, im 16ten Gesange des Fegefeuers:

Rom hatte, da's zum Heil die Welt bekehrt,
Zwei Sonnen: und den Weg der Welt hat eine,
Die andere den Weg zu Gott verklärt.
Verlöscht ward eine von der andern Scheine,
Und Schwert und Hirtenstab von einer Hand
Gefaßt in übel passendem Vereine.
Denn nicht mehr fürchten, wenn man sie verband,
Sich Hirtenstab und Schwert, du kannst's begreifen,
Denn an den Früchten wird der Baum erkannt.
Roms Kirche fällt, weil sie die Doppelwürde,
Die Doppelherrschaft jetzt in sich vermengt,
In Koth, besudelnd sich und ihre Bürde.

gehoben, schlugen zuletzt zu seinem Verderben aus, indem sie neue, der Kirche zum Theil feindselige, Welt- und Bildungsverhältnisse hervorrufen halfen; je herrschender das Papstthum nach äußerm Scheine wurde, desto sicherer eilte es seinem Fall entgegen.

---

2. Der Verfall des Papstthums.

Einen Wendepunct bildet Bonifacius VIII. Stolz und kühn, wie kein anderer Papst, erlebte er Demüthigungen wie kein anderer und ging im Wahnsinn unter. Was die Heldenkraft der Hohenstaufen vergeblich angestrebt, das gelang, weil die Zeiten sich geändert hatten, und die Kraft des Volkes mit dem Königthum im Bunde war, der klugen Kühnheit eines französischen Herrschers. Philipp der Schöne, nachdem er dem Bonifacius getrotzt, erreichte von Clemens V., daß er den päpstlichen Sitz nach Frankreich verlegte. Hiermit war die alte Kraft des Papstthums schon zum guten Theile gebrochen. Jener Glanz, den das ewige Rom dem Papste geliehen, war dahin. Statt ein selbständiger Fürst und inmitten der weltlichen Herrn eine allen imponirende geistliche Macht zu seyn, kam der Papst unter den Einfluß eines französischen Prinzen und wurde zum Theil ein Werkzeug der französischen Politik; die Gibellinen, die Verfechter des Kaiserthums, erhoben sich kühner und lehrten durch Schrift und Beispiel den Befehlen des Papstes Widerstand leisten [1]). Ohne von den alten Ansprüchen das Geringste aufzugeben, aber der innern Würde und des äußeren Glanzes beraubt, schlug das Papstthum eine andere, höchst verderbliche, Richtung ein, wodurch ihm der Sinn der Besseren und Einsichtsvolleren in hohem Grade entfremdet wurde; es legte sich auf den Gelderwerb. Ein alle Verhältnisse umstrickendes System von Finanzspeculationen wurde ausgebildet; alles war am römischen Stuhle käuflich. Von einem solchen Papstthume den deutschen Kaiser abhängig seyn zu lassen, dünkte doch auch den Wahlfürsten des deutschen Reiches, die sich früher oft dem Papste gegen den Kaiser angeschlossen, allzu unwürdig; sie beschlossen im J. 1338, daß der, den die Mehrzahl der Churfürsten gewählt, auch ohne päpstliche Bestätigung, sofort

1) Selbst Männer, durch und durch katholisch und festhaltend an der Hierarchie ihrer wahren Idee nach, wie Dante, deckten die Fehler nicht bloß der Päpste, sondern auch des verweltlichen Papstthums offen auf.

als Kaiser zu betrachten sey [1]). Zugleich erhob sich ein anderes Element der Opposition, das jugendlich aufstrebende Bürgerthum, ein natürlicher Bundesgenosse des Kaiserthums. Auch fehlte es in der Kirche selbst nicht an zahlreichen Stimmen und Parteien, welche die verweltlichte Hierarchie hart anklagten und ihr den beschämenden Spiegel apostolischen Lebens vorhielten. Auf solche Mächte gestützt konnte Ludwig der Baier dem wiederholten päpstlichen Banne trotzen.

Noch empfindlicher traf die Wurzeln des Papstthums das aus dem avignonschen Exil entsprungene Schisma. Während der mehr als dreißigjährigen Periode, da zwei oder drei Päpste sich gegenseitig bekämpften, bannten, schmähten, auf jede Weise entwürdigten, wurden alle Nerven des päpstlichen Ansehens durchschnitten und die christliche Welt in unendliche Verwirrung gesetzt. Die verderbliche Richtung, die vorher schon der Eine Papst eingeschlagen, wurde nun verdoppelt von mehreren verfolgt; der Gelderpressungen war kein Ende; auch der Stumpfsinnigste mußte es fühlen, daß es so nicht bleiben könne. Dieser Zustand rief in der ersten Hälfte des 15ten Jahrhunderts die allgemeinen Concilien hervor. Ihre Aufgabe war Herstellung der Kircheneinheit und gründliche Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse, damit ähnlichem Verderben für die Zukunft vorgebeugt würde. Für beide Zwecke mußte dem allgemeinen Concil, als selbständiger Repräsentation der Kirche, ein unbeschränktes oberrichterliches und gesetzgebendes Ansehen zuerkannt werden. Ein solches Ansehen vindicirten den allgemeinen Concilien auch die erleuchtetsten Männer der Wissenschaft und der Kirche, und in Kraft dieses Ansehens beschlossen und handelten die Kirchenversammlungen zu Constanz und Basel. Sie erhoben den Grundsatz einer freien gesetzgebenden Kirchenrepräsentation, welcher vor allem das große Werk der Reformation an Haupt und Gliedern anzuvertrauen sey, zum förmlichen Princip in der Kirche [2]). Alles schien anzudeuten, daß dem Papstthum aus dem Inneren der Kirche selbst heraus eine wesentliche Umgestaltung bevorstehe, daß seine bisher souveraine und unumschränkte Macht durch den Hinzutritt einer,

1) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Th. 1. S. 45 ff.

2) Klassisch sind in dieser Beziehung mehrere Dekrete der Kostnitzer Kirchenversammlung, in der 4ten Session vom 30sten März 1415 und in der 5ten vom 6ten April desselben Jahres bei von der Hardt T. IV. p. 86 und 96, welche die Autorität der Concilien als oberster Kirchengewalt feststellen, und das Dekret Frequens vom 9ten Oct. 1417 bei von der Hardt T. IV. p. 1435, welches deren regelmäßige Wiederholung anbefiehlt. Vergl. auch die Dekrete T. 1. p. 650.

förmlich in den Kirchenorganismus aufgenommenen, reformatorischen Repräsentativgewalt in eine untergeordnete und vielfach beschränkte übergehen würde. Aber das Papstthum bestand, äußerlich wenigstens, auch diesen Stoß. Es wich von den Ansprüchen, die es im Laufe der Zeiten erworben zu haben glaubte, nicht einen Fuß breit, und es gelang ihm, die Opposition, welche die Männer des Repräsentativsystems bildeten, durch Gewaltmittel niederzuhalten. Aber, wenn auch unterdrückt, war diese Opposition doch eine bedeutende geistige Macht. Es schieden sich, während die Kirche früher mehr nach außen gekämpft hatte, jetzt im Schooße der Kirche selbst zwei mächtige Parteien, die eine das Alte, die andere das Neue vertretend. Beide stellten, von verschiedenen Standpuncten aus, eigene Systeme über das Papstthum auf, die Partei des Alten das Papalsystem, die Partei des Neuen das Repräsentativsystem. Die Hauptgedanken dieser Systeme aber sind folgende:

---

3. Die Idee des Papstthums nach den entgegengesetzten Systemen.

Das Papalsystem betrachtete den Papst, wo nicht als den eigentlichen Herrn und Monarchen der ganzen Welt, von dem auch alle weltliche Gewalt und Jurisdiction ausfließe, dem es zukomme, Reiche zu stiften und umzugestalten, so doch jedenfalls als die höchste über alles erhabene Macht auf Erden. Die Vertheidiger dieses Systems [1]), ausgehend von dem Begriffe göttlicher Stellvertretung auf Erden, welche dem Papst anvertraut sey, sagten: Keine menschliche Macht geht über die päpstliche, die päpstliche aber geht über jede andere; sie erstreckt sich über die

1) Die Hauptmänner von dieser Richtung sind: *Johannes de Turrecremata*, Magister S. Palatii, Dominikaner, thätig auf den Concilien zu Basel und Florenz, gest. als Cardinal im J. 1468, in s. Summa de Ecclesia et ejus auctoritate Lib. IV., bes. Lib. I. de Potestate Papali und Lib. III. de Concilits. *Rodericus Sancius*, Bischof von Zamora und päpstlicher Referendarius, in dem Speculum vitae humanae, herausgeg. Rom 1468, Straßb. 1507 u. a. bes. im 2ten Buch. *Dominicus Venetus*, Bischof von Brixen um 1465, in der Schrift de Cardinalium legitima creatione und in andern Tractaten, abgedruckt in Marci Antonii de Dominis de republica eccles. T. 1. *Theodorus Laelius*, Bischof von Feltre, in der gegen Gregor von Heimburg gerichteten Streitschrift Pro Pio Papa II. et sede Romana, in *Goldast* Monarch. S. Rom. Imp. T. II. p. 1595. Auszüge aus den drei erstgenannten Schriftstellern findet man bei Gieseler II. 4 S. 218 ff. Ueber Theodorus Lälius wird in der Folge noch einiges bemerkt werden.

ganze Welt; kein Gläubiger ist von derselben ausgenommen. In dem Papste ist mit der geistlichen Gewalt auch die weltliche vereinigt, er stellt die Spitze von beiden dar [1]) und hat auch in weltlichen Dingen so viel Macht und Gerichtsbarkeit, als für das Wohl der Kirche und ihrer Glieder heilsam, zur Bestrafung der Sünder erforderlich ist. Vermöge dieser Macht kann er auch nachlässige oder widerstrebende Fürsten absetzen. Für die Kirche ist er oberster Richter, alle Jurisdiction fließt ursprünglich von ihm aus, er richtet über alle, über ihn niemand. Ebenso ist er der eigentliche Inhaber und die Quelle aller bischöflichen Gewalt; alle Autorität in der Kirche stammt von ihm, die übrigen Prälaten und Geistlichen sind nur seine Bevollmächtigten, er kann jeden Augenblick an ihre Stelle treten und das unmittelbar selbst thun, wozu er sie beauftragt. Er ist der Hirte der ganzen Kirche, und da jeder Hirte über der ihm anvertrauten Heerde steht, so ist die Autorität des Papstes höher, als die der ganzen Kirche: daher hängt auch die Autorität der Concilien von ihm ab; er beruft die Concilien, er überwacht sie und gibt ihren Beschlüssen erst Gesetzeskraft; von ihm kann deßhalb auch nicht an ein Concil appellirt werden, sondern nur umgekehrt von dem Concil an den Papst; er kann auch Concilien, die unheilsam oder verwirrend gewirkt haben, verwerfen, cassiren und verdammen. Endlich ist der Papst auch der allgemeine Lehrer der Kirche: an ihm ist es, zu bestimmen, was zum Glauben gehört, den Sinn der Schrift authentisch auszulegen, die Aussprüche der einzelnen Lehrer in Sachen des Glaubens zu prüfen und entweder zu billigen oder zu verwerfen; seine amtlichen Entscheidungen hierüber sind keinem Irrthum unterworfen, denn es geziemte sich, daß diejenige Kirche, welche der Angelpunct aller übrigen seyn sollte, von Gott mit der besonderen Gabe der Infallibilität ausgestattet wurde.

Das Repräsentativsystem oder, wie man es auch genannt hat, das monarchisch-aristokratische bildete zu den meisten dieser Behauptungen einen entschiedenen Gegensatz [2]). Es

1) Utriusque potestatis apicem tenet, sagt Turrecremata.

2) Es wurde durch die Concilien zu Constanz und Basel und durch eine Reihe ausgezeichneter Theologen, unter denen die Französischen oben an stehen, aber auch Deutsche und selbst Italiener nicht fehlen, vertheidigt. Der bedeutendste Repräsentant ist Gerson in der zur Zeit des Constanzer Concils verfaßten Schrift de Potestate ecclesiast. Consid. Opp. ed. du Pin T. II. p. 246. Neben ihm ist besonders Nicolaus von Cusa, der später zum Papalsystem überging, zu nennen in s. Werke de Concordantia cathol. Lib. II. III. in *Schardii* Syntagma tractatuum. p. 356. Zahlreiche Tractate in diesem Sinne findet man in von der Hardts Hist. Concil. Constant. — Mehrere Männer dieser Art werden wir später selbst sprechen lassen. Auszüge bei Gieseler II. 4. S. 209 ff.

gab den Begriff des Papstthums als kirchlicher Einheitsmacht nicht auf, aber es forderte statt der schlechthin absoluten Monarchie des Papalsystems eine wesentlich beschränkte; sein Grundgedanke war, daß die Gewalt in der Kirche nicht vom Papst, sondern die Gewalt des Papstes von der Kirche stamme; daraus ergab sich alles Uebrige als natürliche Consequenz. Die Fülle des Geistes und der Gewalt — so lehrten die Vertheidiger dieses Systems — ist ursprünglich bei der Kirche, sie überträgt die oberste Leitung ihrer Angelegenheiten dem Papste, aber immer unter der Voraussetzung, daß er sie zur Erbauung und zum Heile des kirchlichen Gemeinwesens gebrauche; er ist nicht der Herr, sondern das dienende Haupt [1]) der Kirche. Die Kirche als Ganzes bleibt immer über den Papst, der selbst nur ein Glied der Kirche ist, erhaben. Die Kirche aber wird gesetzmäßig repräsentirt durch die allgemeinen Concilien; sie stellen die Kirche als handelnde dar; was von der Kirche gilt, das gilt auch von den Concilien. Nur der gesammten Kirche und den sie vertretenden Concilien ist vermöge der Leitung Christi und des heiligen Geistes Erhabenheit über jeden Irrthum verheißen. Der Papst, als ein sündiger Mensch [2]), kann irren und seine Gewalt zum Verderben der Kirche misbrauchen. Es muß darum eine höhere Autorität da seyn, durch welche das Beste der Kirche gesichert wird, und das sind eben die für die Kirche selbst eintretenden allgemeinen Concilien. Ihnen muß, wenn sie ihren Zweck erreichen sollen, oberrichterliche und gesetzgebende Autorität zuerkannt werden. Es kann allerdings vom Papst an die Kirche, an das allgemeine Concil appellirt werden. Die gesetzmäßig vertretene Kirche kann den Papst richten, sie kann ihn wegen Häresie oder anderer die Kirche offenbar beleidigenden Vergehungen absetzen; nicht aber kann der Papst die ganze Kirche richten. Die Kirche und ihre Vertretung ist auch befugt, Gesetze zu geben, und diese sind für den Papst sowohl als Person, wie als Kirchenhaupt verpflichtend; dagegen erhalten die Verordnungen des Papstes ihre volle Kraft nur durch Zustimmung der Kirche und ihren Concilien. Die bischöfliche Gewalt fließt nicht aus der päpstlichen, sondern sie hat mit dieser dieselbe Grundlage und Quelle, denn, wenn der Papst Nachfolger Petri ist, so sind die Bischöfe Nachfolger der übrigen Apostel, und Christus hat die Schlüsselgewalt und alle höheren Gaben nicht bloß dem Petrus, sondern gleichmäßig allen Aposteln und durch sie der ganzen Kirche verliehen. Ebenso hat auch die welt-

1) caput ministeriale, der oberste Diener.
2) homo peccabilis.

liche Gewalt der Fürsten ihre Quelle nicht in der geistlichen des Papstes, sondern sie ist eine selbständige göttliche Einsetzung und Ordnung.

Man sieht, es war damals in der Kirche, welche oft in ihren Bildungen denen des Staates vorangegangen ist, ein ähnlicher Gegensatz in Bewegung, wie nachmals auf dem Gebiete des Staates. Wie in neuerer Zeit Ludwig XIV. sagte: ich bin der Staat, so hätte damals der Papst im Sinne der Curialisten sagen können: ich bin die Kirche; und wie Friedrich der Große sich den ersten Diener des Staates nannte, so hätte sich damals der Papst im Sinne des kirchlichen Repräsentativsystems das dienende Haupt, den ersten Diener der Kirche nennen müssen. Dem Papalsystem zufolge wird dem Papst eine völlig absolute, übermenschliche, eine Gott und Christus gleiche Stellung zugetheilt; als Stellvertreter Gottes ist er die Spitze aller irdischen Macht, und wie Christus die Kraft in sich trug, die Kirche zu stiften, so ist nach dieser Vorstellung fortwährend in dem Papste die Kraft vorhanden, die Kirche, welche ihrer eigentlichen Substanz nach Hierarchie ist, aus sich hervorgehen zu lassen; er macht gleichsam immer die Kirche, sie ist um seinetwillen da, er ist stets über sie erhaben und beherrscht sie unumschränkt. Das Repräsentativsystem weist dem Papst eine der Wirklichkeit entsprechendere Stellung an: es betrachtet ihn als ein menschliches, dem Irrthum und der Sünde unterworfenes Wesen; es läßt ihn aus der Kirche, nicht die Kirche aus ihm entspringen, ihn um der Kirche willen, nicht die Kirche um seinetwillen da seyn, es ordnet ihn als das, wenn auch oberste, doch immer dienende Glied dem Willen und den Zwecken des Ganzen unter. Dieses System, indem es dem Princip der Fortentwickelung und Reformation, welches factisch in die Kirche eingedrungen war, entsprach, schloß sich offenbar dem Leben mehr an und schien eine schöne Zukunft zu verheißen, aber es litt an dem inneren Mangel, daß es den Begriff des Papstthums festhalten wollte, während es denselben in seinen Grundlagen auflöste, und nach außen hatte es mit der immer noch gewaltigen, durch große materielle Mittel unterstützten Hierarchie einen ungleichen Kampf zu bestehen. Das Papalsystem hatte den Vorzug des Besitzstandes, aber es befand sich, indem es für die Päpste eine Kirche postulirte, wie sie nicht mehr da war, und für die Kirche Päpste, wie sie nicht zu finden waren, in einem schreienden Widerspruch mit der Wirklichkeit, und klang wie ein Spott, wenn man von der Absolutheit der Idee hinüberblickte auf die Beschränktheit ihrer Träger.

4. Die Wirklichkeit des Papstthums im 15ten Jahrhundert.

Es fehlte nämlich viel, daß die Repräsentanten der von den Conciliſten vertheidigten überſchwänglichen Idee des Papſtthums im Laufe des 15ten Jahrhunderts diejenige Hoheit der Geſinnung und die perſönliche Würde bewährt hätten, welche an manchen älteren Päpſten ſo ſehr imponirt hatte und auch jetzt noch im Stande geweſen wäre, den mündiger gewordenen Geiſt mit einem, wenn auch autokratiſch, doch zugleich väterlich und im Intereſſe der Kirche verwalteten Papſtthum zu verſöhnen. Kaum war es der glänzenden Verſammlung zu Conſtanz gelungen, der Kirche in Martin V. wieder ein einziges Haupt zu geben, ſo benutzte der kluge Mann die neuerlangte Macht nur, um die lange und allgemein gehegten, beſonders von den Nationen dieſſeits der Alpen mit muthigem Eifer verfochtenen, Verbeſſerungsgedanken zu vereiteln. Wohlwollend dem Scheine nach, verweigerte er keineswegs die erſehnte, von ganz Europa verlangte Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern, aber er verſchob ſie und befeſtigte unterdeſſen die alten Misbräuche, zuerſt ſchon durch die Kanzleiregeln, die er ſogleich nach ſeinem Regierungsantritt gab, dann durch Concordate mit den einzelnen Nationen. Derſelbe Papſt, der einem mit höchſter Kirchengewalt bekleideten Concil ſeine Exiſtenz zu verdanken hatte, unterſagte ſchon wieder die Appellationen vom Papſt an ein allgemeines Concil und bot alles auf, das Papſtthum von den Schranken zu befreien, welche das zu Conſtanz geltend gemachte Repräſentativſyſtem ihm hatte ſetzen wollen. Ja im Angeſichte der Reformationsbeſtrebungen faſt der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit, fing er die alten Gelderpreſſungen wieder an, und trat zuletzt, während er als Cardinal für beſonders gütig und milde gegolten, mit dem Rufe eines habſüchtigen, geizigen Mannes vom Schauplatz († 1431). Die nach langem Zögern und bedeutungsloſen Zwiſchenverſuchen zuſammenberufene Basler Kirchenverſammlung ſollte endlich der Kirche helfen; aber ihre kraftvolle Freiſinnigkeit und ihr gründlicher Ernſt für wirkliche Kirchenverbeſſerung brachte ſie bald in unheilbaren Zwieſpalt mit Martins Nachfolger, Eugen IV. Die Oppoſition, damals vertreten von den ausgezeichnetſten Männern, namentlich Nicolaus von Cuſa und Aeneas Sylvius, hatte glänzende Erfolge und konnte eine Zeitlang dem wankenden Papſtthum die Spitze bieten. Allein die bedenkliche Maaßregel der Wahl eines Gegenpapſtes und manche andere Umſtände brachten ſie herab, und Eugen IV. war ihrer ſchon Meiſter geworden, als

hundert. Keiner unter ihnen hatte die Kraft und, wenn auch die Kraft, doch nicht den Sinn und Willen, das alternde Gebäude, das der Erneuerung durch einen schöpferischen Geist bedurft hätte, schöner und edler wiederherzustellen. Auch die Besseren unter ihnen — wiewohl selbst der ausgezeichnetste, Pius II., von sittlichen Vorwürfen nicht frei war [1]) — trugen, indem sie das Unhaltbargewordene durch Ueberspannung und Gewaltmittel haltbar zu machen suchten, das Ihrige bei, eine mächtige Gegenwirkung der nur niedergehaltenen, keineswegs vernichteten Opposition herbeiführen zu helfen; die Unsittlichen und völlig Unwürdigen aber, wie sie selbst schon ein Beweis des tiefen Gesunkenseyns der Curie waren, mußten noch mehr die durch die Gewalt der Umstände und die fortschreitende Bildung vorbereitete Katastrophe beschleunigen. Alle zusammen zeigten, daß in dem Papstthum, wie es wirklich war, kein Heil sey.

---

5. Der Klerus und die Mönche.

Sehen wir uns weiter in der Kirche um, so stand es zunächst um die hohe Geistlichkeit nicht besser, als um das Kirchenoberhaupt. Von imponirendem Glanz und Reichthum umgeben, mächtig dem Staate gegenüber, waren die Kirchenfürsten doch durchaus abhängig vom Papst und nannten sich von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden. Statt Hirten und Prediger zu seyn, waren sie weltliche Herren und Regenten, ja nöthigenfalls selbst Krieger; man sah sie in voller Rüstung, das Schwert an der Seite, die Lanze zur Hand, in den Kampf ziehen. Sie erkauften fast durchgängig ihre Stellen, und entschädigten sich dann wieder durch ähnlichen Wucher mit untergeordneten Aemtern. Die Simonie war beinahe ausnahmlos allgemein vom Papste bis zum geringsten Geistlichen. Es ist bekannt, welch' ungeheure Summen für Expectanzen, Annaten u. s. f. nach Rom gingen. Die Kosten für das erzbischöfliche Pallium von Mainz wurden auf 30,000 Gulden, für das Bisthum Trier auf 20,000 berechnet. Aehnlich andere hohe Stellen. Aber auch die Besetzung der kleinsten Stelle lieferte ihren Ertrag. „Keine Bewerbung", erzählt uns ein ernstgesinnter Bischof zu Anfang des

1) Man vergl. dessen 15ten Brief an seinen Vater und Heimburgs Appellatio in Goldasts Monarch. T. II. p. 1593. lin. 55. 62.

15ten Jahrhunderts [1]), „um eine auch noch so niedrige Stelle, selbst wenn der Bewerber arm wäre, hat in Rom Erfolg, wenn nicht vorher ein Ducaten bezahlt ist, so daß auch nicht ein Pfennig fehlt. Bei der Supplication um bessere Exspectativen — denn die Stellen wurden meist vergeben, ehe sie erledigt waren — zahlt man auch 30, 40 bis 50 Ducaten. Für eine schon offen stehende Stelle aber wird vom Bewerber die Summe des jährlichen Betrags [die sogenannten Annaten] ausbedungen. Wird aber eine Provision für einen dritten ungenannten Bewerber erbeten, so wird sie nicht eher ertheilt, als bevor man über eine bestimmte Summe übereingekommen und Sicherheit für die Bezahlung in bestimmter Form gegeben ist." Dieses simonistische Unwesen mußte die ganze Geistlichkeit corrumpiren. Die unausbleibliche Folge war, daß würdiger gesinnte Männer sich vom geistlichen Stande zurückzogen, die Unwürdigsten dagegen, wenn sie nur Geld und eine freche Stirne hatten, sich in alle Stellen drängten. „Diese Art der Stellen-Besetzung", sagt derselbe Bischof [2]), den wir eben vernommen, „ist ein Haupthinderniß für die Beförderung tüchtiger und ehrenhafter Männer, die durch Vernunft und Schaam abgehalten werden, sich vorzudrängen und die gewöhnlichen Mittel zu gebrauchen, während es dagegen der einfachste Weg ist, daß leichtfertige Personen und Vagabunden, die sich alles gefallen lassen, die zu den gemeinsten Diensten zu gebrauchen sind, hohe Stellen erhalten. Kann es wohl etwas Aergerlicheres geben? Kaum findet sich ein Stallbedienter [3]), ein noch so geringes und trauriges Subject, dem nicht eine oder mehrere, mitunter bedeutende Gnadenstellen zu Theil würden, welche eigentlich ausgezeichneten und gelehrten Personen gebührten." Hierzu kam der jetzt fest begründete Cölibat, allerdings das beste Mittel, aus dem gesammten Klerus ein unabhängiges und gewaltiges Werkzeug der Hierarchie zu machen, aber auch eine unversiegliche Quelle von Rohheiten und Ausschweifungen. Die Kehrseite des Cölibats war der Concubinat, überhaupt das ganze unzüchtige Leben der Geistlichen, eine Schmach, gegen die alle kirchlichen Gesetze — und kein Jahrhundert hat deren mehr aufzuweisen, als das fünfzehnte — nichts vermochten. „Der Concubinat", spricht der mehrfach erwähnte Zeuge aus dem Anfange des 15ten Jahrhunderts [4]), „wird vom Klerus öffentlich

1) Matthäus von Cracow, Bischof zu Worms, in dem Tractatus de squaloribus Romanae Curiae in *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. p. 1 sqq. Kap. 7.

2) A. a. O. Kap. 4. 3) stabularius.

4) Matthäus von Cracow de squalor. Cur. Romanae. cap. 2.

und feierlich geübt, und die Beischläferinnen so kostbar gekleidet und so ehrenvoll gehalten, als ob dieses Verhältniß nicht verboten, sondern anständig und rühmlich wäre.... Kaum ist einer so lasterhaft und anstößig, daß er nicht zum geistlichen Amte zugelassen würde. An die Besserung solcher Menschen denkt keiner von denen, welche die Macht haben. Davon nur reden zu wollen, schiene lächerlich. Kein Wunder; denn die Leute verbrauchen so viel Zeit und Kraft zu anderen Dingen, daß sie zu dergleichen keine Zeit haben. Haben sie ja doch Tag und Nacht für Vacanzen, Ausfertigungen, Processe, Besitzerwerbungen, für die Cerimonien und Gewohnheiten der Curie zu sorgen!" Allerdings von oben, von Rom aus, wurde diesem Unwesen nicht leicht kräftig gesteuert; im Gegentheil, es ward durch weltkundige Beispiele auf dem Stuhle Petri selbst sanctionirt. Was konnte man vom Klerus erwarten, wenn Männer wie Johann XXIII., wie Innocenz VIII.[1]) und Alexander VI. zur höchsten Würde in der Kirche gelangten? So vernehmen wir denn dieses ganze Zeitalter hindurch die bittersten Klagen über die rohe Unwissenheit, Schwelgerei, Sittenlosigkeit und Habsucht der Geistlichen; der Unwille edlerer Mitglieder des Standes und wohlgesinnter Laien ergießt sich darüber in beißendem Spott und ernsten Worten der Strafe, und es sind nicht etwa bloß aufgeregte Oppositionsmänner, wie Huß und Savonarola, sondern Männer von der ruhigsten Besonnenheit, selbst mit den höchsten geistlichen und wissenschaftlichen Ehren bekleidet, wie der mehrfach genannte Bischof von Worms, Matthäus von Cracow, wie Peter d'Ailly und Johann Gerson, wie der würdige Abt von Spanheim, Johann Tritheim, welche uns das tiefe und allgemeine Verderben der damaligen Priester und Lehrer aufdecken. Fassen wir noch zum Schluß die Züge[2]), mit denen der letztere uns den gewöhnlichen Klerus zeichnet, in ein Gesammtbild zusammen: „Ungelehrte, rohe Menschen ohne Verdienst", sagt er, „kommen zum Priesterthum; auf Heiligkeit des Lebens, wissenschaftliche Bildung, Reinheit des Gewissens wird keine Rücksicht genommen. Die Bischöfe, mit weltlichen Dingen beschäftigt, überlassen die Sorge der Prüfung unerfahrenen Männern. Das Studium der Schrift, die Gelehrsamkeit wird von unsern Priestern völlig vernachlässigt; dafür beschäftigen sie sich mit der Zucht von Hunden und Vögeln. Statt Bücher haben

1) Bekannt ist das Epigramm auf den letzteren, welches mit den Worten schließt: „Hunc merito poterit dicere Roma *patrem*."

2) Sie finden sich zerstreut in der um das J. 1485 abgefaßten Schrift Tritheims: Institutio vitae sacerdotalis. Opp. pia et spirit. ed. Busaeus. Mainz 1605. S. 765 ff.

sie Kinder[1]), statt des Studiums Concubinen. Mit Trinkern sitzen sie in den Schenken, dem Spiel und der Schwelgerei ergeben, aller Gottesfurcht baar und ledig. Lateinisch können sie weder sprechen, noch schreiben, ja kaum in deutscher Sprache die Evangelien auslegen. Und kein Wunder, daß die geringeren Priester so ungelehrt und dem Studium der Schrift so abgeneigt sind, da sie hierin die Prälaten zum Vorbild haben, denn meist werden hierzu nicht die Gelehrteren, sondern die zum Gelderwerb Geschickteren gewählt, und selbst diese haben wenige oder gar keine Bibeln, und legen sogar einen Haß gegen die Wissenschaft an den Tag. Das sind die blinden Führer der Blinden, die das Volk Gottes nicht nur zur Gerechtigkeit nicht anweisen, sondern vielmehr verführen. Da mögen sich die Priester nicht wundern, wenn die Laien sie verachten, da sie selbst die Gebote Christi verachten. Ich fürchte aber sehr, es stehe dem Klerus in Kurzem noch Schwereres bevor." Das ist freilich ein abschreckendes Bild! Wer möchte leugnen, daß es auch bessere, reiner gesinnte Männer unter der Geistlichkeit dieser Zeit und selbst sehr bedeutende wissenschaftliche Theologen gegeben? Aber immer sind dieselben nicht nur seltenere Erscheinungen, sondern meist auch Gegenstände der Anfeindung und Verfolgung.

An die Geistlichen reihen sich die Mönche, zwar damals schon etwas abnehmend in ihrer Wichtigkeit, aber doch noch von ungeheurem Einfluß auf das Volk und auf die Jugend der Schulen und Universitäten. Es war neben und mit der Hierarchie eigentlich der Ritter- und Mönchsgeist, der das Mittelalter beherrschte; jener entflammte die höheren Stände und feierte seinen Triumph in den Kreuzzügen; dieser regierte das Volk und fand seine Vollendung in den großen Bettelorden. Eine Verschmelzung von beiden zeigen die aus Veranlassung der Kreuzzüge gestifteten geistlichen Ritterorden. Der ritterliche Geist im Dienste der Kirche war im Großen mit den Kreuzzügen erloschen. Die vergeblichen Versuche Pius II., sowie anderer Päpste und hochgestellter Männer, beweisen, daß die Zeit einer großartigen Begeisterung für diese Unternehmungen vorüber war. Der Mönchsgeist aber wirkte noch länger fort und verbreitete seinen Einfluß über das ganze fünfzehnte Jahrhundert, ja in weltlich verfeinerter Form bis in die neueste Zeit. Und man müßte der Geschichte spotten, wenn man behaupten wollte, dieser Einfluß sey damals im Ganzen und Großen ein wohlthätiger gewesen. Die

1) pro libris sibi liberos comparant, pro studio concubinas amant.

Verdienste der Benedictiner und den strengeren Geist auch anderer Mönchsorden, z. B. der Karthäuser und eines Theiles der damaligen Augustiner in Ehren! — aber die große Schaar der Mönche war doch nur das stehende Heer der absoluten Papstgewalt, eine in geistiger Dumpfheit und sittlicher Fäulniß begriffene Masse. Sie litten ungefähr an denselben Verderbnissen, wie die Geistlichen, wozu aber bei den Mönchen noch die größere Unthätigkeit kam und der schreiende Widerspruch ihres Lebens mit der strengeren Regel. „Ach! welche tödtliche Ungeheuer," sagt ein Mann, der, dem reiner gebliebenen Karthäuser-Orden angehörig, selbst ein Bild der äußersten Mönchsstrenge darstellte [1]), „welche Ungeheuer, die unter dem Schaafspelze den mörderischen Wolf verstecken, sind in unseren Tagen in den Klosterhöhlen der rechtgläubigen Väter verborgen! Sie scheuen sich vor keiner Art von Sünde, so daß das Sprichwort mit Recht sagt: was ein verstockter Teufel zu thun sich scheut, das vollbringt ohne Scheu ein verworfener und trotziger Mönch [2]). Dieß verführt auch die gemeinen Leute zu vielem Bösen und zu dessen hartnäckiger Entschuldigung, denn sie sagen: was tadelst du mich? thun doch dasselbe auch diese und jene Mönche, die zu einer vollkommneren Regel verpflichtet sind!" Außer dem Gelübde der Keuschheit war es besonders auch das der Armuth, welches von den damaligen Mönchen mit Füßen getreten wurde. Für alle Orden, vor allem für die Bettelorden, war apostolische Armuth ein Hauptgesetz. Der heilige Bernhard hatte gesagt: „Ein Mönch, der einen Groschen besitzt, ist nicht einen Groschen werth." Aber nun bedurften die Mönche zu ihrem weichlichen und üppigen Leben bedeutende Geldmittel, und so finden wir eine durchgängige Klage in dieser Zeit, wie sehr der Eigenbesitz der Einzelnen [3]) und die Habsucht unter ihnen eingerissen sey. Wir haben eine Schrift aus der Mitte des 15ten Jahrhunderts, die vorzugsweise über diesen Gegenstand handelt [4]). Daraus ersehen wir, wie allgemein dieser Abfall von der Regel war, und wie man ihn durch

1) Jacob von Jüterbock (über ihn weiter unten) in dem Tractate: de Negligentia Praelatorum in *Walch* Monim. med aevi Vol. II. fasc. 2. p. 157—202. S. Kap. 3.

2) Quod agere veretur obstinatus diabolus, intrepide agit reprobus et contumax monachus.

3) Proprietas, die einzelnen Mönche, die besondern Besitz hatten, proprietarii.

4) Das oben angeführte Büchlein des Jacob von Jüterbock de Negligentia Praelatorum. Auch Felix Hemmerlein hat einen eigenen Tractat de Religiosis proprietariis geschrieben. S. Opusc. et Tractat. fol. 46 sqq.

Sophistereien beschönigte [1]); aber allerdings auch, wie ernstere Mönche darüber dachten: denn der Verfasser, selbst ein Mönch, bezeichnet solche Ordensbrüder als Eidbrüchige, Götzendiener, Heuchler und Schänder des Heiligen, und stimmt dem Worte eines Mannes, welcher eifrig für die Reformation der Klöster in Deutschland thätig war, des Cardinal Cusanus bei, der in einer öffentlichen Predigt solche Mönche „eingefleischte Teufel" genannt hatte [2]). Wohl vernehmen wir aus dieser Zeit auch von zahlreichen Versuchen zur Reformation der Klöster; nicht minder zeigt sich in mehreren freien Genossenschaften, die große Ausbreitung erlangten, die Tendenz, das, was ursprünglich der bessere Sinn und Zweck des Klosterlebens gewesen war, ohne die Fessel des Gelübdes und andere beengende Regeln nach apostolischem Vorbilde zu verwirklichen. Aber jene Reformationsversuche waren immer nur partiell und scheiterten vielfach an der Indolenz und Hartnäckigkeit der Klosterbrüder; und diese reiner gestalteten freien Vereine, die sich nur unter fortwährendem Kampfe mit den Mönchen, besonders mit den Bettelorden behaupten konnten, kommen doch, wenn gleich sie bedeutende Lebenskeime für die Entwickelung der späteren Zeit in sich schlossen, gegen die Masse der eigentlichen Mönche für die unmittelbare Gegenwart wenig in Betracht. Im Ganzen wirkte das Mönchthum, selbst verfallen, hemmend und zerstörend auf Geist und Sittlichkeit, und bessere Ausnahmen konnten nicht vergüten, was die herrschende Menge verdarb.

---

1) Die Proprietarier unter den Mönchen raisonnirten so: „Der heilige Benedict hat gesagt: der Mönch darf nichts haben, was ihm der Abt nicht gegeben oder erlaubt hat — also, was ihm der Abt erlaubt, das darf er haben." S. Jacob von Jüterbock de Neglig. Praelat c. 9 und Anonymi Ordinis Cisterc. propositio affirmativa in Constant. Conc. ann. 1417 oblata, quod Monachi Cisterc. possint propria possidere bona — bei von der Hardt T. III. p. 120 ff. c. 1. 3. 5. 6. Treffend erklärt sich Jacob von Jüterbock (a. a. O.) gegen das bezeichnete Sophisma in folgender Weise: „Diese Consequenz gilt nicht, weil aus der Negation nicht sofort die Affirmation folgt; der Satz ist aber auch materiell unrichtig, denn der Abt könnte ja auch ebenso wohl den Diebstahl oder das Concubinat erlauben. Es bleibt dabei, weder der Abt noch der Papst kann einem Mönche Eigenbesitz erlauben, und der Mönch begeht, wenn er das Verbot übertritt, eine Todsünde. . . . Der Papst kann, wie Vincentius sagt, den Mönch zum Nichtmönch machen, aber, so lange er Mönch ist, kann er ihn nicht in der Weise dispensiren, daß er Eigenthum haben darf."

2) *Jacob. Jüterb.* de Negligent. Prael. c. 27.

6. Das chriſtliche Volk.

Steigen wir endlich von der Ariſtokratie der Kirche durch das demokratiſche Mittelglied des Mönchthums zum Volke herab, ſo ergibt ſich ſchon von ſelbſt, wie die Menge der ſo beſchaffenen Geiſtlichen und Mönche auf dieſes wirken mußte. Abgeſehen von dem Beiſpiele der Rohheit und Frivolität, welches ſie gaben, waren ſie es beſonders, die eine unevangeliſche Werkheiligkeit als das Höchſte in der Religion anprieſen und für alle Ausſchweifungen und Verbrechen die leichteſten Sühnmittel boten, die Gewiſſen einſchläferten und den Geiſt innerlicher Frömmigkeit, den beſonders die kleineren religiöſen Parteien und die Myſtiker zu wecken ſuchten, nicht zur kräftigen Entwickelung kommen ließen. Indeß darf man ſagen, daß das Volk und beſonders der Bürgerſtand gewöhnlich noch mehr geſunden, frommen und ſittlichen Sinn beſaß, als ſeine, durch eigene Schuld zum Geſpötte gewordenen, kirchlichen Lenker. Es findet ſich zu jeder Zeit und unter jedem Volk eine Miſchung des Guten und Böſen, und es iſt ſchwer, die Summe der Sittlichkeit in den verſchiedenen Zeitaltern abzuwägen. In der Regel herrſchen in einer Zeit mehr die Fehler der Rohheit, in der anderen die Fehler der Cultur, und nur in den verderbteſten Zeiten beide neben einander. In der Periode, von der wir handeln, war, wenn wir beſonders auf Deutſchland blicken, die Maſſe der Kenntniſſe gering, aber es war noch ein tüchtiger Kern von Biederkeit, Treue, Offenheit, von corporativem Gemeinſinn vorhanden und wir finden beſonders unter den mittleren Ständen in den Städten — Nürnberg iſt das leuchtendſte Beiſpiel — unter den Kaufleuten, Künſtlern, Gelehrten nicht nur ein in ſeiner Beſchränktheit ſinnvoll ausgebildetes und poetiſches, ſondern auch oft ſehr edles und würdiges Leben. Die Fehler, die ſich zeigen, waren häufiger Thorheiten, als Laſter, ſie waren mehr Ausſchweifungen der Kraft, als Sünden der raffinirten Selbſtſucht und Bosheit. Die rohe, ungebändigte Kraft äußerte ſich aber theils in maaßloſem Unabhängigkeitsſinn, theils in Ausſchweifungen der Sinnlichkeit. Aus jenem Unabhängigkeitsgeiſt entſprang die Menge kleiner Kriege und Fehden: die Fürſten erhoben ſich gegen den Kaiſer, der niedere Adel ſtand im Kampf mit den Fürſten und Städten, die Städte waren oft in ſich ſelbſt voll Parteiung und, wenn ſie Biſchofsſitze waren, im Zwiſt mit ihren geiſtlichen Herren, ja ſelbſt unter den Bauern regte ſich der Freiheitsdrang, der, den Bauernkrieg vorbedeutend, ſchon im 15ten Jahrhundert mehrfach in Empörungen auflloderte. Aus dem ſinnlichen Weſen erzeugten ſich beſonders die

Ausbrüche der Völlerei und der Wollust, auch wohl schon der herrschend werdenden Prunk- und Vergnügungssucht, über die wir bis auf unseren Luther ernstere Männer bitter klagen hören. Gingen doch auch hierin die Geistlichen dem Volke mit dem verderblichsten Beispiele voran. Man weiß, was das Concil zu Kostnitz vor ganz Europa für ein Muster aufgestellt. Vereinigt zu den wichtigsten und ernstesten Zwecken, unter den Augen des Kaisers, des Papstes und der ersten Prälaten aller Länder, hatte doch diese Versammlung Neigung und Zeit, sich nicht nur an Ritterspielen, sondern an den Künsten mehrerer hundert Schauspieler und Gaukler zu ergötzen und eine noch größere Zahl anderer Personen zu beschäftigen, die am allerwenigsten auf ein Concilium paßten. Und nicht etwa nur die weltlichen Herren und Ritter, die Kaufleute und Handwerker, die hier in so großer Zahl zusammenflossen, ergaben sich dieser Ueppigkeit, nein, gerade von Geistlichen hohen und niedern Standes wird erzählt, daß sie in Schwelgereien aller Art und in der Eitelkeit des weltlichsten Putzes sich gefallen und die trockenen Bußprediger, die freilich auch nicht fehlten, verlacht hätten.

Die sittlichen und religiösen Mängel der Zeit lernen wir am anschaulichsten aus den Schriften derer kennen, die sie bekämpften. Und da tritt uns denn, wie zu allen Zeiten, die zwiefache Erscheinung entgegen: die innerlichen idealen Naturen, die in dem Bösen einen positiven Widerstand gegen das Göttliche erblicken, empfinden es mit brennendem Schmerz, mit tiefer Wehmuth, und stellen sich ihm in edlem Zorn entgegen; die vorzugsweise realistischen, heitern, der Lebensbeobachtung zugewendeten Männer fassen es dagegen mehr als etwas Nichtiges und Verkehrtes auf und verfolgen es mit scharfem Spott und derber Laune. In früherer Zeit hatten die italiänischen Dichter, vor allen Dante, und die deutschen Minnesänger [1]) sehr freimüthig und gewichtvoll, aber in höherem Tone, der mehr das Volk zu erheben suchte, als daß er sich zu ihm herabließ, über die Kirche, Hierarchie und herrschende Verderbnisse gesprochen; jetzt war dieser edlere Ton in der Poesie verklungen, und wir vernehmen die ernsten Strafreden mehr aus dem Munde der Theologen und prophetischen Männer der Kirche, eines Huß, Savonorola und Anderer; dagegen tragen nun die Meistersänger ihre Beobachtungen und Lehren in Schwänken vor, und auch die Sittenprediger auf der Kanzel gehen mehr und mehr in die derbe, lebendige, aber auch

1) Eine schöne Zusammenstellung hierher gehöriger Stellen findet man in Uhlands Walther von der Vogelweide. Stuttg. 1822. S. 114 ff.

oft burleske Art des Volkes ein. Von ihnen wird das Schlimme faſt immer nur als eine Narrheit behandelt und mit volksmäßigem Humor gegeißelt. Dieſer Ton iſt es, der beſonders das Zeitalter characteriſirt. Der Narr gewinnt eine bedeutende Stelle in der Literatur, und an ihm, als dem Kehrbilde, wird die wahre Weisheit anſchaulich gemacht. Sowohl poetiſche Productionen, als geiſtliche Reden bewegen ſich in dieſer Richtung und in verſchiedenen Ländern hören wir geiſtreiche, witzige Männer in dieſem Sinne ſprechen. Felix Hemmerlein, Sebaſtian Brant, Nider, Barletta, Michel Menot, Geiler von Kaiſersberg gehören in dieſen Kreis, und ſelbſt der Spötter Erasmus, die feinſte Spitze der bezeichneten Tendenz, hat den Gipfel ſeiner Popularität dadurch erreicht, daß er in dieſer Weiſe das „Lob der Narrheit" ſchrieb. Faſſen wir einen Hauptrepräſentanten dieſer Richtung, der am Schluſſe des fünfzehnten Jahrhunderts blühte, ins Auge, Sebaſtian Brant[1]), einen ebenſo gelehrten und rechtskundigen, als patriotiſchen und volksthümlichen Mann, ſo finden wir in ſeinem bekannten Narrenſchiff, einem Buche von mäßigem Kunſtwerth, aber voll geſunden Verſtandes und

1) Sebaſtian Brant (latiniſirt Titio) geb. zu Straßburg 1458, hatte zu Baſel, wo er unter andern von Reuchlin Anregung empfing, ſtudiert, lehrte auch eine Zeitlang als Doctor der Rechte an dieſer Hochſchule, brachte aber ſeit 1498 den größten Theil ſeines Lebens — er ſtarb ein Jahr vor dem Reichstage zu Worms, 1520 — in ſeiner, für Bildung und bürgerliches Weſen, gleich Nürnberg, höchſt wichtigen Vaterſtadt Straßburg zu, wo er als Kanzler oder Stadtſyndicus den Namen eines im Leben und in Rechtsſachen ausgezeichnet tüchtigen Mannes behauptete. Auch auswärts ward er viel zu Rathe gezogen und der Kaiſer Maximilian, der ihn und den er ſehr hoch hielt, ernannte ihn zum kaiſerlichen Rath und Pfalzgrafen. Seine gelehrten Arbeiten ſind jetzt nur noch eine literäriſche Merkwürdigkeit, aber unvergeßlich hat er ſich als Volksſchriftſteller gemacht durch ſein Narrenſchiff, welches ſchon von den Zeitgenoſſen mit rauſchendem Beifall aufgenommen und als Schatzkammer geſunder Lebensbeobachtung und practiſcher Weisheit ſo hoch geſtellt wurde, daß der bekannte Straßburger Prediger, Geiler von Kaiſersberg († um 1510) ſogar Predigten darüber hielt. Was im Allgemeinen den Standpunct Sebaſtian Brants betrifft, ſo iſt er in politiſcher Beziehung der eines vaterländiſch begeiſterten, um die wahre Größe ſeines Volkes eiferſüchtig beſorgten Deutſchen, in religiöſer Beziehung der eines durchaus frommen, ſittlich ernſten, kirchlich geſinnten, rechtgläubigen Mannes, der in der Schrift göttliche Offenbarung, in den Lehren und Ordnungen der Kirche heilige Satzungen verehrt und alles Häretiſche entſchieden verwirft, aber dabei ein offenes Auge und den freieſten Mund hat für die Gebrechen des bürgerlichen und kirchlichen Gemeinweſens und für die Verderbniſſe aller Stände, beſonders auch des geiſtlichen und Mönchsſtandes. Sein Narrenſchiff ſchildert zwar die Zuſtände am Ende des 15ten Jahrhunderts, aber wir brauchen hier gewiß die Zeiten nicht dergeſtalt abzugränzen, daß wir es nicht auch für eine etwas frühere gebrauchen könnten. Ueber Brants Leben iſt zu vergleichen Prof. Strobel in der Einleitung zur neuen Ausgabe des Narrenſchiffs, Bibliothek der Deutſchen National-Literatur, B. 17. Quedlinb. und Leipz. 1839.

tüchtiger Gesinnung, voll Lebensbeobachtung und frischen Humors, reiche Züge zum Sittengemälde der Zeit. Wir wollen hier nur einige hervorheben [1]). Brant schildert mit Anschaulichkeit und scharfem Spott nicht nur die allgemeinen Fehler, die im bürgerlichen und häuslichen Leben und im Treiben der Einzelnen sich zeigten, wie die Ausschweifungen der Wollust und des Bauches, die Leichtfertigkeit der Sitten, die schlechte Kindererziehung, die Treulosigkeit in der Freundschaft, das Heirathen um Reichthums willen, den Neid, die Geschwätzigkeit und Anderes, sondern er geht auch noch näher in das ein, was uns die Zeit individueller characterisirt. Voll frommen Unwillens spricht er von der Entweihung der Festtage und des sonntäglichen Gottesdienstes, wie da die Ritter und Herren mit ihren Hunden und Falken zur Kirche zu kommen pflegten, um sich Frauen und Mädchen zu betrachten, wie die Bürger und Kaufleute ihre Geschäfte besprächen, wie selbst die Priester und Chorherren sich von Krieg und andern Neuigkeiten unterhielten und nichtswürdige Scherze trieben. An den Christen überhaupt rügt er das bloße Namenchristenthum ohne Bewährung des Glaubens im Leben, den Mangel an Achtung vor der Schrift, den verkehrten Sinn, der nur äußerliche Güter von Gott erbitte, das weichliche Vertrauen auf die göttliche Güte ohne den ernsten Gedanken an die göttliche Strafgerechtigkeit. In Betreff des geistlichen Standes beklagt er den groben Misbrauch, daß jeder Bauer jetzt wolle seinen Sohn geistlich werden lassen, nicht damit derselbe Gott diene, sondern damit er ein bequemes Leben führe, und daß die meisten dann nur nach einer Menge von Beneficien haschten, während sie die damit verbundenen Officien so wenig zu tragen vermöchten, als ein Esel die Überfülle von Säcken. Den Mönchen wirft er besonders ihr bettelhaftes, volksbetrügliches Treiben vor, und neben ihnen schildert er, wie auch schon vor ihm Felix Hemmerlein [2]), mit den dunkelsten Farben die Lollharden, Begharden und Beguinen als ein träges, unnützes, heuchlerisches Geschlecht, welches unter dem Deckmantel der Geistesfreiheit in den schänd-

1) Ich bediene mich der lateinischen, aber von Sebastian Brant selbst durchgesehenen Bearbeitung des Narrenschiffs, welche von Jacob Locher (cognomento Philomusus, Suevus) herrührt: Stultifera navis Narragonicae profectionis per Seb. Brant, Latine per Jac. Locher. Ann. 1497. Die hier folgenden Züge sind aus dem ganzen Werkchen gesammelt; Citate gebe ich nicht, weil sie sich zu sehr häufen würden.

2) S. die von Sebastian Brant herausgegebenen Opuscula et Tractatus Felicis *Hemmerlein*, cantoris quondam Thuricensis, Basil. 1597 an verschied. Stellen, bes. fol. 1 sqq. fol. 10 sqq. fol. 15 sqq.

lichſten Lüſten lebe [1]). Auch das Univerſitätsweſen entgeht ſeinem beobachtenden Blicke nicht, und er läßt hier ſeinen Spott beſonders darüber ergehen, wie ſo viele junge Leute auf all' den berühmten Hochſchulen — zu Wien, Erfurt, Baſel, Leipzig, Heidelberg, Mainz, ſelbſt in Frankreich, Italien und jenſeit des Meeres — ſich umhertrieben, mit dem Studenten- und Magiſterornate prunkend und mit unnützen Dingen beſchäftigt, ohne etwas Tüchtiges und Brauchbares zu lernen. Im Großen aber findet Brant in ſeiner Zeit einen allgemeinen Verfall, ſo des Reiches, wie der Kirche und des katholiſchen Glaubens, eine erniedrigende, gefahrvolle Stellung der Chriſtenheit ihrem Erbfeinde den Türken gegenüber, gegen welche er voll patriotiſcher Begeiſterung die edle deutſche Nation und ihr ritterliches Haupt, den auch ſonſt von ihm viel geprieſenen Kaiſer Maximilian, kräftig aufruft. Summa: die Zeichen der Zeit kommen ihm ſo bedenklich, die Zeitgenoſſen ſo verkehrt und ſündhaft vor, daß er ein baldiges Ende der Dinge erwartet; und ſo ſehen wir zwiſchen den ernſten Theologen und zahlreichen Oppoſitionsgeiſtern, die dieſen Gedanken nährten, auch einen nüchternen, verſtändigen, lebensfriſchen Juriſten auftreten, der an der nahe bevorſtehenden Ankunft des Antichriſt nicht zweifelt: ein Beweis, wie tief die ernſteren Gemüther von dem allerdings richtigen Gedanken durchdrungen waren, daß, wenn die Entwickelung der europäiſchen Menſchheit nicht bald eine andere Wendung nehme, die Verſchlimmerung ihre äußerſte Spitze erreichen müſſe [2]).

1) S. die Zugabe Sebaſtian Brants zur latein. Bearbeit. des Narrenſchiffs, Nro. CXI: de singularitate quorundam novorum futuorum. Die ſchwärmeriſche Grundlehre jener freigeiſteriſchen Secten drückt Brant ſo aus:

Vos hominem ex toto praesenti in carne putatis
Perfectum, et summum tangere posse gradum;
Usque adeo, ut nunquam deinceps mortale patrare
Crimen, et ut nequeat proficere ulterius.

2) Ich will nur eine Stelle hierher ſetzen, welche den Inbegriff des Ganzen enthält; unter der Aufſchrift: de Antichristo fol. CXVII am Schluſſe heißt es:

Nam tria sunt, fixa est in quibus alma fides:
Gratia Pontificis, quae sacro funditur ore;
Quae tamen ad nihilum spreta redacta jacet;
Copia librorum: qui falso interprete marcent,
Atque bono legis expositore carent;
Sunt et doctrinae: quibus et nunc gloria nulla
Praestatur; tenebras discimus usque meras.
Copia librorum totum est jam sparsa per orbem,
Pauperis et libros bibliotheca tenet.
Nemo tamen veri sinceras diligit artes,
Dogmata nemo colit nunc nisi solus inops.
Nobilibus pudor est doctos versare libellos;

Unter diesen Umständen war es denn kein Wunder, daß eine Gegenwirkung erfolgte, und wir sehen sie in der immer bewußtvoller werdenden Erkenntniß des Uebels selbst schon vorbereitet und eingeleitet. Diese Gegenwirkung aber entwickelt sich in zwei unter einander genau zusammenhängenden Richtungen, deren eine mehr negativer Art ist, indem sie sich kämpfend gegen den obersten Anhaltpunct aller kirchlichen Uebel kehrt, die andere mehr positiver Art, indem sie einen besseren Zustand als höchstes Bedürfniß ausspricht und herbeizuführen sucht. Jenes ist die Bestreitung des verderbten und doch mit den absolutesten Ansprüchen auftretenden Papstthums; dieses das sehnsuchtsvoll sich kundgebende Verlangen nach einer Reformation und das eifrige Hinarbeiten auf dieselbe. Für beides wollen wir, damit die Sache recht anschaulich werde, lebendige Repräsentanten aufführen: für jenes einen Juristen und Staatsmann, für dieses einen Theologen und Mönch.

---

7. Die Opposition gegen die Hierarchie. Gregor von Heimburg.

Ueber die Verderbnisse und Uebergriffe des Papstthums, so wie über die Nothwendigkeit einer gründlichen Verbesserung der Kirche hatten sich in der letzten Zeit, besonders in der Periode des Schismas und der reformatorischen Concilien, viele freimüthige Stimmen fast in allen europäischen Landen vernehmen lassen. Als die Chorführer dieser Richtung sind zunächst die französischen Theologen zu betrachten, unter ihnen zum Theil Männer von der höchsten kirchlichen und wissenschaftlichen Stellung, wie Petrus de Aliaco und Johann Charlier von Gerson. Aber auch in Deutschland fehlte es nicht an Streitern, welche mit unerschrockener Rede der Weltlichkeit der Hierarchie entgegentraten. Es könnten hier Heinrich von Hessen, zuletzt Lehrer der Theologie zu

---

Heu laceris Pallas moeret ubique comis.
Gloria nulla datur studiosis, praemia nulla,
Incassum studii perditur usque labor.
Tempus adest, venit tempus, *quo Pseudoprophetae*
Omnia subvertent: tempora prava patent.

Die Pseudopropheten, welche jetzt, in gedrängten Schaaren aufstehend, das Feldlager des Antichrists aufschlügen, sich selbst verdürben und das Volk ins Verderben stürzten, hatte Brant vorher besonders als solche geschildert:

Qui Christi falso pectore sacra colunt,
Quique aliter sacras leges et dogmata versant,
Quam textus planus edocet atque sonat.

Wien († 1397), Matthäus von Cracow, Bischof von Worms († 1410), Jacob von Jüterbock, Karthäuser und Lehrer an der Hochschule zu Erfurt, blühend um die Mitte des 15ten Jahrhunderts, genannt und charakterisirt werden. Aber wir halten uns für jetzt, Anderes auf die spätere Darstellung versparend, an einen einzigen Mann, der wie kein anderer geeignet ist, uns das Denken und Thun der damaligen deutschen Opposition zu veranschaulichen. Dieß ist der unermüdliche Kämpfer, Gregor von Heimburg, eine durch deutschen Patriotismus, Freimuth und heroischen Sinn höchst anziehende Persönlichkeit, welche uns eine eigenthümliche Seite der Vorbereitung auf die Reformation aufs Vollständigste repräsentirt.

Es kommt nämlich hier auch ein Element in Betracht, welches wir, obwohl es höchst wichtig ist, bisher noch nicht näher berührt haben, das nationale. Die Reformation ist der Durchbruch des reineren christlichen Geistes im innigsten Vereine mit dem deutsch-volksthümlichen; sie ist eine mächtige Reaction des germanischen, insbesondere deutschen Geistes gegen den romanischen, und wenn auch die religiös-practischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, die auf sie hinleiteten, nicht übersehen werden dürfen, so muß man doch sagen, daß sie zur eigentlichen Volkssache vornehmlich dadurch geworden ist, daß sie an den deutschen Nationalgeist appellirte. Dieß finden wir bei Hutten, Sickingen und ähnlich gesinnten Rittern, ja bei Luther selbst im höchsten Grade. Ein leuchtendes Beispiel hiervon ist seine Schrift an den Adel deutscher Nation; in Worms spricht Luther, nächst dem, daß er Alles auf die Schrift gründet, vor Allem das Nationalgefühl an, und nach dem Reichstag zu Augsburg meint er: wenn so in Sachen der Religion verfahren werde, wer möge sich hinfort noch unter dem ganzen Himmel vor uns Deutschen fürchten[1])? Diese Richtung, ein Erbstück aus der Zeit der Hohenstaufen, geht durch das ganze fünfzehnte Jahrhundert hindurch: die deutschen Repräsentanten auf den Concilien zu Constanz und Basel sprachen sich in diesem Sinn aus, der Fürstentag zu Frankfurt im J. 1438 und mehrere Reichstage waren davon erfüllt, die Gravamina, welche um die Mitte des 15ten Jahrhunderts dem Legaten Nicolaus V., Cardinal Johann von St. Angelo, übergeben wurden[2]), und die noch berühmteren hundert Beschwerden, welche der Reichstag zu Nürn-

1) Luthers Warnung an seine lieben Deutschen, bei Walch XVI, 1975.
2) Gravamina Nationis Germanicae adversus Curiam Romanam Joanni Cardinali S. Angeli, Nicolai V. P. R. Legato exhibita. Sie sind abgedruckt in *Walch* Monim. med. aev. II, 1. p. 103—110. Ueber das Literärische handelt Walch in der Praef. p. XXXVIII sqq.

berg 1522 aufsetzte [1]), sind daraus hervorgegangen. Schmachvolle Abhängigkeit, wie sie einer freien und großen Nation unwürdig, und Tributpflichtigkeit an die Römer waren es vornehmlich, die den deutschen Geist empörten. „Teutschland ist vorzeyten frey gewest," sagt eine Flugschrift aus jener Zeit [2]), „und jetzo den Walen [Wälschen] mer zinßpflichtig und untertenig, denn es je bey den Zeyten der alten Römer gewest ist. Es wirdt seines Gelts, Guts und Vermögens also ausgeschöpft und geleert, daß sich die Walen erfreuen mit besonderer Argliſtigkeit." Und noch kräftiger der Kanzler Dietrichs von Erbach, Erzbischofs von Mainz, Martin Mayer, ein geborner Heidelberger, in einem um 1457 an den neuen Cardinal Aeneas Sylvius gerichteten Briefe [3]): „Tausend Formen [sie sind vorher zum Theil aufgezählt] werden ausgedacht, unter denen der römische Stuhl uns, wie Barbaren, auf feine Manier unser Gold wegnimmt. Dadurch ist es geschehen, daß unsere Nation, die, einst so berühmt, mit ihrem Muth und Blut das römische Reich erworben und die Herrin und Königin der Welt war, jetzt in Armuth versunken, dienend und tributpflichtig geworden ist und, im Schmutze liegend, schon viele Jahre her ihr Unglück, ihre Armuth beweint. Nun aber sind unsere Fürsten aus dem Schlafe erwacht und haben zu bedenken angefangen, wie sie diesem Unheil begegnen möchten, ja sie haben beschlossen, das Joch völlig abzuschütteln und sich die alte Freiheit wieder zu gewinnen. Und es wird nicht ein geringer Fall der römischen Curie seyn, wenn die Fürsten des römischen Reiches wirklich vollbringen, was sie im Sinne führen."

Der Hauptrepräsentant dieser Richtung im 15ten Jahrhundert war Gregor von Heimburg, den wir wohl den bürgerlichen Luther vor Luther nennen dürfen, und mit dem wir uns deßhalb nun ausführlicher zu beschäftigen gedenken.

---

1) Die 100 Beschwerden der deutschen Nation, mit Anmerk. v. G. M. Weber. Frankf. 1829.

2) Etlich Artikel Gottes Lob und des heil. Röm. Reichs und der ganzen teutschen Nation Eere und Nutz belangend. Hagenau bei Thomas Anshelm. Febr. 1521. [In der Schöpflinschen Bibliothek zu Straßburg befindlich.]

3) Der Brief findet sich in von der Hardt Acta Concil. Const. T. I. P. IV. p. 182. Zur Entgegnung auf denselben gab Aeneas Sylvius sein bekanntes Buch de ritu, situ, moribus etc. Germaniae heraus, wogegen hinwiederum Wimpheling Bemerkungen richtete, „wie ich sie", sagt er, „als Deutscher für den Deutschen, als Heidelberger für den Heidelberger, der immer selbst antworten kann [Mayer war unterdessen gestorben], machen muß." Ueber Mayer s. Elenchus Cancellariorum Moguntin. in Gudeni Sylloge dipl. p. 530.

Gregorius von Heimburg stammte[1]) aus einer edlen fränkischen Familie, studierte zu Würzburg, wurde gegen das J. 1430 Doctor der Rechte und erscheint seit 1431 auf dem großen kirchlichen Schauplatz, indem ihn der auf dem Concil zu Basel anwesende Aeneas Sylvius, damals ein Vorkämpfer der kirchlichen Opposition, in seine Dienste zieht. Von da an sehen wir Heimburg in die wichtigsten Kirchen- und Staatshändel der Zeit verflochten, von vielen weltlichen und geistlichen Großen zu Rathe gezogen, fast auf allen Reichstagen thätig[2]). Den größeren Theil seines Lebens brachte er in der für die damalige Entwickelung des deutschen Geistes so hochbedeutenden Stadt Nürnberg zu; er war, wie nachmals Sebastian Brant zu Straßburg, Stadtsyndicus, und so von den Interessen und dem Sinn dieses ihm überaus theuern Gemeinwesens durchdrungen, daß er nach dieser Seite hin als kräftigster Vertreter und Sprecher des deutschen Bürgerthums in seiner Zeit angesehen werden kann. Zugleich verfolgte er jedoch noch andere höhere und allgemeinere Interessen. Drei verschiedene, aber sich gegenseitig unterstützende Richtungen sind es, die in seinem Leben besonders hervortreten: lebhafter Eifer für die ersten Anfänge des Studiums klassischer Literatur und Beredsamkeit in Deutschland, kräftige Thätigkeit für die Befestigung des wankenden Kaiserthums, für Einheit und Selbständigkeit des Reiches, für Erhebung des friedlich schaffenden Bürgerthums im Gegensatz gegen kriegerische Fürstenmacht, und rastloser Kampf gegen die Uebergriffe und Anmaaßungen der Hierarchie; diese drei Tendenzen aber einigen sich bei ihm wieder in dem einen Lebenszwecke: Herstellung der Größe seines Vaterlandes durch geistige und politische Kraft. Die beiden ersteren Richtungen, so interessant sie seyn mögen, lassen wir zur Seite liegen[3]) und fassen nur die letztere, den kirchlichen Kampf Heimburgs, ins Auge. Merkwürdig ist hier sein ganzes Lebensverhältniß zu Aeneas Sylvius. Anfänglich, beim Beginn der Basler Kirchenversammlung, waren

1) Zur Characteristik dieses Mannes dient besonders ein guter, gründlich gearbeiteter, Aufsatz von Dr. Hagen in der Zeitschrift Braga, Heidelb. 1839. B. II. S. 414—450.

2) Als ausgezeichneten Rechtsgelehrten rühmt den Gregor von Heimburg ein etwas später lebender Mann, der, auch aus Franken stammend, mit ihm verwandt war, der berühmte Humanist und Dichter Conr. Celtes. Derselbe sagt Ode VI. Lib. II.:

Sunt, qui jura ferant, et pulchris legibus urbes,
Reges, cum ducibusque gubernent.
Inter quos fueras primus *Heimburge Georgi*,
Cognato mihi sanguine junctus.

3) Sie sind weiter ausgeführt in dem Aufsatze von Dr. Hagen S. 419 und 427 ff.

beide ausgezeichnete Männer enge verbunden. Der feine, hochgebildete Italiäner schätzte den Deutschen nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit und klassisch-kernhaften Beredsamkeit [1]), sondern auch wegen seiner Gesinnung und Grundsätze; aber bald entfernten sie sich, obwohl bisweilen noch zu einer Partei gehörend, von einander; Heimburg blieb der ursprünglichen Richtung treu, Aeneas Sylvius erhob sich durch Verleugnung derselben von einer Stufe geistlicher Würde zur andern, bis er im J. 1458 den Stuhl St. Peters bestieg; von da an ging die Kälte in entschiedene Gegnerschaft über und diese gab sich öffentlich in Reden, Schriften und Handlungen kund; als die ausgeprägtesten Repräsentanten der entgegengesetzten Strebungen des Zeitalters wurden beide Männer, weil zugleich ihr ganzes Interesse in diesen Richtungen lag, endlich auch persönliche Feinde. Aeneas Sylvius starb, öffentlich geehrt, im Besitz der dreifachen Krone, Heimburg arm, vertrieben und kaum vom Banne gelöst; aber in diesem erkennt die Geschichte einen Mann der Ueberzeugung, der Treue und des Muthes, in jenem nur ein glänzendes, vielgewandtes, aber characterloses Talent [2]).

Oeffentlich trat Heimburg zuerst gegen den Papst auf aus Veranlassung der Opposition, welche die deutschen Churfürsten im J. 1446 gegen Eugen IV. erhoben. Dieser hatte die geistlichen Churfürsten von Trier und Köln, weil sie der Basler Synode sich zuzuneigen schienen, ihrer Würden entsetzt; die übrigen Churfürsten nahmen sich ihrer an und schickten eine Gesandtschaft nach Rom, die dem Papste drohende Vorstellungen machen sollte. Gregor von Heimburg stand an der Spitze der Botschaft. Ein Mann von heroischer Gestalt und Gesinnung, voll kühner, herausfordernder Beredsamkeit, hielt er damals eine unerhört freimüthige Anrede an den Papst, und als dieser ihm ausweichend antwortete, ließ er auch sonst noch in Rom seiner Zunge den freiesten Lauf gegen die Curie, ja überhaupt gegen die Römer und ihr Land. Er gefiel

1) Man vergl. den merkwürdigen Brief des Aeneas Sylvius an Heimburg, der abgedruckt ist in *Goldast* Monarch. T. II. p. 1632 und 33. Hier schreibt der Italiäner dem Deutschen (Juris consultissimo viro), nachdem er einer Disputation desselben beigewohnt: Nam et Legistam et Teuthonem superabas, et Italicam redolebas oratoriamque facundiam — er drückt ihm seine Liebe aus, weil er, das Vaterland durch seine Sitten zierend, es zugleich wissenschaftlich emporzubringen strebe, und sagt: Revixit etiam eloquentia, et nostro quidem seculo apud Italos maxime floret. Spero idem in Teutonia futurum, si tu tuique similes continuare et amplecti totis conatibus oratoriam decreveritis.

2) Eine schöne und billige Characteristik des berühmten Papstes liefert Hagenbach in den Erinnerungen an Aeneas Sylvius Piccolomini. Basel 1840.

ſich in deutſcher Derbheit und Rückſichtsloſigkeit, ſelbſt in ſeinem Anzug und Betragen. Aber zugleich lernen wir Heimburg in dieſem Zeitpunct auch von einer höheren, ernſteren Seite kennen. Er verfaßte damals eine ſeiner merkwürdigſten Streitſchriften, die uns noch aufbehalten iſt. Sie führt den Titel: „Ermahnung über die ungerechten Anmaaßungen der römiſchen Päpſte an den Kaiſer, die Könige und Fürſten der Chriſtenheit“ [1]), und da ſie beſonders geeignet iſt, den Sinn nicht bloß Heimburgs, ſondern eines großen Theiles der Zeitgenoſſen zu characteriſiren, ſo mag ihr weſentlicher Inhalt hier mitgetheilt werden.

Wohl wiſſend, „daß es ſeit Jahren gefährlicher ſey, über die Macht des Papſtes, als über die Macht Gottes zu disputiren“ [2]), ſcheut ſich Heimburg dennoch nicht, den Zuſtand der Kirche in folgender Weiſe zu ſchildern: Das Haupt der Kirche will die ganze Welt erniedrigen und ſich unterwürfig machen; es bietet überall käufliche Beneficien aus und reichet den Becher der Schande dar, der den begünſtigten Männern der Kirche gar ſüße ſchmeckt und ſelbſt den Fürſten und Weltlichen, denen er zu Anfang bitter war, allmählig mundgerecht worden iſt. Davon berauſcht, haben ſie ſich gewöhnt, in den Anmaaßungen des Papſtthums göttliche Anordnung zu ſehen, weil der Papſt, auf die dem Apoſtel ertheilte Uebertragung der Heerde Chriſti ſich berufend, der Stellvertreter Chriſti, der Inhaber der Machtvollkommenheit Chriſti zu ſeyn ſich rühmet. Obgleich er nun ſelbſt aus den Worten Chriſti gar wohl weiß, daß hiervon gerade das Gegentheil wahr iſt, ſo erröthet er doch nicht, es zu behaupten, und ſo iſt ihm gelungen, weil kein Lehrer zu widerſprechen wagte — denn die einen hoffen auf Beförderungen und die andern fürchten, die ſchon erlangten wieder zu verlieren [3]) —

1) Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes Christianos, sive Confutatio Primatus Papae — abgedruckt in *Goldast* Monarchia S. Rom. Imperii Tom. I. p. 557—563.

2) Liberius fuit a multis annis de potestate Dei, quam Papae praedicare et disputare — heißt es p. 557. lin. 52.

3) . . . aliis tacentibus ob spem promotionis ad beneficia, aliis ob metum perdendi jam adepta. Derſelbe Geſichtspunct wird auch von andern gleichzeitigen Schriftſtellern vielfach hervorgehoben, z. B. von Jacob v. Jüterbock in der unten zu characteriſirenden Schrift de septem ecclesiae statibus, wo unter Anderm (*Walch.* monim. med. aev. vol. II. fasc. 2. p. 43.) geſagt iſt: niemand widerſtrebe der Reformation mehr als die Italiäner und zwar spe promotionis aut lucri, aut temporalis commodi, aut timore amissionis dignitatum — ferner von *Thomas de Corsellis* in einer auf dem Basler Concil gehaltenen Rede bei Aen. Sylvius de Concil. Basil. Lib. I. p. 19 edit. Cattop. 1667 — und von *Joannes Major* Comment. in Matth. c. 18. in Gerson. Opp. t. II. p. 1144, wo es ſehr naiv heißt: Concilium raro congregatur, nec dat dignitates ecclesiasticas, Papa dat eas: hinc homines ei blandiuntur,

sich die ganze Welt zu unterwerfen, die Gewalt des Kaisers und der weltlichen Obrigkeit zu beeinträchtigen und Alles in Verwirrung zu bringen. Allmählig sind Kaiser, Könige, Fürsten und Gemeinwesen bei mangelnder Sachkenntniß und herrschendem Weltsinn [1]) in sclavische Abhängigkeit gebracht und es ist ihnen wie ein seligmachender Glaubensartikel aufgedrungen worden, daß der Papst von Christo eine Fülle der Macht habe, vermöge deren er über Alles, was auf Erden ist, verfügen und niemand ihm sagen dürfe, warum thust du das? da er ja selbst den Engeln zu befehlen habe [2]).

Nun geht Heimburg im ersten Theile des Tractats auf die Beweise aus der Schrift und den Kirchenlehrern über, die er sehr geschickt handhabt. Das Resultat ist dieses: Christus selbst hat seinen Aposteln und Jüngern nicht eine weltliche Gewalt, sondern nur die geistliche Macht der Lehre verliehen, ja er hat ihnen geboten, sich jeder weltlichen Herrschaft zu unterwerfen, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, sein Reich nicht als ein Reich von dieser Welt zu behandeln. Er selbst hat nie weltlicher König seyn wollen, sondern ist dem weltlichen Herrscher unterthan gewesen. Ebenso seine Apostel in Leben und Lehre. „Mit welchem Bewußtseyn also kann ein Priester, kann der Papst die treuen Vasallen des Reichs vom Eide der Treue und vom Gehorsam entbinden, zu welchem Christus und die Apostel einen jeden verpflichten? Und wenn der Papst auch nach seinem oligarchischen Gesetze dispensiren könnte, so kann er es, ohne in schweren Irrthum zu verfallen, nicht nach dem göttlichen Gesetze thun [3])."

Lächerlich findet Heimburg den von den Schmeichlern der Curie vielfach gebrauchten Beweis [4]) aus der analogischen Vergleichung des Papstes mit der Sonne, des Kaisers mit dem Monde. Denn obwohl, sagt er, der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, so empfängt er doch von ihr nicht die Bewegung; und gleicherweise: obwohl die weltlichen Herren sich gefallen lassen, mit dem Monde verglichen zu werden, insofern sie das Licht der Lehre vom Papst und von der Kirche empfangen,

---

dicentes, quod *solus potest omnia quadrare rotunda, et rotundare quadrata*, tam in spiritualibus quam in temporalibus.

1) ... vel propter ignorantiam et studii et scientiarum in adsuefactione provenientem, vel propter nimiam lasciviam mundanam eos occupantem.

2) ... cum etiam (ut terminis utar suorum adulatorum) *ipse Papa Angelis habeat imperare.*

3) *Goldast* Monarch. T. I. p. 559. lin. 60.

4) Ebendas. p. 558. lin. 37.

so sind sie deßhalb doch nicht der Herrschaft des Papstes unterworfen. Vielmehr zeigt die Vergleichung, richtig verstanden, gerade das Gegentheil; denn wie von jenen beiden Lichtern die Sonne dem Tage, der Mond der Nacht vorgesetzt ist, so steht der Papst und Klerus der Lehre, dem Gebet, der Vermittelung göttlicher Gnade vor, der Kaiser aber dem Weltlichen. Und in der That wäre es auch nicht gut, wenn den geistlichen Lehrern, dem Papst und den Seinen weltliche Macht und Zwangsgewalt zu Gebote stünde. Der äußerlich erzwungene Glaube hat keinen Werth. Christus selbst war weit entfernt, Juden und Heiden durch Zwang und Gesetze zum Glauben zu bringen.

Der zweite, sehr gehaltreiche, Theil [1]) beschäftigt sich besonders mit der historischen Deduction der Sache. Die älteste Kirche, sagt Heimburg, erbaute durch heilige Sitten und Lehren und brachte die römische Welt zum Glauben und zur Ehrerbietung gegen ihr Priesterthum; aber die, von ungezügelter Herrschsucht ergriffene, neuere Kirche hat die freiwillig erwiesene Ehrerbietung des Kaisers in eine Pflicht und die, von frommen Kaisern ihr zugestandenen, Freiheiten in Herrschaft umgewandelt, und so sich allmählig unbedingte Gewalt angemaaßt. Dreihundert Jahre lang von dem seligen Petrus bis auf den heiligen Sylvester war hiervon nicht die Rede. Die Bestimmung der Päpste war nicht zeitliche Herrschaft, sondern Märtyrerthum; ihr Ruhm war nicht Purpur, weißes Roß, Reichthum, Glanz und Gewalt, sondern jenes Wort: Siehe, Herr, wir haben Alles verlassen und sind dir gefolgt. Seit Sylvesters Zeit wurde die Kirche vermischt und verunreinigt [2]). Von da bis zu den Zeiten Otto's I. erzeigten die Kaiser den Päpsten viel Ehrerbietung: sie stellten sich den Päpsten persönlich oder durch Gesandte dar, erbaten sich ihren Segen, empfahlen sich ihrer Fürbitte; einige wurden auch von Päpsten gekrönt. Da die Päpste hiervon übermüthig wurden, geschah es, daß die Kaiser einige von ihnen absetzten. Es ward festgesetzt: niemand solle Papst werden, außer unter Zustimmung des Kaisers. Zur Zeit der Ottonen, weil das Reich stark war, wurde die Anmaaßung der Päpste in Schranken gehalten. Die Kaiser wurden durch die Fürsten gewählt, nicht unter dem Einfluß des Papstes, den es nichts anging. Nach dem dritten Otto gedachten die Päpste, wie sie sich die Kaiser unterwerfen möchten, und da schien ihnen nichts zweckmäßiger, als die Wahlfürsten zu corrum-

1) Ebendas. S. 560—63.

2) Incoepit Ecclesia *mixta* — durch die angebliche, von Heimburg noch geglaubte, Schenkung Constantins.

piren und unter einander in Zwietracht zu bringen, damit Eine Partei sich an den Papst wende. So entstand Spaltung im Reich, und die päpstliche Macht griff um sich. Dennoch wurden zur Zeit Heinrichs III. die Bisthümer noch vom Kaiser und den Fürsten besetzt, die Beneficien von den Bischöfen unter Mitwissen der Fürsten. Aber immer mehr, besonders seit Heinrich IV., mischten sich die Päpste in die Angelegenheiten des Reichs, und endlich kam es seit Innocenz III. dahin, daß die Rechte, welche die Kaiser bisher behauptet, an die Päpste kamen, die Besetzung der Bisthümer und Abteien, zuletzt sogar der Beneficien, nicht zu gedenken aller der Gelderpressungen, die damit verbunden wurden. So sind die Päpste freilich Stellvertreter Christi geworden, aber im schreiendsten Widerspruch mit demjenigen, dessen Stelle sie vertreten [1]). Diese Misbräuche wollte das heil. Concil zu Basel abstellen; es wollte den jetzigen Stellvertreter Christi auf die Gestalt des Lebens Christi zurückführen; aber es wurde gehemmt. Weil es die Reformation auf den päpstlichen Hof richtete, hat es einen mächtigen Sturm gegen sich erregt. Das Schifflein Petri schwankt. Viele, die anfänglich die eifrigsten waren [2]), sind von dem Papste gewonnen und schreiben ihm jetzt den Primat zu, den sie sonst für das allgemeine Concil in Anspruch nahmen. Die Hure hat ihre Liebhaber und Anbeter trunken gemacht, so daß die ächte Braut Christi und das sie vertretende Concil unter Tausenden kaum einen wahren Liebhaber findet. So wird durch Einen eigensinnigen, ungeistlichen Menschen [3]) die Reformation aufgehalten und die Kirche verwirrt; niemand aber ist mehr zu beklagen, als die deutsche Nation, die jetzt in Kirche und Reich ihre theuer und mit Blut erkauften Rechte wieder hätte erwerben können. „Auf denn," schließt Heimburg [4]), „ihr Trunkenen, erwachet, schüttelt den Staub von euch, brechet das Joch, das auf eurem Nacken liegt, werft die verdammliche Neutralität [5])

---

1) Der Widerspruch ist in den einzelnen Beziehungen scharf hervorgehoben p. 265. lin. 24., wo es unter Anderm heißt: Christus regnum mundanum exclusit: Vicarius illud ambit. Christus regnum fugit: Vicarius ingerit, ut habeat negatum. Christus se negavit constitutum secularem judicem: Vicarius praesumit judicare Caesarem. . . . Christus discordes Judaeos et gentes in unum regnum congregat: Vicarius Germanos olim concordes saepe seditionibus conturbavit.

2) Heimburg denkt hier, wie an ähnlichen Stellen, besonders an Aeneas Sylvius und Nicolaus von Cusa.

3) . . . propter unum captiosum hominem, tamdiu reformationi Ecclesiae Romanae se opponentem.

4) S. 562. lin. 62 sqq.

5) . . . postponendo *damnabilem neutralitem*. Die deutschen Churfürsten hatten, um zwischen der Basler Synode und dem mit ihr zer-

von euch, ſtellt das heilige Concil, das mit dem Schifflein Petri noch ſchwankt, wieder her und bewirket durch daſſelbe, wenn es wieder geſammelt iſt, eine Reformation!"

So ſpricht Heimburg männlich und ſtark, wie nachmals der Volksmann Luther, aber auch mit Beſonnenheit und getragen von einer geſchichtlichen Bildung, die uns bei der Ungunſt der Zeiten zwiefach Achtung gebietet, zu den Fürſten und Herren der geſammten Chriſtenheit. Denſelben Geiſt finden wir in allem Uebrigen, was von ihm ausgegangen iſt. Im Jahr 1459 berief Heimburgs ehemaliger Freund und Gönner Pius II., der im vorhergehenden Jahre Papſt geworden, einen Fürſtentag nach Mantua, um einen Kreuzzug einzuleiten. Heimburg, der auch hier als fürſtlicher Rath anweſend war, erblickte in dem Vorhaben des Papſtes nur die Abſicht, ſeine Macht zu vergrößern und Geld zu gewinnen[1]; er ſprach dagegen und ſuchte auch die Fürſten und Geſandten dawider zu ſtimmen. Das Unternehmen kam nicht zu Stande. Bald aber zeigte ſich nun auch für Pius II. eine Gelegenheit, ſich an dem Widerſprecher zu rächen. Es war in der Streitſache des Erzherzogs Siegmund von Oeſtreich, deſſen Rathgeber Heimburg war: der Papſt hatte den berühmten Nicolaus von Cuſa, einen geiſtig ſehr bedeutenden Mann, der aber, wie ſein päpſtlicher Schutzherr, von den früheren freiſinnigen Grundſätzen abgefallen war, gegen den Willen des Herzogs zum Biſchof von Brixen ernannt; als ſolcher machte Nicolaus, ohnedieß mit dem Herzoge geſpannt, Anſpruch auf mehrere Beſitzungen und Regalien, die Siegmund ihm nicht einräumen wollte. Der Streit führte dahin, daß Siegmund den Biſchof gefangen nahm, der Papſt aber am 1ſten Juni 1460 einen ſchweren Bann über den Herzog verhängte und Alles wider ihn aufzuwiegeln ſuchte. Von Heimburg berathen, appellirte Siegmund am 13ten Auguſt an ein allgemeines Concil, auch half Heimburg perſönlich die Appellationsſchrift verbreiten[2]. Pius II. ſah darin um ſo mehr eine verbrecheriſche Auflehnung, da er eben

---

fallenen Papſt Eugen IV. zu vermitteln, die deutſche Kirche im J. 1438 für neutral erklärt.

1) In ſeiner Appellatio bei *Goldast* Monarch. t. II. p. 159 lin. 52 ſagt Heimburg: Cur hoc? Nisi quia voluit Papa ipse abuti potestate sua, talliam imponendo, et sub velamento militaris expeditionis in Turcam instaurandae facultates Germaniae illius, quae est inter Coloniam Agrippinam et Austriam, ac rursus inter Daciam et Alpes medullitus exhaurire. Ungefähr ebenſo wird er auch in Mantua ſelbſt geſprochen haben.

2) Dem gleich anzuführenden päpſtlichen Breve zufolge hatte Heimburg das Original der Appellation ſelbſt an der Kirche zu Florenz angeſchlagen.

erst auf dem Tage zu Mantua jede Appellation vom Papst an ein Concil untersagt hatte. Der Bann traf also auch Heimburg[1]: die Stadt Nürnberg wurde feierlich aufgefordert, den rechtlosen Menschen zu vertreiben und seine Habe zu confisciren; er ward als ein Sohn des Teufels jeder Verfolgung preisgegeben. Natürlich antwortete nun Heimburg auch in seinem Namen mit einer derben Appellation an ein künftiges Concil. Diese Appellation, die noch vor uns liegt[2], entwickelt besonders die Grundsätze über das Verhältniß des Papstes zu den allgemeinen Kirchenversammlungen. Heimburg führt sehr gut und kräftig seine persönliche Vertheidigung und beklagt sich bitter, daß er gegen alle göttliche und menschliche Ordnung nicht gehört worden und der Papst nur als Gewalthaber gegen ihn verfahren sey, zugleich aber entwickelt er folgende allgemeine Sätze: Christus hat nicht dem Petrus allein, sondern allen Aposteln gemeinsam die Schlüssel gegeben; diese sollen dann den Petrus als ersten anerkannt und auf den Stuhl zu Antiochien erhoben haben; aber dadurch haben sie von ihrer eigenen Mission und Gewalt nichts aufgegeben; also bei der Gesammtheit der Apostel war und blieb die Verwaltung der Kirche. Ihre Stelle vertreten jetzt die allgemeinen Concilien, welche die Burg des christlichen Glaubens sind, zur Belehrung und Besserung auch der Päpste. Es ist nichtig, wenn der Papst sagt, ein künftiges Concil könne nicht über dem Stellvertreter Christi seyn; denn wenn alle Apostel von Christo gesandt sind, wenn er zu allen gesagt hat: Gehet hin in alle Welt, was ihr bindet, soll gebunden, was ihr löset, gelöst seyn — wenn die Apostel selbst sich später gleichsam concilienmäßig versammelten und den Petrus zur Ernte des Herrn aussandten: wer mag zweifeln, daß die heiligen Concilien, da sie an die Stelle der Gesammtheit der Apostel getreten sind, zugleich die Stelle Christi vertreten[3]? Freilich scheut der Papst das Concil, den Hort christlicher Freiheit, wie die Pest[4], und sucht ihm, ehe es zu Stande kommt, durch ein nichtiges Decret zu begegnen, aber eben damit wird er es hervorrufen, denn indem er zeigt, welche Angst er davor hat, wird er das Verlangen darnach nur beleben. Daß gerade kein Concil versammelt sey, will sich Heimburg nicht einwenden lassen[5]: denn, sagt er, ich behaupte, daß,

1) Das bannende Breve findet sich bei *Goldast* Monarch. t. II p. 1591.
2) Bei Goldast t. II. p. 1592—1595.
3) a. a. O. S. 1592 u. 93.
4) sicut iliacam passionem.
5) Ebendas. S. 1593 unten und S. 1594.

wie an den apostolischen Stuhl appellirt werden kann, auch wenn er unbesetzt ist, ebenso kann auch an ein Concil appellirt werden, ehe es versammelt ist. Die Gewalt der Kirche ist unsterblich, wie die Kirche selbst, welche, wenn sie auch jetzt zerstreut ist, doch sich späterhin versammeln kann. Daß dieß gegenwärtig hoch vonnöthen sey, bezweifelt niemand, der das Elend der Kirche kennt. Und wenn der Papst nicht leugnet, daß er ein Theil der Kirche sey, so muß er sich als ihr untergeordnet anerkennen, denn die Welt ist ja doch größer, als die Stadt[1]). Aber ihm ist es nur darum zu thun, uns wie Sclaven zu beherrschen, und er klagt über uns bloß, weil wir uns dieß nicht ruhig gefallen lassen.

Dieser Appellation Heimburgs setzte der apostolische Referendarius, Bischof von Feltre, Theodorus Lälius, eine Replik entgegen[2]), worin er die absolute Monarchie des Papstes aufs strengste vertheidigt. Er geht dabei besonders von dem Begriffe der Ordnung in der Kirche aus und zeigt, wie dieser Begriff nothwendig mit sich bringe, daß geregelte Abstufungen in der Kirche seyen und ein Haupt an der Spitze stehe; zugleich sucht er auch auf Stellen der Schrift und der älteren Kirchenlehrer den Primat zu begründen: nicht die Apostel hätten Petrus an ihre Spitze gestellt, sondern Christus selbst habe ihn den andern übergeordnet; zwar sey allen Aposteln die Schlüsselgewalt gegeben, aber doch zugleich dem Petrus vor allen und für alle, so daß in ihm die Einheit und die Herrschaft der Kirche sich darstelle. Die Leugnung des Primates Petri führt Lälius auf den Einfluß orientalischen und böhmischen Giftes zurück und erblickt darin den verdammlichsten Irrthum, eine unter keiner Bedingung zu verzeihende Sünde[3]).

Heimburg verfehlte nicht, seine Ueberzeugungen weiter zu vertheidigen; er that es in einer Apologie[4]), welche auf alle Beweisführungen des Lälius bis ins Kleinste eingeht. Nur eine Stelle mag zur Characteristik mitgetheilt werden, worin sich Heimburg über das besonders streitige Verhältniß des Petrus zu den übrigen Aposteln ausspricht: „Du," redet er den Lälius

1) siquidem orbis major est urbe d. h. die ganze christliche Welt mehr, als das einzelne Rom. Dasselbe, was andere Schriftsteller dieser Richtung abstracter so ausdrückten: die Kirche als das Ganze sey erhaben über den Papst, der nur einen Theil der Kirche bilde.

2) Replica Theod. *Laelii* Episc. Feltr. pro Pio Papa II et sede Romana — bei Goldast t. II. p. 1595—1604.

3) a. a. O. S. 1604. lin. 25 ff.

4) Apologia contra detractiones et blasphemias Theod. Laelii — Goldast t. II p. 1604—1625.

an [1]), „suchst die übrigen elf Apostel zu unterdrücken, um alle kirchliche Gewalt auf das Haupt des Petrus zu häufen, und willst nicht bekennen, daß die Gesammtheit der Apostel höher stehe, als der Eine, von dem doch berichtet ist, daß er der Gesammtheit gehorchte. Du leugnest, daß die heiligen allgemeinen Concilien die Grundfesten des christlichen Glaubens und von Christo über alle Gläubigen, auch wenn sie in päpstlicher Würde glänzen, gesetzt seyen. Was für eine Krankheit des Geistes hat dich so mit Unverstand geschlagen, daß du aus meinen wahren evangelischen Behauptungen in solche Irrthümer verfällst? Kann je die Wahrheit mit sich selbst in Widerspruch stehen? So sage mir du, der du dem Petrus allein das Hirtenamt zutheilest, wozu war es doch, daß der Lieblingsjünger des Herrn die aus der Brust des Erlösers ihm unmittelbar zufließenden heiligen Wahrheiten aufnahm? etwa um sie in sich zu verschließen oder um sie zu verkündigen? Sprachen doch die zwölf Jünger inmitten der Menge der Gläubigen: Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes verlassen Verkünden aber heißt weiden, nämlich mit dem Futter des göttlichen Worts. Und jenes erwählte Werkzeug, der Bote Christi, wie konnte er sprechen: Nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, wenn er seine Sendung von Petrus hatte? .. So sind auch alle übrigen Apostel ohne Unterschied des Ortes, ohne Auswahl der Person von Christo in alle Welt gesandt, um seine Kirche zu stiften und zu leiten [2])."

Dieselben Grundsätze vertheidigt Heimburg in einer sehr heftigen Invective, die er im J. 1461 in der Streitsache des Herzogs Siegmund gegen Nicolaus von Cusa schrieb [3]). Hier wirft er diesem, gleich Pius dem Zweiten, seine Treulosigkeit vor [4]), verweiset ihm seine Sophismen und macht ihn sehr treffend darauf aufmerksam, wie seine eigene Cardinalswürde sich auf die

1) a. a. O. S. 1616 oben.

2) a. a. O. S. 1619 unten.

3) Invectiva in Rever. Patrem, Dom. Nicolaum de Cusa — bei Goldast t. II. p. 1626—1631. Gleich der Anfang ist bezeichnend: *Cancer* Cusane Nicolae, qui te Cardinalem Brixiensem vocas. Der Familienname des Cardinals war Krebs; es ist aber zugleich Anspielung auf seine rückwärtsschreitende Bewegung.

4) Auch Nicolaus von Cusa war früher, wie Aeneas Sylvius, unserm Heimburg sehr befreundet gewesen; er hatte ihn unter Anderm im J. 1457 als neuerwählter Cardinal zu sich nach Rom eingeladen und dabei folgende Worte gebraucht: Veni igitur, obsecro veni. Neque enim tua virtus est, quae inter nives et umbrosas clausa valles languescere debeat. Scio complures esse, qui te videre, audire et sequi cupiunt, inter quos me semper auditorem discipulumque obsequentem invenies. Goldast t. II. p. 1632. lin. 37.

Autorität des Concils zu Constanz stütze, ein Argument, das überhaupt in Betreff der Nachfolger des zu Constanz gewählten Papstes Martin V. von den Vertheidigern der Concilienautorität vielfach gebraucht wurde, und die Päpste in die bedenkliche Alternative setzte, entweder die Gültigkeit ihrer Succession bloßzustellen, oder die Grundsätze jenes Concils, auf welches dieselbe sich basirte, anzuerkennen. Eine besonders bezeichnende Stelle [1]) kann auch hier genügen: „Jetzt, du kirchenräuberischer und schamloser Mann," redet Heimburg den gefeierten Cardinal an, „leugnest du, daß das Concilium über den Papst sey, während du doch sonst ganz anders geschrieben. Noch sind deine und auch des Papstes Schriften vorhanden im Sinne der entgegengesetzten Partei; aber du sprichst anders stehend und anders sitzend; du bist ein Mensch, der sich des Nichtigsten nicht schämt, wenn du so zu argumentiren wagst: „„Das Constanzer Concil nannte den Papst Johannes „seinen Herrn", und das hätte das Concil nicht gethan, wenn er ihm unterworfen gewesen wäre."" O wie groß ist dein Unverstand, der du aus einer Höflichkeitsform Beweise ziehen willst. Nimm dir dann auch einmal die Herrschaft über die Cardinäle heraus, die, wenn sie zu dir sprechen, auch sagen: „mein Herr von St. Peter [2])." ... „In der That, die große Constanzer Synode hat sich nichts vergeben, wenn sie Papst Johannes den „allerheiligsten Herrn" nannte, da sie ihn doch nachher mit Fug und Recht absetzte; und wäre dieß nicht geschehen, so hätte Martinus den erledigten Stuhl nicht einnehmen, dieser hätte ihn nicht dem Eugenius, Eugenius ihn nicht dem Nicolaus hinterlassen und Nicolaus dich nicht zum Cardinal ernennen können ... Auch findet dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem Papst und Concilium, anderwärts statt. Der Erzbischof wird von den Suffraganbischöfen gewählt und Herr genannt; dennoch wird er von der Provincialsynode gerichtet, die er selbst ausgeschrieben; den König der Franzosen richtet das Parlament, den römischen Kaiser der Pfalzgraf bei Rhein und dennoch werden jene von diesen beiden ehrerbietig Herren genannt."

Schon unter dem Banne begriffen, wurde Gregor von Heimburg zwischen 1461 und 63 in eine neue Streitsache verwickelt. Diether von Isenburg, zum Erzbischof von Mainz erwählt, war mit dem Papst in Zwist gerathen und von diesem nicht anerkannt worden. Der unermüdliche Bestreiter des Papst-

1) Bei Goldast t. II. p. 1627 unten.

2) Der Cardinalstitel des Nicolaus war: *S. Petri ad vincula* S. Rom. Ecclesiae Presbyter Cardinalis.

thums ward auch hier zu Hülfe gerufen. Obwohl von den päpstlichen Abgesandten verworfen, wurde Heimburg doch von Diether zu seinem Rath angenommen. Er verfocht nun einige Zeit Diethers und Siegmunds Sache zugleich. Aber bald sah er sich traurig bloßgestellt. Diether verzichtete auf das Erzbisthum und unterwarf sich dem Papste; Siegmund wurde durch den Kaiser mit dem Papst ausgesöhnt; für Heimburg hatte dabei niemand gesorgt; auch die guten Nürnberger hatten sich seiner nicht angenommen. Von allen Seiten verlassen, wendete er sich nach Böhmen und setzte auf hussitischem Boden unter Georg Podiebrad mit unerschüttertem Muthe seine Opposition fort. Podiebrad, für den Heimburg eine Reihe von Streitschriften abfaßte [1]), starb im Jahre 1471. Nun ging Heimburg nach Sachsen, wo er einen Beschützer an Herzog Albert fand, der seine Aussöhnung mit Papst Sixtus IV. herbeiführte. Eben war Heimburg vom Banne befreit, um Ostern 1472, als er im August desselben Jahres sein kampfreiches Leben beschloß. So endete ein Mann, der, wenn auch in einzelnen Fällen maaßlos [2]), doch redlich und überzeugungsvoll für hohe Interessen stritt, der von sich sagen konnte, daß er die Freimüthigkeit eines Diogenes und Cato nie verleugnet und als ein Diener der Freiheit von Gütern des Lebens nie so viel besessen, als ihm gebührt hätte [3]), und von dem wir sagen müssen, daß er, obwohl er gewiß mit dem günstigsten Erfolge zu der in Glanz und Ehren herrschenden Gegenpartei, ähnlich wie Nicolaus von Cusa und Aeneas Sylvius, hätte übertreten können [4]), doch seinem Gewissen treu blieb, und in schwieriger, bedrängter Lage die Ueberzeugung von Tausenden, die dazu nicht den Muth hatten, frei und unerschrocken aussprach [5]).

---

1) Sie finden sich in Eschenlör Geschichte v. Breslau, herausgegeben v. Kunisch. Breslau 1827. B. 1 und 2.

2) Z. B. als Gesandter der Churfürsten in Rom.

3) Heimburgs Appellation bei Goldast t. II. p. 1593. lin. 60 und p. 1594. lin. 33.

4) Man sehe die oben angeführten Worte in dem Briefe des Cardinal Cusanus vom J. 1457, worin dieser Heimburg lockend zu Gemüthe führt, wie allgemein dessen Hinkunft nach Rom, womit natürlich auch eine Anbequemung an die römischen Interessen verbunden gewesen wäre, gewünscht werde.

5) Conrad Celtes, der Verwandte Heimburgs, dichtete demselben folgende Grabschrift (Epigram. 89. Lib. IV.):

Hic jaceo *Heimburgus*, patriae qui primus in oras
Invexi leges, Caesareosque libros.
Romanae praesul me condemnaverat urbis:
Consilium dixi, quod sibi majus erat.

8. Die Hoffnung der Reformation. Jacob von Jüterbock.

Nachdem wir aus den Schriften dieses Repräsentanten des deutschen Gelehrtenstandes und Bürgerthums die Stimmung dieser Kreise über das Papstthum kennen gelernt — und daß diese Stimmung sehr allgemein, auch in anderen Ständen verbreitet war, werden uns später noch manche Documente beweisen — ist es nicht minder merkwürdig, zu sehen, wie man über das Bedürfniß kirchlicher Reformation und über die Art ihrer Bewerkstelligung dachte. Hier tritt uns ein Mann von ganz anderer Art entgegen: nicht in das öffentliche Leben mit gewaltiger Hand eingreifend und durch die Welt sich hindurchschlagend, wie Heimburg, sondern abgeschieden, der Betrachtung hingegeben, aus stiller Klause herauswirkend, aber doch so bedeutend, daß er unter die Ersten der Zeit gerechnet werden mag. Derselbe kann aber hier um so mehr gehört werden, als er nicht etwa außerhalb der Kirche stand, oder ihren Satzungen aus weltlicher Neigung sich zu entziehen bestrebt war; vielmehr bewährte er sich als einen der eifrigsten Diener und Lehrer der Kirche und unterzog sich der äußersten Strenge des Mönchthums mit einer solchen Hingebung, daß man das Wort Luthers auf ihn anwenden könnte: Ist jemand durch Möncherei in den Himmel gekommen, so war er es.

Dieser Mann, dessen Name einem unverdienten Dunkel entrissen zu werden wohl werth ist, heißt Jacob von Jüterbock. Er stammte aus derselben sächsischen Stadt, in welcher 132 Jahre nach seiner Geburt der plumpe Tezel durch das Unwesen seiner Ablaßpredigt den ersten äußeren Anstoß zur Reformation gab, und wirkte in der späteren Zeit seines Lebens an der nämlichen hohen Schule, wo auch Johann von Wesel lehrte und Luther sich bildete, zu Erfurt. Geboren um das Jahr 1383, trat Jacob[1]) in dem polnischen Kloster Paradies in den Cistercienser-

1) Der Mann, von dem wir hier handeln, kommt bei den älteren Schriftstellern unter sehr verschiedenen Namen vor: in den Handschriften, die seine Tractate enthalten, heißt er gewöhnlich Jacob Junterburg, auch wohl Junterbock, beides veraltete oder ungewöhnlichere Formen des Namens Jüterbock; nach den beiden Orden, denen er angehörte, wird er *Jacobus Cisterciensis* oder *Carthusianus* genannt, nach dem Cistercienser-Kloster, in dem er zuerst lebte, *Jacobus de Paradiso* und, weil dieses Kloster in Polen lag, von wo er später in sein Vaterland zurückkehrte, *Jacobus de Polonia*. Nicht zu verwechseln ist er mit einem *Jacobus Guytrodius* (Guytrobe), der auch den Beinamen Carthusianus führt, aber ein Niederländer war, über welchen nachzusehen *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. p. 514 — Ueber unsern Jacob v. Jüterbock gibt die ersten Nachrichten Joh. *Trithemius* in Catalog. illustr. viror. T. I. Opp. p.

Orden; dann studierte er zu Cracau, erhielt hier die Doctorwürde und wurde dem genannten Kloster als Abt vorgesetzt. Einige Zeit brachte er auch, sey es als Gast, oder als regelmäßiger Bewohner, in einem Kloster bei Prag zu [1]). Vierzig Jahre lang gehörte er dem Cistercienser-Orden an; aber da die Strenge der Cistercienser-Regel seinem Eifer nicht genügte, erlangte er von den auf dem Basler Concil anwesenden päpstlichen Legaten, daß er zu den Karthäusern übertreten durfte. Er ging nun in das Karthäuser-Kloster zu Erfurt [2]), gelangte hier zur Würde eines Priors, lehrte zugleich an der hohen Schule Theologie und stand den 30sten April 1465 im 80sten Jahre seines Lebens. Der gelehrte Tritheim schildert ihn [3]) als einen in den heiligen Schriften eifrigen und gelehrten, im kanonischen Rechte höchst erfahrenen Mann von sicher entscheidendem Geiste, offener Rede, bescheidenem Betragen, berühmt durch Schrift und Rede und so hoch gefeiert, daß seine Worte und Schriften wie apollinische Orakel verehrt worden seyen. Flacius [4]) weiset ihm eine gebührende Stelle unter den Zeugen evangelischer Wahrheit vor der Reformation an. Seine Schriften zeigen ihn als Kenner und Verehrer der heiligen Schrift, wobei wir mystische Deutungen seinem Zeitalter

---

158 und De scriptor. eccles. cap. 814. p. 191. ed. Fabr. Sodann sprechen von ihm: Matth. *Flacius* in Catalog. test. verit. Lib. XIX. p. 883 (der ihn aber mit Jac. Guytrode verwechselt); Joh. Alb. *Fabricius* in biblioth. lat. vol. IV. p. 17. Henric. *Wharton* und Rob. *Gerius* in Adpend. ad Cav. hist. lit. vol. II. p. 174 und 206. *Pezius* in praefat. tom. VII. biblioth. ascet. num. 8. Casim. *Oudinus* in Comment. de scriptor. eccles. T. III. p. 2647. Sim. *Starovolscius* in Centur. scriptor. Polon. p. 103. Carol. *Vischius* in biblioth. Cisterc. p. 165. Christoph. *Motschmannus* in Erford. literat. Pars VI. p. 913. *Walch* in praefat. ad monim. med. aec. vol. II. fasc. 1. p. LXV—LXXVII. Die Schriften Jacobs von Jüterbock, welche Walch selbst hat abdrucken lassen, sind: De septem ecclesiae statibus — De negligentia Praelatorum — und De Indulgentiis — diejenigen, die er außerdem als gedruckt aufführt: Sermones notabiles et formales de tempore et de sanctis — Libelli tres de arte curandi vitia, der Ausgabe der Werke Joh. Wessels von Lydius Amsterd. 1617 beigegeben — Liber de veritate dicenda — Tractatus de causis multarum Passionum, abgedruckt in Pezii biblioth. asc. t. VII. p. 389 — und De apparitionibus animarum separatarum ex corporibus liber, welche Schrift den Namen eines Jacobus de Clusa trägt, von Oudinus und Motschmann aber unserm Jacob von Jüterbock zugeschrieben wird.

1) De Indulgent. cap. 2.: De quorum numero, sagt er, ego olim fui, *cum in solenni monasterio aulae regiae degebam prope civitatem Pragensem*, ubi abundantissimae indulgentiae in reliquiarum ostensione conferebantur.

2) Tritheim nennt ihn Vicarius domus montis sancti salvatoris prope Erfordiam. De Scriptor. eccles. cap. 814. p. 191. ed. Fabr.

3) Catalog. illustr. viror. in Trith. Opp. T. I. p. 158.

4) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. p. 883.

billig zu gute halten. Gründliche Kunde der kirchlichen Zustände, besonders des Klerus und der Mönche, wird ihm nicht abzusprechen seyn; auch erhalten seine Aussprüche vielfache Bestätigung durch die Zeugnisse gleichzeitiger Männer. Merkwürdig ist, daß er, der eifrigste Mönch, schon den Gedanken äußert, die Klostergüter könnten von der Obrigkeit auch für andere wohlthätige Zwecke, selbst weltliche, verwendet werden [1]). Mit tiefer, ja fast verzweifelnder, Sehnsucht sah er einem besseren Zustande der Kirche entgegen und mit großer Kraft schildert er die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer Reformation. Unter seinen zahlreichen Schriften, deren Inhalt wir theilweise noch später kennen lernen werden, ist eine der bedeutendsten der Tractat „über die sieben Perioden der Kirche" [2]), abgefaßt ums J. 1449, aus dem wir, weil darin seine reformatorischen Gedanken ausgesprochen sind, das Wesentliche mittheilen wollen.

Jacob von Jüterbock, indem er die Oeffnung der Siegel in der Apokalypse auf die successiven Entwickelungsstadien der Kirche anwendet, glaubt, die Kirche befinde sich jetzt in ihrer vierten und fünften Periode, deren eine ihm die Zeit der herrschenden Heuchelei, die andere diejenige Zeit ist, da Viele wegen des Zeugnisses für das Wort Gottes ihr Blut vergießen müssen. Diese beiden Stadien, meint er, in eines zusammengehend, bildeten die gegenwärtige Zeit; in ihr kämen theilweise auch die Eigenthümlichkeiten und Uebel der früheren Zeiten vor, die Heuchelei aber mache den Grundzug aus. Ob nun eine Reformation eintreten, oder ob es immer abwärts gehen werde bis zu der im sechsten Stadium zu erwartenden Ankunft des Antichrist, ist ihm zweifelhaft, doch scheint ihm das Letztere wahrscheinlicher im Hinblick auf die Verachtung des geistlichen Standes und seiner Glieder, auf die vielfachen Kriege und Kämpfe in allen Theilen der Welt, auf die Verfolgung geistlich gesinnter Männer, auf die allgemein verbreitete Simonie, auf das sittliche Verderben unter Fürsten und Volk, Klerikern und Laien. Daß eine Reformation hoch vonnöthen sey, beweise der Zustand der ganzen Welt, aber wie sie zu verwirklichen, das sey noch nicht erfunden. Allgemeine Concilien, sagt der freimüthige Mann [3]), sind zu diesem Zweck gehalten worden und reformatorische Beschlüsse von diesen Concilien ausgegangen, aber alsbald trat ein solcher Widerstand geistlicher und weltlicher Personen ein, daß wieder Alles zu nichte wurde.

1) De negligent. Praelator. cap. 30. *Walch* monim. II. 1. p. 196.
2) De septem ecclesiae statibus opusculum — in *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 23—66.
3) a. a. O. S. 38 ff.

Da die Zeit zum Gebären kam, hatte die Kreisende keine Kräfte mehr. Ja die Widersacher wütheten so sehr, daß sie nicht bloß den heiligen Sprößling, die Reformation, zu tödten suchten, sondern auch die Mutter, nämlich die Autorität der Concilien und ihre Zusammenberufung, vermöge deren doch allein noch Hoffnung war, eine Reformation zu erlangen.

Sehr merkwürdig ist nun, wie Jacob von Jüterbock durch eine auf der bisherigen Erfahrung ruhende divinatorische Combination den Weg ausfindig zu machen sucht, auf welchem eine Reformation eintreten könnte, und wie ihm hierbei zwar in Betreff dessen, was nicht zu erwarten sey, eine richtige Erkenntniß einwohnte, in Betreff dessen aber, was, von höherer Weisheit geordnet, nachmals wirklich eintrat, das Auge verhüllt war. Wenn eine Reformation möglich wäre, sagt er[1]), so würde sie entweder unmittelbar durch Gott geschehen, oder durch Menschen. Ein Drittes scheint nicht denkbar. Wer zweifelt, daß es Gott möglich wäre, die Herzen der kirchlichen und weltlichen Fürsten unmittelbar zu erleuchten, so daß Jeder sich und die Seinigen reformirte? Bisher jedoch ist es nicht die Art Gottes gewesen, ohne Vermittelung zu handeln. Soll aber die Reformation durch Menschen geschehen, so ruht die Hoffnung zunächst auf den Hochgestellten[2]), sowohl geistlichen als weltlichen, denn diese besitzen die Macht, nicht bloß durch Ueberredung, sondern durch Drohung und Macht dafür zu wirken. In diesem Falle würde die Reformation durchgeführt werden entweder durch Einen, oder durch Viele[3]). Durch Einen wird es nicht geschehen, wie hoch er auch durch Sitten, Wissenschaft, Würde, vielleicht selbst durch Wundergabe, gestellt seyn möge. Denn wir wissen, daß Mehrere der Art aufgetreten sind, zu deren Zeit die Kirche doch nicht reformirt wurde, die Spaltungen vielmehr fortdauerten. Selbst durch den Papst allein nicht, glaube ich: denn in der That sind so viele Canones, Decretalen und Constitutionen herausgegeben, aber sie stehen unnütz auf dem Pergament und eine Reformation ist nicht erfolgt. Ja, es ist mit Händen zu greifen, daß die päpstliche Curie der Reformation am meisten bedarf, wie es alle in der letzten Zeit gehaltenen Concilien laut ausgesprochen. Kann und will nun der Papst diese seine Curie nicht reformiren, wie ist glaublich, daß er die weitverbreitete Kirche reformiren werde? Die Kirche kann nicht gebessert werden, so lange nicht die Wunden

1) Ebendas. S. 39.
2) spes reformandi maxime residet apud praesidentes.
3) a. a. O. S. 41.

ihres Hauptes geheilt sind, so lange nicht die Curie gereinigt ist. Wie schwer dieß aber sey, haben die gegenwärtigen Zeitläufte gelehrt: denn keine Nation unter den Gläubigen stellt der Reformation einen so hartnäckigen Widerstand entgegen, als die italiänische, und zwar aus Hoffnung auf Beförderung, Gewinn und zeitlichen Nutzen, aus Furcht vor Verlust der Würden. Sie zittern schon, wenn sie nur von der Zusammenberufung eines allgemeinen Concils hören, weil sie aus Erfahrung wissen, daß die allgemeinen Concilien nicht verstehen zu schmeicheln und zu streicheln, sondern zurecht zu weisen und zu bessern ohne Ansehen der Person: da hier aus allen Theilen der Welt solche sich versammeln, die, unbewegt durch Neigung oder Furcht, des Lasters nicht schonen [1]).

Nachdem nun Jacob von Jüterbock erwähnt, wie in neuerer Zeit, nachdem durch die Tragödie des Basler Concils der Kirche eine Wunde geschlagen worden, deren Heilung noch nicht abzusehen sey, manche tiefgelehrte Leute darauf ausgegangen, die Autorität der ökumenischen Concilien völlig zu untergraben, und dagegen das Dogma von der unbedingten Gewalt des Papstes und seiner Erhabenheit über die Concilien zu befestigen, fährt er fort [2]): Solche Leute, in der Meinung dem Papste zu dienen, widerstreben seinem Heil und berauben ihn des Besten, der brüderlichen Zurechtweisung, deren er zum Wohl der Kirche mehr als jeder Andere bedarf; denn so unsinnig wird doch wohl niemand seyn, zu behaupten, der Papst könne nicht sündigen und vom rechten Wege abweichen, als ob er über das gemeinsame Loos der Sterblichen erhaben wäre; ohne zu bedenken, daß Petrus, der erste Papst, von Pauls, einem Einzelnen und ihm Untergeordneten, getadelt wurde. Zeigt doch auch die Kirchen- und Weltgeschichte, ja die unleugbare Erfahrung, daß der Papst vermöge der Wandelbarkeit seines Willens, der im Guten noch nicht befestigt ist, in Glauben und Sitte ebenso fehlen könne, wie Andere. Dem Papste die Zurechtweisung, ja die Möglichkeit der Niederlegung seiner Würde entziehen, ist die größte Gottlosigkeit; es heißt nichts Anderes, als ihm die volle Sicherheit des Sündigens gewähren und ist, als ob man einem Rasenden ein Schwert in die Hand geben wollte [3]). Von diesem Standpunct aus ist alle Hoffnung der Reformation abgeschnitten; man vertraut sich einem fehlbaren [4]) Menschen an, der sich und die Kirche auf alle Abwege des Irrthums bringen kann. Wird dieser verderblichen Lehre nicht bald Einhalt gethan, so entstehen daraus die größten Uebelstände [5]):

1) Ebendas. S. 43.
2) Ebendas. S. 45.
3) Ebendas. S. 46. 47.
4) peccabili.
5) S. 48 ff.

dem Papste wird die Kühnheit gegeben, ungestraft zu sündigen und die Kirche mit Willkür zu behandeln; den Untergebenen wird Gelegenheit geboten, die Anordnungen und Befehle des Papstes gering zu schätzen, denn wenn der Papst sich nicht um die Decrete der heiligen Concilien und die Canones bekümmert, so glauben die Untergebenen auch den päpstlichen Constitutionen nicht Folge leisten zu müssen und sprechen murrend: Erfülle zuerst du, o Vater, das Gesetz, das du gegeben; endlich wird niemand mehr, insbesondere von deutscher Nation, ein Concilium besuchen wollen [1]), denn wenn Alles in der Hand Eines fehlbaren Menschen liegt, so erscheint die Zusammenberufung Vieler als ganz überflüssig; die Concilien werden in innere Zwietracht verfallen und zum Spotte werden. Wie wagt man aber auch zu sagen, der Papst könne nicht durch die auf einem Concilium versammelte Kirche zurecht gewiesen und selbst abgesetzt werden? da ja doch geurtheilt werden muß, er handle, wenn er der Kirche Anstoß gibt und unverbesserlich ist, nicht als Papst, sondern als ein von der päpstlichen Würde abgefallener Uebertreter. Wenn schon, wer den Geringsten ärgert, nach Christi Worten die schwerste Strafe verdient, wie viel mehr, wer die ganze Kirche ärgert! Und wer soll die Strafe vollziehen, als die Behörde, die Christus bezeichnet, wenn er spricht: Sage es der Kirche als der höheren? Auch ist nicht etwa, weil das amtliche Haupt über die einzelnen Glieder gesetzt ist, der Papst höher, als die Kirche, denn der Papst ist selbst ein Glied der Kirche, deren oberstes und wesentliches Haupt Christus ist [2]).

Aus diesem Allem ergibt sich nach unseres Verfassers Ueberzeugung [3]), daß durch einen einzigen, der Sünde unterworfenen, Menschen die Kirche nicht reformirt werden könne, daß vielmehr, wenn die ganze Kirche an Haupt und Gliedern erneuert werden solle, dieß nur zu bewirken sey durch die auf dem Concilium versammelte Kirche selbst, welcher auch der Papst in Betreff dessen, was zum Glauben, zur Vertilgung des Schisma und zur Reformation gehört, unterworfen sey. Freilich ist die Kirche, sagt er [4]), in neuerer Zeit so verdorben und entstellt worden, daß man kaum glauben sollte, es könne je Alles ausgebessert werden; auch wird weder unsere, noch die kommende Zeit dieß zulassen, und ich glaube, die Welt werde immer schlimmer werden in bösen Sitten und die unerforschliche Ordnung Gottes lasse dieß zu, bis das Maaß der Vergehungen voll ist und der Sohn des Verderbens kommt. Wohl freut sich die Kirche in unseren Zeiten [5]), im Jahre des Herrn

1) S. 49. 2) S. 55—57. 3) S. 57 ff. 4) S. 60 ff. 5) S. 64.

1449 wieder eines einzigen Hirten, des Papstes Nicolaus V.; aber sie trauert zugleich über die Vernichtung der Beschlüsse, die auf den vor nicht langer Zeit gehaltenen Concilien gefaßt worden sind und lacht über die den Decreten so entgegengesetzte Praxis. Dennoch ist mit allen Kräften darauf hinzuarbeiten, daß jenes Decret Frequens [1]), welches die Wiederholung der allgemeinen Concilien empfiehlt, nicht in Vergessenheit gerathe; und obwohl Viele widersprechen, so enthält doch durch Gottes Gnade fast die ganze Welt ausgezeichnete Männer, welche von der Autorität der Concilien in unserer und der kommenden Zeit nicht abweichen werden, welche in dieser Ueberzeugung ihr Leben zu beschließen sich freuen, und welche mit Gründen kämpfen, denen keine durch Leidenschaft verdunkelte menschliche Vernunft widerstehen kann, zumal da Gott seinen unfehlbaren Beistand keiner einzelnen sterblichen Person so verheißen hat, wie der ganzen Kirche, nicht einmal dem ersten Papste, der, wie wir lesen, vor und nach der Sendung des heiligen Geistes geirrt hat.

Alles dieß will der fromme und erleuchtete Mönch, minder kühn, als Savonarola, nur unvorgreiflich ausgesprochen [2]) haben, als Einer, der den prophetischen Geist nicht besitze; doch bekennt er auch, daß er von dem Gesagten nicht abgehen werde, es sey denn, daß er von der Kirche, deren Urtheile er sich gern unterwirft, oder von einem solchen, der eine gesundere Einsicht habe, eines Besseren belehrt werde. So lernen wir also hier einen Mann kennen, der, tief durchdrungen von dem Bedürfniß der Reformation, dieselbe doch für etwas so Großes und Schwieriges hielt, daß er sie von einer verdorbenen Zeit nicht zu hoffen wagt, der, obwohl er selbst der Richtung angehörte, welche die Zukunft vorbereiten half, und insofern ein prophetischer Geist genannt werden kann, doch bescheiden genug war, die Entwickelung dieser Zukunft nicht nach ihrer besonderen Art und Gestalt vorausbestimmen zu wollen. Höchst anziehend aber ist, zu bemerken, wie sich der ahnende Blick eines solchen Mannes zu der nachmaligen Verwirklichung verhält: nicht durch Einen, den Papst, meint er,

1) Ein berühmtes und wichtiges Decret des Kostnitzer Concils vom 9ten Oct. 1417 bei von der Hardt Hist. Conc. Const. T. IV. p. 1435, welches mit den Worten beginnt: *Frequens* generalium conciliorum celebratio agri Dominici praecipua cultura est, quae vepres, spinas et tribulos haeresium, errorum et schismatum exstirpat, excessus corrigit, deformata *reformat*, et viam Domini ad frugem uberrimae fertilitatis adducit — und dann die Bestimmung gibt, daß von nun an regelmäßig allgemeine Kirchenversammlungen gehalten werden sollten, nach dem Schlusse der gegenwärtigen in 5 Jahren, von dem Schlusse dieser 2ten ab in 7 Jahren, und dann jedesmal nach 10 Jahren.

2) aestimative dictum. S. 66.

würde die Reformation kommen, weil ihm der Wille fehle, und auch von Vielen, den Mitgliedern eines Concils, wagt er sie kaum zu erwarten, weil diese bei dem besten Willen kaum die Macht haben dürften, um durchzudringen; und doch kam die Reformation in der That sowohl durch Einen, als durch Viele, und war nicht minder eine persönliche, als eine Gesammtthat; aber der Eine war kein Papst, die Vielen kein Concilium, und die ganze Bewegung gestaltete sich auf eine völlig andere Weise, als unser stiller, abgeschiedener Mönch, dem nur die kirchlichen Formen und Mittel seiner Zeit vor Augen schwebten, sich träumen ließ. Dessen ungeachtet hatte der Blick dieses Mannes in die Zukunft das Wesentliche erfaßt und immer bleiben seine Worte ein bedeutendes Zeugniß, wie unabweislich auch den kirchlich-frömmsten Gemüthern, ja gerade ihnen, die Nothwendigkeit einer Reformation sich aufgedrungen hatte.

Unter diesen Verhältnissen, da das weitverbreitete Verderben der Kirche von Vielen erkannt und eine Reformation lebhaft ersehnt, aber bei der Macht der widerstrebenden Kräfte nur mit Furcht und Zittern gehofft wurde, bildete sich und wirkte der Mann, zu dessen genauerer Schilderung wir nun übergehen, Johann von Wesel.

Erſter Theil.

Johann von Weſel auf der Univerſität Erfurt und als Bekämpfer des Ablaſſes.

Erſtes Hauptſtück.

Univerſität Erfurt. Bildung und Lehrthätigkeit Weſels daſelbſt.

Johann von Weſel hieß eigentlich mit ſeinem Familiennamen Ruchrath oder Richrath[1]), gewöhnlich aber wird er nach ſeinem Geburtsorte, dem am Ufer des Rheines zwiſchen Mainz und Coblenz unfern St. Goar ſo ſchön gelegenen Städtchen Ober-Weſel[2]), Johannes de Vesalia oder ſchlechthin Vesalia genannt. Die Zeit ſeiner Geburt wird uns nicht angegeben, wir haben indeß dieſelbe jedenfalls in die erſten Jahrzehente des 15ten Jahrhunderts zu ſetzen. Ebenſo wenig wiſſen wir Beſtimmtes über ſeine Eltern und frühere Jugendbildung. Der Schauplatz, wo er uns zuerſt geſchichtlich entgegentritt, iſt die Univerſität Erfurt. Wir ſind daher veranlaßt, vor Allem auf dieſe für die damalige Bil-

1) Der Familienname des Mannes nicht ſehr verſchieden geſchrieben: Ruchard, Ruchrad, Rucherath, im Lateiniſchen auch wohl *Burchardus*. Die im Text angegebene Form ſcheint am meiſten für ſich zu haben; für die Lesart Richrath insbeſondere dürfte der Umſtand ſprechen, daß dieſer Name noch in den Rheingegenden einheimiſch iſt.

2) Manche ältere und neuere Schriftſteller geben Nieder-Weſel im Cleviſchen als den Geburtsort unſeres Veſalia an, allein wir halten uns hier an das alte und zuverläſſige Zeugniß Butzbachs, Mönchs in der Abtei Heiſterbach, der ſeinen auch in andern Theilen glaubwürdigen Bericht über Weſel ſo beginnt: Joannes de *Wesalia superiore*, patria Renensis.... Daß Ober-Weſel im Mittelalter eine viel bedeutendere Stadt geweſen ſeyn muß, als es heutzutage iſt, erſieht man aus dem Umfange ſeiner alten Mauern und aus den anſehnlichen Kirchen und Thürmen, die es noch ſchmücken.

dung von Deutschland höchst wichtige Anstalt einen Blick zu werfen, um zu sehen, inwiefern wir uns aus den eigenthümlichen Verhältnissen derselben sowohl die Geistesrichtung Wesels, als die Stellung, die er selbst an dieser Hochschule als Lehrer einnahm, erklären können. Zugleich treten wir hiermit auf einen Hauptschauplatz der reformatorischen Bewegungen in Deutschland; denn Erfurt war der Ort, von dem, ehe die Universität Wittenberg gestiftet wurde, das Bedeutendste in dieser Beziehung ausging.

Die Universität Erfurt war der Zeit nach nicht die erste Hochschule in unserem Vaterlande, denn es waren ihr, wenn wir auch Prag hier nicht in Anschlag bringen wollen, Wien, Heidelberg und Köln vorangegangen, aber es war die früheste im mittleren Deutschland, im Herzen unseres Landes, die erste, die geeignet war, auch in den nördlichen Theilen desselben das Licht wissenschaftlicher Bildung allgemeiner zu verbreiten. Die Stiftung dieser Universität war zunächst nicht, wie die ihrer Vorgängerinnen in Deutschland, von einem weltlichen oder geistlichen Fürsten, sondern von einer freien Bürgerschaft ausgegangen. Denn obwohl Erfurt, eine sehr blühende Stadt, die bedeutendste in Thüringen, unter der geistlichen und zum Theil auch unter der weltlichen Gerichtsbarkeit und Herrschaft der Erzbischöfe von Mainz stand, und öfter auch die Landgrafen von Thüringen als ihre Schutzherren anerkannte, so behauptete es doch zugleich soviel städtische Freiheit und Selbständigkeit, daß man es einer Reichsstadt gleich achten konnte [1]). Daher geschah es auch, daß, als der glückliche Gedanke entstand, an diesem, in freundlich offener Gegend gelegenen, gefunden, gewerbsamen und wohlfeilen Orte eine hohe Schule zu errichten [2]), der Rath und die Bürgerschaft ohne weitere Bevollmächtigung, wie es scheint, unmittelbar an den Papst gingen, um dazu die erforderlichen Privilegien zu erhalten. Nun war aber gerade damals, im Jahre 1378, das Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. eingetreten, de-

1) Vergl. Joann. Maurit. *Gudeni* (Doctor Juris, Rath des Churfürsten v. Mainz, Professor des öffentl. Rechtes und Stadtrichter in Erfurt) Historiae Erfurtensis Lib. IV. Duderstad. MDCLXXV und Johann Heinr. von Falkenstein (Brandenburg-Anspachischer Hofrath) Historie von Erffurth, in 5 Büchern abgehandelt, Erffurth 1739.

2) Ueber die Stiftung der Universität Erfurt siehe Gudenus a. a. O. B. II. Kap. 18. S. 121. Falkenstein a. a. O. S. 274. 275. 280. 281. Just. Christoph. *Motschmanni* Erfordia Litterata oder Gelehrtes Erfurt. Erf. 1729. Erste Sammlung S. 7 ff. *Bulaei* Hist. Univers. Paris. T. IV. p. 674 [wo sich jedoch nur eine kurze Notiz findet]. Schröckh K. Gesch. Th. 30. S. 109. Erhard Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung, vornehmlich in Deutschland. B. 1. S. 156 ff S. 166 ff. S. 170 ff.

ren Ersterer, von der italiänischen Partei der Cardinäle gewählt, sich in Rom behauptete, der Andere, von der französischen Partei entgegengestellt, seinen Sitz in Avignon nahm. Die erfurter Bürgerschaft wendete sich, wir wissen nicht genau, durch welche Gründe bestimmt, durch eine Gesandtschaft an den Letzteren, und Clemens ertheilte ihr ohne Verzug und ohne Zweifel in der Hoffnung, sich dadurch eine bedeutende Stadt in Deutschland verbindlich zu machen, in den wohlgefälligsten Ausdrücken die Erlaubniß zur Stiftung einer Universität [1]). Der Papst äußert in seinem Schreiben die bestimmte Erwartung, die Auszeichnung, welche er der Stadt Erfurt angedeihen lasse, werde dieselbe bestimmen, „ihm anzuhangen und alle Briefe und Befehle des Bartholomäus von Periguano, ehemaligen Erzbischofs von Bari [des Gegenpapstes], der den apostolischen Stuhl gegen die canonischen Gesetze zu seinem und seiner Anhänger Verderben einnehme, zu verwerfen." Bei dieser ersten Einleitung zur Stiftung der Universität wirkte der damalige Erzbischof von Mainz, Adolph, ein geborner Graf von Nassau, nicht mit, wenigstens wissen wir, daß der Papst nicht ihm, dessen Treue ihm verdächtig war, sondern dem Klerus zu unserer lieben Frauen das Cancellariat der neuen Hochschule zudachte [2]). Indeß zunächst wurde von der päpstlichen Vergünstigung noch gar kein Gebrauch gemacht; es verflossen noch eilf Jahre bis zur wirklichen Errichtung der Hochschule; und da unterdessen Clemens VII. in Deutschland vollends alles Ansehens verlustig gegangen war, so wendete sich die Stadt Erfurt an Urban VI. um Erneuerung ihres Privilegiums, welche ihr auch unterm 3. Mai 1389 ertheilt wurde; ja es kam endlich noch ein drittes päpstliches Privilegium von Urbans Nachfolger Bonifacius IX. vom 25. April 1390 hinzu, das sich jedoch nur auf die in Erfurt studierenden Geistlichen bezog. Im Jahre 1392 waren alle Vorbereitungen getroffen und in der dritten Woche nach

1) Das päpstliche Schreiben, wodurch die Concession gegeben wurde, ist nach einer, freilich nicht mehr urkundlich zu constatirenden, Angabe vom 1sten October im ersten Jahre des Pontificats Clemens VII., d. h. vom 1sten Oct. 1378; der Privilegienbrief hat das Datum XVI. Cal. Octobr. pontif. a. I., d. h. den 16ten Sept. 1379 (denn Clemens war am 20sten Sept. 1378 gewählt worden); da es nun wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß schon wenige Tage nach seiner Wahl — es wäre nur der Zwischenraum vom 20sten Sept bis zum 1sten October — von Clemens eine Concessionsbulle zu einer deutschen Universität ausgefertigt worden seyn sollte, so scheint entweder irgendwo ein Fehler in den Angaben obzuwalten, oder eine Verhandlung vorhergegangen zu seyn, von der wir nichts wissen. S. Erhard a. a. O. S. 158. 159 u. 162.

2) Gudenus B. II. K. 18. S. 122. Is solenni diplomate petitis assenserat, et cum de Adolphi fide dubitaret, eo recusante (?), Archicancellariatum *Clero Mariano* detulerat.

Ostern wurden die Vorlesungen eröffnet, nachdem zuvor in dem großen Collegium bei St. Michael die päpstlichen Privilegien solenn verlesen und den Professoren von dem Rathe ein Gastmahl gegeben worden [1]). Der Kanzler der Universität war anfänglich der Stifts-Dechant zu St. Marien; aber in einer neuen Confirmationsbulle, welche Bonifacius IX. am 5. Juli 1396 auf Ansuchen des Rathes ausstellte, wurde verordnet, daß hinfort zur Förderung des Ansehens der Universität der jedesmalige Erzbischof von Mainz deren Kanzler seyn sollte [2]); auch wurden dem Erzbischof in einer Concessionsbulle vier Canonicate mit Präbenden zur Besoldung der Professoren der h. Schrift und des canonischen Rechtes gestattet, so daß sich der Sold sämmtlicher Professoren zu dieser Zeit auf 62 Mark oder 434 Gulden belief [3]). Der erste Rector der Universität war Mag. Ludw. Mölner [auch Müller] aus Arnstadt, Baccalaureus der Decrete. Später bekleideten dieses Ehrenamt, wie auf andern Universitäten, oft studierende junge Herren von hohem Adel: ums Jahr 1420 der Graf Albrecht von Gera, um 1433 der Graf Diether von Isenburg, nachmals berühmt durch seine Schicksale als Erzbischof von Mainz, um 1458 der Graf Johann von Henneberg, unter dem unser Johann von Wesel Vicerector war [4]), um 1507, ein Jahr bevor Luther Erfurt verließ, der Graf Georg von Henneberg. Von der in Paris, Prag und später auch in Leipzig üblichen Eintheilung der gesammten Universitätscorporation in Nationen findet sich auf der Universität Erfurt keine Spur; sie war wohl zunächst nur auf Deutsche berechnet, oder man fürchtete von derneherein das aus der Nationeneintheilung entspringende Parteiwesen, welches unter Anderm bald nachher eine so gewaltige Katastrophe für Prag herbeiführte. Dagegen fand die damals sehr allgemein gewordene Eintheilung in die vier Facultäten der Theologen, Juristen, Mediciner und Artisten auch hier ihre Anwendung. Von den vier Facultäten wurde der Rector in der Weise gewählt, daß jede drei Wähler ernannte, mit Ausnahme der philosophischen, welche nur zwei aufstellte, den dritten aber, damit auch die Studierenden Antheil an der Wahl des jeweiligen

---

1) Bei diesem Gastmahl gingen 37 Gulden auf. Falkenstein S. 280.

2) Falkenstein S. 281.

3) Falkenstein ebendaselbst. Ueber die Besoldung der Professoren siehe auch Falkenstein S. 292. Im J. 1412 betrug die Summe aller Besoldungen 275 Thaler 14 Groschen. Die höchste Besoldung war 59 Thaler. Mag. J. Zachariä, ein damals berühmter Theologe, erhielt 31 Thaler.

4) Falkenstein S. 315.

Hauptes der Anstalt hätten, durch diese ergänzen ließ [1]). Außer diesen Einrichtungen sorgte man für den Unterhalt der Studierenden und die Förderung ihrer Bildung, wie auf anderen Hochschulen, durch Gründung von Collegien und Bursen [2]).

Die günstig gelegene und verständig eingerichtete Universität erfreute sich des besten Erfolges. Sie war eine Zeit lang die einzige im weiten Umkreise des mittleren und nördlichen Deutschlands, und, bevor Wittenberg gestiftet ward, an welches Erfurt seinen berühmtesten Zögling, den welterschütternden Luther, abgab, die bedeutendste Trägerin der Bildung in jenen Landen. Die Universitätsmatrikel von Erfurt zeigt bald nach der Stiftung eine bedeutende Zahl von Magistern der Theologie und der freien Künste, die von anderen Universitäten herbeizogen [3]). In der ersten Zeit scheint Erfurt vornehmlich von der (wahrscheinlich um 1403 gestifteten) Universität Würzburg, wo die Studierenden mit den Einwohnern häufig Zwist hatten, viele akademische Mitbürger an sich gezogen zu haben [4]). Der stärkste Zuwachs aber wurde ihr von Prag aus; denn als im J. 1409 unter Johann Hussens, des eifrig böhmisch Gesinnten, Rectorat die bekannte Spaltung zwischen den Böhmen und Ausländern, namentlich den Deutschen, eintrat, wendete sich eine große Zahl der Letzteren — die Chronisten [5]) geben, ohne Zweifel sehr übertrieben, viele Tausende an — nach Erfurt, wo sie von dem Rath aufs Beste auf-

1) Gudenus a. a. O. S. 123, wo der Hergang der Wahl im Einzelnen beschrieben ist.

2) Ueber die verschiedenen Collegien und Bursen s. Gudenus II, 23. S. 135. II, 28. S. 146. III, 17. S. 200. Falkenstein S. 296. 301. 304. 332. Erhard S. 171. Wir finden besonders folgende genannt: das Collegium der Juristen (Schola Juris oder Collegium Juris Marianum), ums J. 1410 gestiftet durch den Doctor der Decretalen und Decan bei St. Marien, Heinrich von Gerbstet, einen geborenen Anhaltiner, der dabei besonders auch seine Landsleute bedachte; das Collegium zur Himmelspforte (Collegium Porta Coeli oder Amplonianum), gegründet um 1420 von Amplonius Rutinger de Fago, Doctor der Medicin aus Rheinberg gebürtig, der um 1394 der zweite Rector der Universität gewesen war, und seiner schön dotirten Stiftung auch eine manuscriptenreiche Bibliothek hinterließ; das sogenannte größere Collegium (Collegium magnum oder majus), das uns nicht näher bezeichnet wird, aber vermuthlich dasselbe war, in dem die Universität feierlich eröffnet wurde; das sächsische Collegium, errichtet von Tilemann Brandis, einem Hildesheimer, besonders für Mitglieder seiner Familie und für Landsleute; und endlich eine Georgenburse, über die sich auch nichts Näheres findet.

3) Gudenus a. a. O. S. 123.

4) Gudenus a. a. O. S. 122.

5) Falkenstein S 290.: „Da zogen 40,000 Studenten (von Prag) weg, und kamen auf einmahl 20,000 in Leibzügen an; deßhalber stiftete Markgraf Friderich I. die Universität zu Meissen; viele aber davon begaben sich nach Erffurth, wohin auch viele von Würzburg kamen."

genommen und in jeder Weise gefördert wurden, nachdem sie sich vorher verpflichtet, kein neues Statut einführen zu wollen, welches der Stadt Freiheit und Gerechtigkeit beeinträchtigen könnte. Damals hatte die Universität Erfurt schon einen so bedeutenden Ruf, daß, als im J. 1409 die Universität Leipzig gestiftet ward, der erste Professor des bürgerlichen Rechtes, Doctor Conrad Thus, von Erfurt dahin gezogen wurde [1]), und daß man sogar bei Errichtung der hohen Schule zu Rostock im J. 1419 den Mag. Peter Steinbeck aus Erfurt berief [2]), um zuerst das Rectorat zu bekleiden und die Inauguration zu vollziehen. Auch wurden die großen Concilien zu Constanz und Basel von der Universität Erfurt durch Abgeordnete beschickt.

Zu der Zeit des schönsten Aufblühens der Universität war es auch, daß Johann von Wesel diese Hochschule besuchte und auf derselben als Lehrer einheimisch ward. Wenn wir nun anschaulich machen wollen, inwiefern gerade diese Anstalt geeignet war, einen antihierarchischen und reformatorischen Geist in Wesel, sey es zu wecken oder zu bestärken, so können wir auf Zweierlei unser Augenmerk richten, zuerst auf die allgemeinen Zustände der Universität, bei ihrer Errichtung und Entwickelung, und dann auf die dort wirkenden, besonders einflußreichen Personen.

Was den Gesammtzustand der Universität Erfurt betrifft, so ist für unsern Zweck vornehmlich Folgendes in Anschlag zu bringen. Die Universitäten des Mittelalters haben zwar alle einen kirchlichen Grundtypus, insofern sie unter der Autorität der obersten Kirchengewalt gestiftet und von einer kirchlichen Behörde beaufsichtigt werden, und insofern, auf den meisten wenigstens, die kirchliche Theologie und das canonische Recht, sowie eine von der Theologie beherrschte Philosophie ein entschiedenes Uebergewicht über die anderen Wissenschaften behaupten; indeß kommt doch wieder bei der Gestaltung der einzelnen hohen Schulen sehr viel darauf an, ob sie unmittelbar oder nur mittelbar von der kirchlichen Gewalt ausgegangen sind, und sie nehmen offenbar eine verschiedene Physiognomie an, je nachdem ihre Stiftung und Pflege die Sache eines kirchlichen Fürsten, oder eines weltlichen, oder einer freien Stadt ist. Im ersten Falle wird der kirchliche Typus am strengsten festgehalten, im zweiten dürfen wir mehr Freiheit und eine sorgfältigere Pflege

1) Erhard S. 171. Ueber die Stiftung der Universität s. Schröckh K. Gesch. B. 30. S. 110 ff.

2) Falkenstein S. 300. Stiftung der Universität, Schröckh B. 30. S. 115. Jul. Wiggers Kirchengeschichte Mecklenburgs. 1840. S. 89.

men wenigstens im Vaterlande mit Ehren genannt wurden, und gegen die Mitte des 15ten Jahrhunderts hin treffen wir immer mehrere, die, wenn auch in verschiedener Richtung, für die künftige geistige und kirchliche Entwickelung von Bedeutung waren. Wir sehen hier natürlich besonders auf die Theologen. Tritheim nennt uns einen Johann von Erfurt, geborenen Thüringer und Mitglied des Franciscaner-Ordens, als einen in der h. Schrift, in der Philosophie und in den Rechten wohl erfahrenen und gelehrten Mann, der sich auch durch Schriften großes Ansehen erworben, aber Näheres berichtet uns der wackere Abt von ihm nicht, und nach der Stellung, die er ihm gibt, scheint derselbe noch vor der Stiftung der Universität geblüht zu haben [1]) Als erster Professor der Theologie an der neuerrichteten Hochschule tritt Angelus von Dobelin (Döbeln) auf, Mitglied des Augustiner-Ordens, früher im Kloster zu Grimma, seit er nach Erfurt berufen war, ausgezeichnet als Lehrer und Prediger [2]). Neben ihn ist der, wahrscheinlich etwas jüngere, aber doch gleichzeitige Johann Zachariä zu stellen [3]) ein geborener Erfurter, gleichfalls Augustiner, zum Theil in Italien gebildet und in Bologna zum Doctor der Theologie promovirt, später in seiner Vaterstadt als Lehrer der Theologie und in seinem Orden durch bedeutende Würden hervorragend, auch als ein „gelehrter und hurtiger" Mann in Geschäften der Stadt am päpstlichen Hofe gebraucht [4]). Beide Männer machten sich nicht nur durch Schriften bekannt, der Erstere durch einen Commentar über die Sentenzen und eine Logik, der Zweite ebenfalls durch einen Commentar über die Sentenzen, durch exegetische Werke und Predigten [5]), sondern sie erwarben sich auch gemeinsam noch einen besonderen Ruhm als Abgesandte der Universität auf dem Concil zu Constanz. Hier soll Angelus von Dobelin als Prediger einen so großen Eindruck auf den Papst gemacht haben, daß derselbe ihn einen wahren Engel nannte [6]); Zachariä aber, den auch Tritheim als einen sehr feinen Kopf und scharfsinnigen Disputator rühmt, that sich besonders als Gegner Hussens hervor und bekämpfte den verhaßten Ketzer so siegreich, daß ihm der Papst — eine Ehre, die sonst nur

1) Jo. *Trithemius* de scriptor. eccles. cap. 630. p. 149. ed. Fabric. Tritheim nennt diesen Johann von Erfurt zwischen Männern, die um die Mitte des 14ten Jahrhunderts lebten.
2) Erhard B. 1. S. 186.
3) Ebendaselbst.
4) Falkenstein S. 292.
5) Jo. *Trithem.* de scriptor. eccles. cap. 733. p. 170. Die exegetischen Werke beziehen sich auf die 3 ersten Bücher des Pentateuch und paulinische Briefe.
6) Erhard B. 1. S. 171.

hohen Häuptern zu widerfahren pflegte — eine geweihte goldene Rose verehrte, die er zum Andenken seiner der Kirche geleisteten Dienste auf dem Baret tragen sollte [1]). Diese beiden erfurter Theologen, namentlich der letztere, erscheinen allerdings ganz dem Interesse der herrschenden Kirche und Hierarchie hingegeben; aber anders stellt sich die Sache schon bei den Abgeordneten, welche die Universität Erfurt im J. 1432 auf die Basler Kirchenversammlung sandte. Unter diesen war als Theologe der bedeutendste Matthias Döring (Thoring) [2]). Geboren zu Kyritz in der Mark Brandenburg, Franciscaner, seit 1424 Doctor der Theologie, lehrte und predigte er in Erfurt mit großem Beifall; auf dem Concil zu Basel aber stellte er sich auf die Seite der Oppositionspartei und wurde daher auch von dem Theile seines Ordens, der es mit dem Concil gegen den Papst hielt, zum General gewählt; zwar legte er diese Würde nach einiger Zeit nieder und zog sich in das Kloster zu Kyritz zurück, wo er auch, nachdem er sich mehrfach als theologisch-philosophischer und exegetischer Schriftsteller ausgezeichnet, starb; aber er ist uns doch ein Beispiel, wie der antihierarchische Geist auch unter den erfurter Theologen Wurzel geschlagen, und eine Bürgschaft, daß dieser Geist, da er sich eines so bedeutenden und einflußreichen Mannes bemächtigt hatte, schon eine gewisse Gewalt ausübte. Ein etwas später lebender Repräsentant derselben Richtung ist Johann Kannemann, Minorite zu Erfurt, der als gelehrter Theologe und Prediger zu derselben Zeit mit Wesel (um 1460) blühte, und, da er, wie Tritheim sagt [3]), über die geistliche Gewalt schlimme Gedanken hegte, ein Gegenstand sowohl der theologischen Polemik von Seiten Johanns von Hagen, als kirchlicher Verfolgung von Seiten des Provinciales der Minoriten in Sachsen wurde.

---

1) Falkenstein S. 295 und 296. Auf seinem, später noch sichtbaren, Grabsteine in der Augustiner-Kirche war Zachariä mit der päpstlichen Rose auf dem Baret ausgehauen.

2) Erhard S. 171. Seine Begleiter waren: Nicol. Bayer, Doctor des geistl. Rechtes und Procanzler der Universität, Johann Schunemann, Doctor der Medicin, Arnold Westphal, Licentiat der Rechte, später Bischof zu Lübeck. Ueber Döring siehe das Weitere bei Erhard, S. 188. 189.

3) *Trithem.* de script. eccles. c 813. p. 190: . . . qui *de potestate ecclesiastica male sentiens*, cum a ministro Saxoniae [Provincioli Ordinis minorum per Saxoniam] quaereretur, ad carcerem fuga lapsus ad observantiales confugit, et errorem cum vita deinceps emendavit. Corripuerat eum Johannes *de Hagen* [über ihn s. unten], Carthusiensis vir doctissimus jampridem et ad semitas aequitatis revocavit. Als Schriften Kannemanns gibt Tritheim folgende Tractate an: Defensorium sui. — De passione Domini. — Sermones varii. — Quaestiones quaedam.

Neben diesen Männern erwähnen wir vornehmlich Gottschalk Gresemunt[1]), häufig auch nach seinem Geburtsorte in Westphalen, Gottschalk von Meschede genannt, um 1429 Magister der Philosophie, zehn Jahre später Doctor der Theologie, bald darauf Canonicus bei der St. Marienkirche und Professor der Theologie, gestorben um 1470, nachdem er seit 1437 mehrmals das Rectorat bekleidet. Von diesem Manne ist es sehr wahrscheinlich, daß er einer der Lehrer Wesels war, denn seine öffentliche Lehrthätigkeit fällt gerade in die Zeit, in welche wir die Studienperiode Wesels zu setzen haben. Tritheim rühmt an ihm[2]) Schärfe des Geistes, Vertrautheit mit der Schrift, Bekanntschaft mit der weltlichen Philosophie, ein musterhaftes Leben und eine Gründlichkeit im theologischen Unterricht, vermöge deren er sich unter den Zeitgenossen einen hohen Namen erworben, auch gibt er einige, besonders in das dogmatische Fach einschlagende, Schriften von ihm an; etwas Characteristisches aber, wodurch er gerade auf die Geistesrichtung Wesels Einfluß geübt haben könnte, wird uns von ihm nicht berichtet, namentlich finde ich keine Andeutung, daß er in die damals schon so vielfach verbreiteten reformatorischen Tendenzen eingegangen wäre. Desto gewisser aber ist dieß von einem andern Manne, der damals in Erfurt lebte, dem oben schon geschilderten Jacob von Jüterbock: dieser hatte sich vermuthlich in den dreißiger, spätestens zu Anfang der vierziger Jahre des 15ten Jahrhunderts im Karthäuser-Kloster zu Erfurt niedergelassen und wirkte hier bis zum J. 1465 als ein hochangesehener Theologe durch Lehre und Schriften; von ihm ist uns urkundlich bekannt, daß er, wie Wenige unter den Zeitgenossen, das Bedürfniß einer Reformation erkannte, daß er dieselbe aufs Innigste ersehnte, und wenn auch still und ohne Hoffnung unmittelbaren Erfolges, doch eifrigst herbeizuführen suchte. Ein solcher Mann aber konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf den Geist der ganzen Hochschule, und selbst diejenigen, die nicht seine unmittelbaren Zuhörer waren, hatten an ihm das erweckende und belebende Vorbild eines ebenso from-

---

1) Erhard S. 189.

2) De Script. eccles. cap. 831. p. 198 und 199. Die Schriften Gresemunts, die Tritheim anführt, sind: Quaestiones Sententiarum Libr. IV. Sermones et Collationes Lib. 1. Quaestiones variae disputatae Lib. 1. Et alia complura. Unmittelbar vor Gresemunt nennt Tritheim auch noch als einen andern zur selben Zeit berühmten erfurter Theologen Benedict Stendel aus Halle, von dem besonders Commentarien über die Bücher des Pentateuchs angeführt werden. De script. eccles. cap. 830. p. 198.

men und innerlichen, als frei und muthig vorwärts strebenden Theologen.

Blicken wir auf diese früheren erfurter Theologen zurück, so tritt uns, sofern wir überhaupt etwas von ihrer kirchlichen Stellung wissen, die zwiefache Richtung, die in der ganzen Zeit war, auch in ihrem Kreise entgegen: auf der einen Seite das eifrige Anschließen an Papstthum und Hierarchie, auf der andern die reformatorisch gesinnte Opposition gegen Beides im Sinne der großen Concilien von Constanz und Basel; als Repräsentant der ersteren Richtung wäre Johann Zachariä zu nennen, als Repräsentanten der andern Matthias Döring, Jacob von Jüterbock, und vorübergehend wenigstens Johann Kannemann; nun standen aber diese Männer, obwohl nun ihre Namen auf uns gekommen sind, mit ihrer Denkweise gewiß nicht allein, sondern sie waren beiderseits von einer Schaar Gleichgesinnter umgeben, und so dürfen wir voraussetzen, daß damals, als Wesel nach Erfurt kam, auch dort, wie an vielen andern Orten, außer einer Zahl von Indifferenten, eine entschieden papistische und eine Oppositions-Partei schon vorhanden war, und man kann der ganzen Zeitentwickelung gemäß vermuthen, daß die erstere gegen die letztere immer mehr zurücktrat.

Unter diesen Verhältnissen bezog Johann von Wesel die Universität Erfurt, wahrscheinlich — denn eine genauere Zeitbestimmung liegt uns nicht vor — gegen das Jahr 1440; denn im J. 1445 wurde er bereits Magister der freien Künste, der Erlangung dieser Würde aber mag eine etwa fünfjährige Studienzeit vorangegangen seyn. Diese Zeit war ohne Zweifel vorzugsweise mit dem Studium der scholastischen Dialectik ausgefüllt. Zwar wurde Erfurt in der Folge auch eine Wiege humanistischer Studien: wir finden ums J. 1460 einen Petrus Luderus als öffentlichen Lehrer der Dichtkunst [1]) daselbst angestellt; sechs Jahre später wirkte dort Jacob Publicius aus Florenz, der unter den Zeitgenossen für einen wackern Redner und Dichter galt; um 1485 hielt sich Conrad Celtes einige Zeit in Erfurt auf [2]), auch studierten zwei für die Herstellung der klassischen Literatur hochwichtige Männer, Rudolph Lange und Johann

1) Vergl. Erhard Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung in Deutschland, B. I. S. 302. Der genannte Luderus könnte möglicherweise derselben thüringischen Familie angehört haben, aus welcher der Reformator Luther stammte, denn dieser schrieb sich auch häufig Luderus oder Luder; eine weitere historische Spur für diese Vermuthung haben wir jedoch nicht aufzuweisen.

2) Erhard B. 2. S. 13 und bes. S. 19 ff.

von Dalberg in Erfurt [1]); aber alles dieß fällt in eine spätere Zeit; Wesel, wenn er auch beim ersten Beginn dieser Entwickelung sich noch in Erfurt befand, war doch schon zu bejahrt und zu sehr in seiner Bildung abgeschlossen, als daß er davon noch hätte berührt werden können, auch finden wir in seinen Schriften keine Spur, weder inniger Vertrautheit mit der alten Literatur, noch auch nur einer gewissen Vorliebe für das Studium derselben. Als Lehrer Wesels möchte ich besonders, außer solchen, deren Namen uns ganz unbekannt geblieben, Gottschalk Gresemunt vermuthen; er war seit 1429 Magister der Philosophie, seit 1439 Doctor der Theologie, und spielte damals als Philosoph und Theolog eine Hauptrolle bei der Universität; zugleich aber ist kaum zu bezweifeln, daß auch der zu derselben Zeit in Erfurt wirkende Jacob von Jüterbock Einfluß auf Wesel hatte, denn dieser Theologe war unter den Zeitgenossen viel zu bedeutend, als daß er nicht den empfänglichen Geist Wesels hätte ergreifen sollen; und wenn wir einen jüngeren Mann in der unmittelbaren Nähe eines älteren eine genau verwandte Richtung einschlagen sehen, so liegt wohl nichts näher, als die Vermuthung, daß jener von diesem bis zu einem gewissen Grade bestimmt wurde; und so dürften wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß Wesel sich von Gresemunt besonders das Material der philosophischen und theologischen Wissenschaften aneignete, von Jacob von Jüterbock aber am meisten seine eigenthümliche Richtung empfing. Möglicherweise könnte auf Wesels Oppositionstendenz auch der oben genannte Johann Kannemann einen Einfluß gehabt haben; doch ist dieß minder wahrscheinlich, da derselbe mit Wesel gleichzeitig, vielleicht sogar jünger war, und nicht eben sehr bedeutend gewesen zu seyn scheint. In dieser Zeit trat Wesel auch in den geistlichen Stand, jedoch ohne ein Klostergelübde zu übernehmen.

Wann Wesel aus dem Stande des Schülers in den des Lehrers übergegangen, ist ganz genau nicht anzugeben. Vielleicht machte sich dieser Uebergang bei ihm, wie bei Andern, allmählig. Auf jeden Fall wohl bald, nachdem er Magister der Philosophie geworden. In der Schrift über den Ablaß, welche er um die Zeit des Jubeljahres 1450 verfaßte [2]), nennt er sich bereits „berufenen Professor der heiligen Schrift." Nicht lange nachher — es wird uns das J. 1456 angegeben — wurde er Doctor der

1) Erhard B. 1. S. 302. 303. 309. C. *Ullmann* Memoria Jo. *Dalburgii*, summi Univers. Heidelb. patroni. Heidelb. 1840. p. 5. 6.
2) *Motschmanni* Erfordia litter. contin. p. 23.

Theologie, und seit dieser Zeit zeichnete er sich sowohl als Universitätslehrer, wie als Prediger in hohem Grade aus. Der Zeitgenosse Wimpheling nennt ihn eine Zierde Erfurts, und der berühmteste Zögling der Erfurter Universität, Luther, sagt von ihm [1]): „Johannes Wesalia hat zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen ich daselbst auch bin Magister worden;" eine Aeußerung, aus der wir Zweierlei ersehen, erstlich, daß Wesel eine solche wissenschaftliche Bedeutung bei der Universität hatte, vermöge deren die Nachwirkungen seines Geistes und seiner Lehre sich noch eine Reihe von Decennien nach seinem Abtreten bis in den Anfang des 16ten Jahrhunderts hinein erstreckten, und zweitens, daß Wesel als Philosoph der in jener Zeit überhaupt mit den freieren Geistesrichtungen verschwisterten nominalistischen Denkweise zugethan war, denn wir wissen, daß Luther in seiner früheren Lebensperiode Nominalist war [2]), und wenn er aus Wesels Büchern vernehmlich Magister wurde, so ist mit Bestimmtheit vorauszusetzen, daß dieser es auch gewesen.

Was uns sonst noch aus der Zeit von Wesels Aufenthalt in Erfurt überliefert ist, besteht in Folgendem. Um 1450, da Wesel sich schon unter der Zahl der erfurter Professoren befand, wurde auf Befehl Nicolaus V. von der abendländischen Christenheit das große Jubeljahr begangen; Unzählige wanderten nach Rom; damit aber auch die, welche von dieser Wallfahrt abgehalten waren, der Gnaden des Jubeljahrs theilhaftig werden könnten, gab der Papst noch besondere Vergünstigungen und sendete, die Jubelzeit verlängernd, im Jahre 1451 den berühmten Cardinal Nicolaus von Cusa nach Deutschland, um Ablaß zu verkündigen und dagegen die in einen aufgestellten Kasten geworfenen Gaben der Büßenden für den Papst einzusammeln. Dieser, auch persönlich berühmte, Prälat, mit einem geringen Gefolge auf einem Maulesel umherziehend, wurde überall von Fürsten, Klerisei und Volk aufs Feierlichste empfangen und unter Preisgesängen in die Kirchen geleitet, wo er Messe zu lesen oder zu predigen pflegte; er kam auch nach Erfurt und wurde hier in der gewohnten feierlichen Weise vom Klerus und der Bürgerschaft auf das Stift Mariä und Severi geführt; dann ritt er in das Peterskloster und predigte auf dem grünen Rasen vor demselben; am Himmelfahrt hielt er auf dem Markte von einem steinernen Predigtstuhle eine Rede an das Volk, und ebenso des folgenden

1) In der Schrift de Conciliis, Walch XVI, 2743.
2) Jac. *Thomasius* de doctorib. scholastic. latin. §. 17.

Tages auf dem Petersberge, wobei ein so unmäßiges Gedränge war, daß einige Menschen das Leben einbüßten [1]). Wir dürfen nicht zweifeln, daß auch unser Wesel unter der Zuhörerschaft des berühmten Cardinals sich befand, aber auf ihn machten das Ablaßgepränge und die Reden des, seinen früheren freisinnigeren Grundsätzen untreu gewordenen, Kirchenfürsten gewiß nicht den Eindruck, wie auf die Masse des Volkes [2]): denn wir wissen aus seiner Schrift über den Ablaß, wie abweichend von den kirchlich herrschenden Lehren er über diesen Punct dachte, und es ist wohl möglich, daß auch die Eindrücke, die er bei des Cusaners Anwesenheit in Erfurt empfing, ihn in dieser Denkart bestärkten. Ein ähnliches Schauspiel wiederholte sich im Jahre 1454, da der bekannte Bußprediger, der italiänische Franciscaner-Mönch, Johann von Capistrano, nach Erfurt kam und daselbst zwei Stunden nach einander predigte [3]). Dieser Mann, in den Abruzzen geboren, ein Schüler des heiligen Bernardin von Siena, nicht ungelehrt als Theologe, aber weit ausgezeichneter, ja weltberühmt als Volksredner [4]), einer der feurigsten Eiferer für das Papstthum und die katholische Lehre, hatte schon früher Italien durchzogen, um die abtrünnigen Genossen seines Ordens, die Fraticellen, zu bekämpfen, und befand sich jetzt, dem Rathe des Aeneas Sylvius zufolge, auf Nicolaus V. Befehl auf einer Mission nach Deutschland und Böhmen, die Hussiten zu bekehren und einen Kreuzzug gegen sie zu Stande zu bringen. Nachmals selig und heilig gesprochen, stand Capistrano schon damals unter dem Volk im Rufe eines Heiligen und Wunderthäters, und empfing vielleicht noch lebhaftere Beweise der Begeisterung für seine Person, als der gelehrtere und ruhigere Nicolaus von Cusa. Aber auch diese aufregende Erscheinung ging, wie es scheint, spurlos an Wesel vorüber, denn er wurde durch den kühnen, sonst oft sehr erfolgreichen, Bekämpfer der Ketzer so wenig umgestimmt, daß er vielmehr später selbst in den Verdacht hussitischer Ketzerei kam. Auch wurde durch diese an der Universität Erfurt vorüber-

1) Falkenstein S. 313.

2) Er mochte vielleicht ähnliche Empfindungen haben, wie die waren, welche Luthern seine 55ste These eingaben: „Des Papsts Meinung kann nicht anders seyn, denn so man das Ablaß, das das geringste ist, mit Einer Glocken, Einem Gepräng und Ceremonien begehet, daß man dagegen und viel mehr das Evangelium, welches das größte ist, mit hundert Glocken, hundert Gepräng und Ceremonien ehren und preisen sollte."

3) Falkenstein S. 315.

4) Trithem bezeichnet ihn als divini verbi praedicator celeberrimus, qui multos verbo et exemplo ab iniquitate convertit. De script. eccles. cap. 804. p. 187. ed. Fabric. Vergl. Schröckh K. Gesch. Th. 33. S. 421. Th. 34. S. 728.

ziehenden und dem Geiste Wesels so wenig entsprechenden Erscheinungen das Ansehen unseres reformatorischen Theologen nicht erschüttert. Nachdem er, wie bemerkt, 1456 Doctor der Theologie geworden, erwarb er sich nicht nur, um Luthers Ausdruck zu gebrauchen, ein herrschendes Ansehen als Lehrer, sondern er wurde auch 1458 unter dem Grafen Johann von Henneberg zum Vice-Rector der Universität gewählt [1]). Zu dieser Zeit war Wesel auch schon so bedeutend, daß ein anderer berühmter erfurter Theologe, der Karthäuser Johann Hagen (Johannes de Indagine), ein Mann, der in sehr vielfachen kirchlichen Beziehungen stand und einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit war, so eifrig in seinen Studien, daß er sogar mit der Butter, die man ihm zum Essen brachte, seine nächtliche Lampe nährte, sich veranlaßt sah, ein Buch gegen Wesel zu schreiben [2]). Ob dieß eine von den zahlreichen Schriften Hagens war, die uns Tritheim [3]) nennt, und welche? ist nicht genau zu bestimmen, da bei keiner derselben bemerkt ist, daß sie gegen Wesel gerichtet sey, wahrscheinlich aber galt es eine Verhandlung über kirchliche Grundsätze, wie denn unter den Abhandlungen Hagens nicht wenige von diesem Inhalte sind, und vielleicht dürfen wir vermuthen, daß sich die Polemik auf die Lehre vom Ablaß bezog, denn darüber hatte sich Wesel schon auf eine Weise ausgesprochen, die mit der geltenden Lehre wenig zusammenstimmte und zur Gegenrede wohl veranlassen konnte. Dieß führt uns auf eine weitere Betrachtung, für die wir bestimmtere geschichtliche Grundlagen haben, als für das Bisherige.

1) Falkenstein S. 315.: „Anno 1458 war Graf Johann zu Henneberg Rector Magnificentissimus, dessen Vice-Rector der damals berühmte und gelehrte Theologus, M. Joh. Wesel, gemeiniglich *Vesalia* genannt, dessen Lectiones und Quaestiones über die Sententias Lombardi hernach bei dieser Universität in ein sonderbares Ansehen gekommen."

2) S. Falkenstein ebendaselbst.

3) De script. eccles. cap. 822. p. 195. Tritheim sagt von ihm: Johannes *Hagen*, alias *de Indagine*, natione Teutonicus, ordinis Carthusiensium, domus montis Salvatoris prope Erfordiam, Prior in Ysenach, et in Stetyn, vir in divinis Scripturis studiosissimus et valde eruditus atque in jure canonico egregie doctus, ingenio clarus, consilio promptus et providus. Scripsit aperto sermone multa praeclara volumina ad Principes, Episcopos et alios Ecclesiarum praelatos, de variis ac diversis quaestionibus interrogatus. Tritheim erwähnt, Hagen solle mehr als 300 Tractate verfaßt haben, wovon aber nur ein kleiner Theil zu seinen Handen gekommen; doch führt er noch 60 an. Unter diesen ist auch die Schrift gegen den mit Hagen und Wesel gleichzeitig in Erfurt lebenden Joh. Kannemann, der, wie bemerkt, auch eine Zeit lang die kirchliche Oppositionsrichtung verfolgte.

Zweites Hauptstück.

Johann von Wesel und der Ablaß.

Die Lehre vom Ablaß ist eine der beziehungsreichsten und merkwürdigsten des katholischen Systems: in ihr laufen wie in einem Brennpuncte alle Radien der hierarchischen Tendenzen zusammen, in ihrer Praxis aber, besonders wie sie im Laufe des 15ten Jahrhunderts geübt wurde, stellt sich die Veräußerlichung der Kirche in der schroffsten Gestalt dar. Es war sehr natürlich, daß von hier die reformatorischen Bewegungen des 16ten Jahrhunderts ausgingen. Luther und seine Genossen setzten dem Aeußerlichsten das Innerlichste entgegen, und, indem sie das Gewebe der Hierarchie und der Scholastik zu entwirren versuchten, wurden sie von einem Puncte zum andern geführt, so daß sich unausbleiblich ein Kampf gegen das ganze katholische System entzündete, der zuletzt die klar bewußte Durchbildung und Befestigung zweier von Grund aus verschiedenen Richtungen zur Folge haben mußte. Aber wie in allen Dingen der Art weder das Gute noch das Schlimme plötzlich kommt, so hatte auch das Dogma vom Ablaß einen Proceß von Jahrhunderten durchgemacht, ehe es seinen Höhepunct erreichte, und gleicherweise war die Opposition durch mehr als ein Jahrhundert herangewachsen, ehe sie in der Reformation zum Durchbruche kam; ja bei Luther selbst noch sind in dieser Beziehung verschiedene Perioden zu unterscheiden, denn anfänglich bestritt er bekanntlich nicht den Ablaß an sich, sondern nur die Misbräuche desselben, und erst in der Folge wurde er in consequentem Fortschritt zur Verwerfung des Ganzen genöthigt. In der Entwickelung dieser Opposition nun bildet Johann von Wesel auf dem eigentlich theologischen Gebiete eines der bedeutendsten Glieder; er ist gleichsam ein schon weit vorgeschobener Posten, indem er, weit über die früheren, nur einzelne Verderbnisse bekämpfenden, Gegner des Ablasses hinausgehend, schon das ganze Institut und dessen Grundlagen scharf und allseitig eindringend ins Auge faßt. Um aber seine eigenthümliche Stellung und den Inhalt seiner Polemik ganz zu verstehen, müssen wir ebensowohl die Ausbildung der Lehre vom Ablaß selbst, als die Anfänge der theologischen Opposition gegen dieselbe genauer darlegen.

Der Ablaß[1]) ist ursprünglich Erlassung der kirchlichen Strafen und Büßungen, und, in sofern er mit der Buße, als kirchlichem Institut, zusammenhängt, verlieren sich seine Anfänge in die ältesten Zeiten der christlichen Gemeinde. Die erste Kirche wachte so streng über der Reinheit ihrer Mitglieder, daß sie offenkundige Sünder oder Ungetreue von ihrer Gemeinschaft gänzlich ausschloß. Wollte der Ausgestoßene wieder aufgenommen werden, so mußte er sich einer, oft sehr schweren und langwierigen, Bußzucht unterwerfen. Die Büßungen bestanden in freiwillig übernommenen Entbehrungen und Selbstpeinigungen, so wie in Tugendübungen, namentlich Gebeten und Werken der Barmherzigkeit. Vermöge genügender und ordnungsmäßiger Leistung derselben und in sofern man darin wirklich Zeichen reuevoller Gesinnung wahrnahm, wurde der Büßende in gewissen geregelten Abstufungen wieder in die Gemeinschaft aufgenommen. Zeigten sich schon in den ersten Stadien der Bußzeit entschiedene Spuren der Besserung, so konnte die Strenge der Büßung auch ermäßigt oder ihr Verlauf abgekürzt werden und dieß war der erste, an sich unverwerfliche, harmlose Anfang des Nach- oder Ablasses. Was in der ältesten Zeit nur von den Excommunicirten gegolten hatte, wurde später auf alle Sündigenden ausgedehnt; die Bußdisciplin wurde umfassender, aber eben darum, besonders bei der starken Zunahme der christlichen Gemeinschaft auch unter den hohen und höchsten Ständen, nachsichtiger und laxer. Im Mittelalter erhielt die Buße, in sofern sie nicht bloß als etwas Innerliches und Sittliches, sondern vorzugsweise als eine kirchliche Handlung aufgefaßt wurde, eine Stellung unter den Sacramenten. Peter der Lombarde und Thomas von Aquin bildeten die Lehre, wie von den andern Sacramenten, so auch vom Sacramente der Buße vorzugsweise aus. Man unterschied zwar innere und äußere Buße und betrachtete die letztere nur dann als gültig und wirksam, wenn ihr die erstere zum Grunde lag, aber man legte doch, vermöge der ganzen Richtung der Zeit auf das Aeußerliche und Gesetzliche und wegen des Zusammenhangs mit andern kirchlichen Institutionen, auf die äußerliche Buße einen überwiegenden Werth. Als wesentliche Bestandtheile des Sacramentes der Buße wurden nach dem Vorgange einiger Alten und besonders des Hildebert von Tours die Zerknirschung des Herzens, das Bekenntniß des Mundes und die Genugthuung des Werkes angesehen. Das Letzte ist es, worauf es uns hier am meisten ankommt.

1) Zur Geschichte des Ablasses siehe besonders: *Amort* de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. Aug. Vindel. 1735.

Die Buße correspondirt in gewisser Beziehung der Taufe: diese nämlich, als rein sacramentliche Handlung das christliche Leben beginnend, vermittelt die Vergebung der Schuld der Erbsünde und der früher begangenen Sünden, jene, nicht bloß ein Sacrament, sondern auch eine Tugend, und durch das ganze Leben (sey es actu, oder nur habitu) fortdauernd, vermittelt die Vergebung der Sünden, die im Laufe des Lebens begangen werden. Für diese persönlichen Sünden muß nämlich auch persönliche Genugthuung geleistet werden und dieß geschieht eben durch den dritten Theil der Buße, die guten Werke. Diese werden von dem Priester als dem Verwalter des Sacramentes und als dem mit der Schlüsselgewalt ausgerüsteten Richter an Christi oder Gottes Statt nach Maaßgabe des Vergehens bestimmt und auferlegt; sie bestehen vorzugsweise in Fasten, Gebet und Almosen, und haben ebensowohl die Bedeutung, die vergangene Sünde zu tilgen, als vor zukünftiger zu bewahren. Wie nun in früherer Zeit die Büßungen der Excommunicirten häufig gemildert worden waren, so trat im Laufe des Mittelalters etwas Aehnliches in Betreff der Bußwerke der Sündigenden überhaupt ein. Man erlaubte, eine strengere Art der Buße mit einer bequemeren zu vertauschen, man gestattete, daß der Sünder, statt selbst Buße zu leisten, Stellvertreter eintreten lassen durfte, man nahm endlich statt des Bußwerkes auch irgend eine Leistung zur Förderung der Kirche und zur Ehre Gottes an. Das Letztere wurde die eigentliche Grundlage des Ablasses. Aber auch hier ging es stufenweise. Zuerst handelte es sich vorzugsweise um thätige Leistungen für die Kirche, dann erst mehr und mehr um Geld, endlich wurde es eine reine Geld-Speculation. Anfänglich bildete sich die Sache im Leben, dann trat die Scholastik hinzu und gab den Misbräuchen eine wissenschaftliche Unterlage, und hierauf erst, nachdem das Institut sein kirchliches und schulmäßiges Fundament erhalten, riß eine Praxis ein, die alle Grenzen überstieg.

Den ersten großen Impuls zur Einführung des eigentlichen Ablasses gaben bekanntlich die Kreuzzüge. Urban II. verhieß auf der großen Synode zu Clermont 1096 allen denen, die an dem ersten, von ihm vorgeschlagenen, Kreuzzuge, als einem kirchlich hochverdienstlichen Werke, theilnehmen würden, vollständigen Ablaß (Indulgentias plenarias); von da an wurde diese kirchliche Gnade zwei Jahrhunderte hindurch eine der stärksten Triebfedern zur Erneuerung und Belebung der Kreuzzüge, obgleich unbefangene Zeitgenossen wohl einsahen, daß die über das Meer Ziehenden

zwar den Himmelsstrich wechselten, aber nicht die Gesinnung [1]). Bald wurde dieselbe Wohlthat auch auf die kriegerischen Unternehmungen gegen die Ketzer in Europa ausgedehnt und endlich seit Bonifacius VIII. um 1300 auf das römische Jubeljahr; auch wurden seit derselben Zeit einzelnen Mönchsorden und heiligen Localitäten von den Päpsten besondere Ablaßvergünstigungen ertheilt.

Die Sache war schon im vollen Gang, als dienstwillig die scholastische Theologie hinzutrat, um sie speculativ zu rechtfertigen. Diese Begründung ist uns für das Verständniß des Folgenden besonders wichtig. Es sind hauptsächlich drei Männer, die wir hier zu berücksichtigen haben, Alexander von Hales, Albert der Große und Thomas von Aquin; die beiden ersteren, namentlich Alexander Halesius, legten den Grund, der heilige Thomas vollendete das Gebäude.

Alexander von Hales († 1245) gab der Ablaßtheorie ihre eigentliche Unterlage durch die Lehre von dem sogenannten Schatze der Kirche. Diese Lehre beruht auf folgender Gedankenreihe. Christus der Gottmensch hat durch sein unendlich werthvolles Leiden und Sterben für die Sünden der Menschheit nicht nur genug gethan, sondern auch mehr als genug gethan [2]), er hat ein Ueberverdienst erworben; an dieses Ueberverdienst Christi schließt sich ein ähnliches, wenn auch geringeres, der Märtyrer und Heiligen an, die ebenfalls mehr geleistet, als das göttliche Gesetz von dem Menschen verlangt; die Summe dieser überschüssigen Verdienste und guten Werke bildet einen, von den Urhebern derselben gleichsam abgelösten, objectiv existirenden, unerschöpflichen Schatz, welcher, weil von dem Haupte und von Gliedern der Kirche und für dieselbe gesammelt, der Kirche angehört und natürlich unter der Verwaltung der Repräsentanten der Kirche und vorzugsweise ihres Oberhauptes, des Papstes, steht, dergestalt, daß derselbe aus diesem Schatze nach Maaßgabe seiner Einsicht jederzeit etwas entnehmen kann, um denen, die des Verdienstes ermangeln, das Erforderliche zuzulegen. „Die Indulgenzen und

1) Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt — sagt Albert von Stade in seiner Chronik. Helmst. Ausg. fol. 188.

2) Schon ein Tropfen des Blutes Christi würde hingereicht haben, die Schuld der Menschheit zu sühnen, aber er hat unendlich mehr geleistet: non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso — heißt es in der Jubiläumsbulle Clemens VI. vom 27sten Jan. 1343, welche die von den Scholastikern ausgebildete Ablaßtheorie zuerst auch als eine kirchliche aussprach.

Nachläſſe", ſagt Alexander [1]), „geſchehen von den überſchüſſigen Verdienſten der Glieder Chriſti, zumeiſt aber von dem Ueberſchuß der Verdienſte Chriſti ſelbſt, die den geiſtlichen Schatz der Kirche bilden; die Verwaltung dieſes Schatzes aber ſteht nicht Allen zu, ſondern nur denen, welche vorzugsweiſe die Stelle Chriſti vertreten, den Biſchöfen." Es ſcheint ihm, daß der göttlichen Strafgerechtigkeit durch ſolche Uebertragung des Verdienſtes nicht zu nahe getreten werde, in ſofern doch immer innerhalb der Kirche eine Strafe vollzogen und eine Genugthuung geleiſtet wird, „denn wenn der Papſt vollkommenen Ablaß ertheilt, ſo ſtraft er, indem er die Kirche oder ein Glied derſelben zur Genugthuung verpflichtet, oder man kann auch ſagen: der Schatz der Kirche, aus dem der Ablaß entnommen wird, entſpringt weſentlich aus den Verdienſten Chriſti und ſo ſtraft auch Gott das Böſe, indem er als Gott und Menſch für uns litt und genug that [2])." Dem Einwande, der von Manchen gemacht wurde, daß der kirchliche Nachlaß nur von dem Richterſtuhle der Kirche, nicht vor dem Richterſtuhle Gottes gelte, begegnet Alexander mit der Bemerkung [3]), daß unter ſolcher Vorausſetzung der Ablaß mehr eine Täuſchung, als eine Erleichterung, mehr eine Grauſamkeit, als eine Wohlthat wäre, denn die Verminderung gegenwärtiger Strafe müßte dann eine unvergleichliche Verſtärkung der künftigen göttlichen Strafe zur Folge haben; deßhalb müſſe man vielmehr ſagen, der Ablaß gelte auch vor dem Gerichte Gottes, weil Gott für nachgelaſſen achte, was die Kirche nachläßt [4]). Was den Umfang des Ablaſſes betrifft, ſo bezieht ihn ſchon Alexander von Hales auch auf die im Fegefeuer befindlichen Seelen [5]), aber unter der Bedingung, daß auf Seiten des Ertheilenden die Schlüſſelgewalt, auf Seiten des Empfangenden Glaube, Liebe und Andacht, zwiſchen beiden aber eine zureichende Urſache und das rechte Verhältniß vorhanden ſey; doch läßt er ſolchen Ablaß nicht ertheilt werden auf dem Wege richterlicher Abſolution oder Vertauſchung, ſondern auf dem Wege der Fürbitte (per modum suffragii sive impetrationis).

1) *Alexand. Hales.* Summa. P. IV. Quaest. 23. art. 2. membr. 3.
2) Ebendaſ. Membr. 6.
3) Quaest. 23. art. 1.
4) Anſtatt dieſen Schluß zu machen: da das menſchliche Gericht dem göttlichen nie ganz adäquat ſeyn kann, ſo ſollte die Ablaßertheilung, welche auf dieſer Vorausſetzung ruht, nicht ſtatt finden — ſchloſſen die Scholaſtiker vielmehr ſo: da der Ablaß, wenn nicht das Gericht der Kirche dem göttlichen entſpräche, eine grauſame Täuſchung wäre, ſo muß, weil die irrthumloſe Kirche nun einmal Ablaß gibt, ihr Gericht auch vollkommen mit dem göttlichen im Einklang ſeyn.
5) Ebendaſ. art. 2. membr. 5.

Albert der Große († 1280), an diesen Vorgänger sich anschließend, bezeichnet den Ablaß [1]) als Aufhebung der auferlegten Strafe oder Buße, hervorgehend aus der Gewalt der Schlüssel und dem Schatze des Ueberverdienstes der Vollkommenen. Die gebührende Strafe kann dem Einen nur erlassen werden, wenn ein Anderer, der mehr thut, als er schuldig, Vergeltung dafür leistet, und dieses Mehr ist in dem Schatze enthalten, in welchem die Kirche die Fülle der Verdienste Christi und der Heiligen besitzt. In Betreff der Geltung des Ablasses will Albert die Mitte halten zwischen zwei Extremen. Die Einen, sagt er, glauben, der Ablaß wirke an sich gar nichts, und sey nur ein frommer Trug, um die Menschen zu guten Werken wie Wallfahrten und Almosengeben, zu locken: diese machen das Thun der Kirche zu einem Kinderspiel und werden ketzerisch; die Andern, stärker als nöthig widersprechend, behaupten, der Ablaß gelte schlechthin und ohne alle weitere Bedingung so viel, als darin ausgesprochen ist: diese machen das Gericht vermöge Gottes Barmherzigkeit zu leicht [2]); dar richtige Dritte aber ist, daß der Ablaß so viel gilt, als die Kirche bestimmt, daß er gelten soll. Dazu gehören jedoch sechs Bedingungen; zwei von Seiten des Ertheilenden: die erforderliche Autorität und eine fromme Ursache; zwei von Seiten des Empfangenden: Reue [3]) und Glaube an die Schlüsselgewalt; und zwei von Seiten der Kirche: der Ueberfluß des Schatzes der Verdienste und die richtige Würdigung der Lösung, für welche der Ablaß eingesetzt ist [4]).

Der ganzen Entwickelung des Alexander von Hales sowohl, als Albert des Großen liegt stillschweigend schon der Gedanke zu Grunde, daß die Kirche eigentlich ein untrennbares, in allen Theilen sich auf sich selbst beziehendes, Ganze oder einen mystischen Leib bilde, an welchem, was das Haupt thut, allen Gliedern und, was Ein Glied thut, allen übrigen zu Gute komme, so daß vermöge dieses gliedlichen Zusammenhanges das Verdienst des Einen auf den Andern übergehen könne. Diesen Gedanken finden wir dann bei Thomas von Aquin († 1274) deutlich ausgesprochen. Er ist überhaupt auch hier der bedeutendste Repräsentant und faßt im Wesentlichen Alles zusammen, was in dieser Lehre kirchlich und schulmäßig geworden ist [5]).

1) *Albert. Magn.* in Sentent. Lib. IV. Dist. 20. art. 16. 17.

2) ... nimis bonum forum dant de misericordia Dei.

3) ... et ideo semper in litteris indulgentiarum continetur: omnibus contritis et confessis.

4) justa aestimatio solutionis ejus, pro qua indulgentia est instituta.

5) Die hierauf sich beziehende Abhandlung des Thomas von Aquin

Thomas betrachtet den Ablaß erſtlich an und für ſich, zweitens in Betreff des Ertheilenden, drittens in Betreff des Empfangenden. Was den Ablaß an ſich angeht, ſo leitet er die Geltung deſſelben mittelbar von Chriſto ab [1]): Chriſtus konnte, wie aus der Geſchichte der Ehebrecherin hervorgeht, die Strafe der Sünde ohne Genugthuung erlaſſen, alſo konnte es auch Paulus, alſo kann es auch der Papſt, der nicht geringere Macht in der Kirche hat, als Paulus hatte; außerdem kann die allgemeine Kirche nicht irren, und da dieſe den Ablaß billigt und übt, ſo muß er Geltung haben. Dieß wird nun auch, meint Thomas, von Allen zugegeben, weil es unfromm wäre, etwas, was die Kirche thut, für nichtig zu erklären. Aber Manche ſagen, er löſe nicht von der Schuld der göttlichen Strafe im Fegefeuer, ſondern nur von der Strafverpflichtung, die der Prieſter einem Büßenden auferlegt, oder von der Strafe, welche die Kirchengeſetze beſtimmen. Dieß ſcheint jedoch unrichtig: erſtlich, weil es ausdrücklich gegen das dem Petrus verliehene Privilegium wäre, welches beſagt, daß, was er auf Erden erlaſſe, auch im Himmel erlaſſen ſey; und ſodann, weil die Kirche, unter ſolcher Vorausſetzung Ablaß ertheilend, mehr verdammte, als losſpräche, indem ſie von den auferlegten Büßungen abſolvirend, an ſchwerere Strafen, nämlich die des Fegefeuers, verwieſe. Man muß alſo ſagen, daß der Ablaß ſowohl vor dem Forum der Kirche, als vor dem Gerichte Gottes gilt zur Erlaſſung der Strafe, welche nach der Zerknirſchung, dem Bekenntniß und der Abſolution noch übrig bleibt, mag dieſelbe auferlegt ſeyn oder nicht. Der Grund aber ſeiner Geltung liegt in der Einheit des myſtiſchen Körpers [2]), innerhalb welcher Einheit Viele in Werken der Buße mehr gethan, als ſie ſchuldig waren, Viele ungerechte Leiden geduldig ertragen haben, durch die eine Maſſe von Strafen ausgeſühnt werden konnte; und zwar iſt dieſer Verdienſte eine ſo große Summe, daß ſie das Maaß aller Strafſchuld der Lebenden überſchreiten, vornehmlich auch wegen des Verdienſtes Chriſti, welches, obwohl in den Sacramenten wirkend, doch mit ſeiner Wirkung nicht auf die Sacramente beſchränkt iſt, ſondern vermöge ſeiner Unendlichkeit weit über die Wirkung der Sacramente hinausgeht. In der Kirche kann Einer für den

---

findet ſich in dem Supplementum tertiae partis Summae Theologiae, Quaest. XXV—XXVII.

1) a. a. O. Quaest. XXV. art. 1.

2) Quaest. XXV. art. 1.: Ratio autem, quare valere possint, est *unitas corporis mystici*, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt etc.

Andern genug thun; die Heiligen aber, bei denen ein Ueberſchuß von Werken der Genugthuung gefunden wird, haben nicht für dieſen oder jenen Einzelnen, welcher der Vergebung bedarf, ſolche Werke vollbracht, ſondern für die ganze Kirche, wie auch der Apoſtel ſagt (Col. 1, 24.), daß er das Leiden Chriſti für die Kirche ergänze; ſo ſind alſo die beſagten Verdienſte ein Gemeingut der Kirche. Was aber einer Menge gemeinſam angehört, das wird unter die Einzelnen vertheilt nach dem Gutbefinden deſſen, welcher der Menge vorſteht[1]). Daher, wie Einer Erlaſſung der Strafe erlangen würde, wenn ein Anderer für ihn genug thäte, ſo geſchieht es auch, wenn ihm die Genugthuung eines Andern zugetheilt wird durch den, welcher die Macht dazu hat.

In Beziehung auf den Umfang der Ablaßwirkung ſchließt ſich Thomas der Beſtimmung ſeiner Vorgänger an[2]), daß der Ablaß ſo viel gilt, als die Kirche ausſagt, daß er gelten ſoll, ſobald von Seiten des Ertheilenden Autorität, von Seiten des Empfangenden Liebe und von Seiten des Beſtimmungsgrundes Frömmigkeit da iſt; dagegen verwirft er zwei andere Anſichten, daß ſich die Wirkung des Ablaſſes richte, entweder nach dem Maaße des Glaubens und der Andacht deſſen, der ihn empfängt, oder nach einem billigen Urtheile der Guten; und zwar ſcheint ihm die erſte Meinung darum unzuläſſig, weil die Kirche, wenn irgendwo in ihrer Verkündigung ein frommer Betrug oder etwas Falſches wäre, ihre ganze Autorität verlieren würde, die zweite aber darum, weil ihr zufolge der Ablaß weniger eine Vergebung als eine Vertauſchung wäre, und weil auch hierbei die Kirche nicht ganz der Lüge freigeſprochen werden könnte, in ſofern bisweilen ein größerer Ablaß verkündet wird, als einer billigen Beurtheilung zu entſprechen ſcheint. Das Maaß der Wirkung im Ablaß — dieß bezeichnet Thomas als das Wahre — richtet ſich nach dem Maaße der Urſache; die bewirkende Urſache der Strafaufhebung im Ablaß aber liegt allein in der Fülle der kirchlichen Verdienſte, nicht in der Andacht, Thätigkeit oder Gabe deſſen, der den Ablaß empfängt; daher braucht auch die Quantität des Ablaſſes nicht einem dieſer Dinge, ſondern nur den Verdienſten der Kirche zu entſprechen; dieſe ſind aber immer im Ueberfluß da; und darum wird Jeder in dem Maaße, in welchem dieſe Verdienſte ihm zugewendet werden, der Vergebung theilhaftig. Zur Anwendung

1) ... sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem, quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine, secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest.
2) Quaest. XXV. art. 2.

leistet, und diese Leistung ist auch wieder ein ganz äußerliches, vereinzeltes Werk. Die Uebertragung selbst aber ist nicht eine religiös und sittlich vermittelte, sondern eine rein richterliche Handlung, ausgehend nicht von einer religiösen Persönlichkeit als solcher, denn diese Persönlichkeit kann sich ja in einer Todsünde befinden, sondern nur von ihr, insofern sie die richterliche Gewalt in der Kirche hat oder daran Theil nimmt. So war das Ganze ein gerichtlicher Proceß, ein Rechnen mit Größen, die in solcher Gestalt auf diesem Gebiete gar nicht vorhanden sind, ein äußerliches Werk im grellsten Widerspruche gegen den durch und durch innerlichen Geist des Christenthums. Zugleich ruht, was die Verdienste der Heiligen betrifft, die Ablaßtheorie auf der Voraussetzung, daß der Mensch, wenn gleich der heilige, doch immer der Mensch, nicht nur für sich ein Verdienst vor Gott haben, sondern auch mehr thun könne, als das göttliche Gesetz von ihm verlangt, und dadurch einen reinen Ueberschuß von Verdienst auch für Andere gewinne; und wenn dieß schon eine ungeheure Voraussetzung ist, so ist die andere vielleicht noch größer, die in das religiöse Gebiet, in die Ehre Gottes, eingreift: die Lehre und Praxis der Indulgenzen nämlich setzt die Kirche durchaus als eine unbedingt gebietende, irrthumlose, allwissend-richterliche Macht, sie identificirt das kirchliche Gericht mit dem göttlichen, das päpstliche mit dem kirchlichen und dadurch mittelbar das päpstliche mit dem göttlichen, so daß dem Papst eine Stellung angewiesen wird, vermöge deren er, als das sichtbare Haupt des mystischen Leibes Christi und als Vermittler aller Strafen und Gnaden, über die höchsten Fragen der Seligkeit bei Lebenden und Todten nach Gutbefinden entscheidet. Gesetzt nun aber auch, diese ganze Lehre wäre richtig, es käme wirklich dem Papst eine Stellung zu, die so erhaben wäre, daß der Flug der Phantasie dieselbe kaum zu erreichen vermag, die man nur als die eines irdischen Gottes bezeichnen könnte: welche unendliche Verpflichtung wäre dem Papstthum aus solcher Stellung erwachsen und mit welcher, bis aufs äußerste geschärften, Gewissenhaftigkeit hätten die Päpste, wenn sie kühn genug waren, an eine solche Vollmacht in der Hand eines Staubgeborenen zu glauben, von den ihnen anvertrauten höchsten Gütern Gebrauch machen, wie hätten sie dieselben vor jeder Entstellung und Erniedrigung wahren müssen! Und was sehen wir? Misbrauch über Misbrauch, Herabwürdigung über Herabwürdigung, länger als zwei Jahrhunderte in immer steigendem Maaße, bis am Ende die sittliche Entrüstung wie ein Gewitter über ihre Gottvergessenheit hereinbricht.

mit der Jurisdiction Betraute Ablaß ertheilen können, so ruht doch die Fülle der kirchlichen Gewalt im Papste, während die Bischöfe nur als Gehülfen und als stellvertretende Richter in den einzelnen Ländern von ihm angenommen sind; er hat daher auch allein die Fülle der Ablaßgewalt; er kann hierin, jedoch unter Voraussetzung zureichender Ursache, thun, was er will, die Bischöfe aber nur so viel, als sie vom Papste zu thun angewiesen sind, und nicht mehr [1]). Was den Gemüthszustand des Ertheilenden angeht, so wird die Wirkung des Ablasses nicht aufgehoben, wenn sich derselbe in einer Todsünde befindet [2]), denn der Ablaß geschieht vermöge der Jurisdiction und diese geht durch eine Todsünde nicht verloren, auch erläßt der Ablaßgeber die Strafe nicht aus Kraft seiner Verdienste, sondern aus Kraft der Verdienste, die im Schatze der Kirche sind, dabei aber kommt die Güte seiner Person nicht in Anschlag.

In Beziehung endlich auf die Ablaß Empfangenden gibt Thomas folgende Entscheidungen [3]). Bei ihnen allerdings wird die Wirkung des Ablasses verhindert durch das Vorhandenseyn einer Todsünde, denn, obwohl dieser Gnade mehr bedürftig, sind schwere Sünder ihrer doch weniger empfänglich [4]): der Todsünder ist wie ein abgestorbenes Glied zu betrachten; ein abgestorbenes Glied empfängt keinen Einfluß von den lebenden, also auch der Todsünder nicht den Einfluß von den Verdiensten der lebenden Glieder; und da die Strafe nur erlassen wird, wenn vorher die Schuld erlassen ist, so kann denen, die in Schuld der Todsünde leben, der Ablaß nichts nützen, sondern nur denen, die bereut und bekannt haben [5]). Die Frage, ob auch den Mönchen der Ablaß zu gute komme? bejaht Thomas [6]), weil auch sie durch fremdes Verdienst gefördert werden könnten, und weil es widersprechend wäre, wenn das Mönchsgelübde, das ein Gut ist, mit einer Benachtheiligung verknüpft seyn sollte. Ja selbst dem, der den Ablaß ertheilt, kann derselbe nützlich werden [7]), denn obwohl er nicht für sich allein Ablaß anordnen kann, so würde er doch, wenn einmal Ablaß verwilligt wird, gegen die Andern zurückstehen, wenn er nicht auch davon Gebrauch machen könnte. Dagegen versteht sich, daß, da aller Ablaß an gewisse Leistungen geknüpft ist, die Kraft des Ablasses aufhört, wo diese Bedingungen, als die bestimmende Ursache, nicht erfüllt werden [8]). Hieran aber knüpft sich eine wichtigere Frage, die Thomas anderwärts be-

1) Quaest. XXVI. art. 3.
2) Ebendas. Art. 4.
3) Quaest. XXVII.
4) Quaest. XXVII. art. 1.
5) contritis et confessis.
6) Quaest. XXVII. art. 2.
7) Ebendas. Art. 4.
8) Ebendas. Art. 3.

antwortet [1]). Wenn nämlich aller Ablaß um einer entsprechenden Ursache und Leistung willen gegeben wird: so entsteht der Zweifel, ob derselbe auch Verstorbenen nützen könne, da diese nichts mehr zum Besten der Kirche thun können? Dieses Bedenken löst Thomas so, daß er sagt: schlechthin und direct nützt der Ablaß allerdings den Verstorbenen nichts, wohl aber kann er ihnen abgeleiteter und mittelbarer Weise zu gute kommen, sobald er darnach eingerichtet ist. Der Ablaß nämlich nützt auf zwiefache Weise, auf ursprüngliche und auf abgeleitete: auf ursprüngliche dem, der ihn empfängt, weil er das leistet, wofür der Ablaß gegeben wird, auf abgeleitete dem, für welchen Einer das thut, was die Ursache des Ablasses ist; dazu ist dann aber auch eine bestimmte, hierauf berechnete, Form des Ablasses erforderlich. Es muß z. B. heißen: „Wenn Einer dieß oder jenes thut, so soll er und sein Vater oder irgend ein ihm nahe Stehender, der sich im Fegefeuer befindet, so und so viel Ablaß haben." Ein solcher Ablaß fruchtet nicht bloß dem Lebenden, sondern auch dem Verstorbenen; denn es ist kein Grund, warum die Kirche ihre gemeinsamen Verdienste, auf die der Ablaß sich stützt, auf die Lebenden übertragen könnte und nicht auf die Todten. Die Wirkung des Ablasses auf die Verstorbenen aber läßt Thomas, wie schon Alexander von Hales gethan, eintreten nicht in Folge einer richterlichen Lossprechung (per modum absolutionis et judicii), sondern in Folge einer Lösung und Fürbitte (per modum solutionis et suffragii); eine Meinung, welche auch später, obwohl nicht ohne Widerspruch — Gerson z. B. leugnete den Einfluß des Ablasses auf die Gestorbenen [2]), Andere dagegen dachten sich auch hier eine unmittelbare richterliche Entscheidung des Papstes — die herrschende in der Kirche blieb [3]).

So hatte sich die Lehre vom Ablaß in aller Vollständigkeit schon in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts ausgebildet, und das, was wir namentlich bei dem h. Thomas finden, blieb fortan kirchlicher Lehrtypus, der selbst durch die tridentinische Synode weder antiquirt, noch abgeändert wurde. Es ist hier nicht der Ort, eine Kritik dieser Lehre zu liefern, aber Einiges müssen wir doch andeuten, um die Opposition gegen dieselbe theils einzuleiten, theils verständlich zu machen. Nehmen wir die

1) Quaest. LXXII. art. 10.

2) *Gerson* Sermo II. pro defunctis. Desselben Abhandlung de Indulgentiis p. 514 sqq.

3) Sie wurde von Sixtus IV. im J. 1477 in einer Declaration förmlich legitimirt. Amort de origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum. P. II. p. 292. Gieseler II. 4. §. 147. S. 355. Note q.

Ablaßlehre auch in ihrer reinsten Gestalt, wie sie von den angesehensten Lehrern der Kirche dargestellt und durch päpstliche Bullen legitimirt ist, so bringt sie nicht nur einen Widerspruch in das katholische System selbst, indem die Genugthuung des Werkes, die ursprünglich ein integraler Theil des Bußsacramentes war, davon ganz abgelöst und allein unter den Gesichtspunct der kirchlichen Jurisdiction gebracht wird, sondern sie hat auch den, alle ihre einzelnen Bestandtheile durchdringenden, Grundfehler, daß sittliche und religiöse Verhältnisse, die durchaus nur als innere Größen genommen werden können, als äußere aufgefaßt werden, daß das Qualitative ganz und gar quantitativ behandelt und demzufolge ein Maaßstab äußerlicher Berechnung, eine religiöse Arithmetik in Anwendung gebracht wird [1]), die etwas in sich Widersprechendes hat. Schon um das Ueberfließende des Verdienstes Christi herauszubringen, wurde geltend gemacht, daß der Erlöser, während doch ein einziger Tropfen seines Blutes zur allgemeinen Sühne hingereicht haben würde, so viel Blut vergossen habe, als ob nicht das göttliche Liebesopfer von Seiten des Gottes- und Menschensohnes und sein Versöhnungstod überhaupt, sondern die einzelnen äußerlichen Martern desselben und deren Quantität es wäre, worin der Werth und die Bedeutung liegt. Ebenso wurde auch von Seiten der Heiligen nicht ihr eigenthümliches, höheres, sittlich-religiöses Seyn, sondern es wurden ihre einzelnen Werke, und zwar insbesondere das Mehr dieser Werke als das Werthvolle betrachtet, und dieß Alles als etwas von den Persönlichkeiten völlig Abgelöstes, als ein objectiver Schatz, als eine baare Summe im Besitze der Kirche behandelt. Nach derselben Kategorie wurde auch die Zurechnung des Verdienstes Christi und der Heiligen bestimmt als rein äußerliche Uebertragung eines Theiles jener Summe auf den, welchem es Noth thut; denn obwohl reuevolle Gesinnung vom Sünder gefordert wird, so geht doch nicht um ihrer willen und nach ihrem Maaße das Verdienst Christi und der Heiligen auf denselben über, sondern nur um deßwillen, was er der Kirche

1) Von dieser Seite tritt auch im Ablaß die gesetzliche Richtung der mittelalterlich-katholischen Kirche, ihr Rückfall vom evangelischen Standpuncte auf den alttestamentlichen hervor; denn diesem letzteren ist es eigen, zwischen der menschlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade, zwischen der Summe der einzelnen Gesetzeserfüllungen und der einzelnen Uebertretungen im Leben des Menschen ein arithmetisches Verhältniß zu setzen, während das neue Testament von einem solchen quantitativen Verhältnisse nichts weiß, sondern Alles auf die Einheit der Gesinnung und Willensrichtung gründet. S. die feinen Bemerkungen von Gurlitt, Stud. u. Krit. 1840. 4. S. 952.

suchte ihm Schranken zu setzen [1]), aber ohne dauernden Erfolg; und da später das Basler Concil, obwohl sonst eifrig reformatorisch, selbst Ablässe ertheilte [2]), so wurde dieses Institut nie stärker misbraucht, als im Laufe des 15ten Jahrhunderts.

Das Volk hatte wohl im Durchschnitt von Anfang an den Ablaß sehr sinnlich und roh verstanden als eigentliche Sündenvergebung für eine bestimmte Leistung oder Geldsumme, als Erkaufung ewiger Seligkeit für Geld; es hatte sich um die zwischen eingeschobene Bedingung der Buße und Beichte wenig bekümmert, und in der That konnte es auch ganz einfach so schließen: haben Reue und Buße einen wesentlichen Werth, wozu ist dann noch ein Kaufpreis erforderlich [3]); wirken sie dagegen so wenig, daß außer ihnen als das Entscheidende noch eine Geldsumme hinzukommen muß, so können sie überhaupt nur eine geringe Bedeutung haben. Aber das Volk wurde auch in dieser Rohheit noch hinlänglich bestätigt durch die Praxis der einzelnen Ablaßprediger, welche zur Förderung des Absatzes die Kraft des Ablasses für Lebende und Verstorbene in einer Weise anpriesen, wobei alle religiösen und sittlichen Anforderungen entweder schlechthin übergangen wurden, oder doch völlig in den Hintergrund traten.

Ein Misbrauch solcher Art konnte in der Kirche nicht herrschend werden, ohne daß frömmere und ernstere Männer versucht hätten, ihm zu steuern. Seit derselben Zeit, da das Institut seine Vollendung erreichte, seit dem 13ten Jahrhunderte, vernehmen wir zahlreiche und kräftige Stimmen von gelehrten Theologen, Predigern und Dichtern, die den Geldhandel mit Ablässen züchtigen oder die Sache auf ihre ursprüngliche reinere Bedeutung zurückzuführen, das Sittenverderbliche davon auszuscheiden suchen. Je stärker das Verderben, desto kräftiger und lauter wird auch die Opposition; im 15ten Jahrhunderte besonders breitet sie sich immer weiter aus und gewinnt größere Festigkeit; zu Anfange des 16ten gibt sie in Luthers Thesen die Losung zur Reformation. Aber vor Luthers kühnem Worte hatten Andere schon kühner und umfassender über die Sache gesprochen, und unter diesen steht Johann von Wesel oben an. Indem wir nun

---

1) Nachweisung bei Gieseler II. 4. §. 147. S. 351. Note a.

2) Ebendaselbst S. 351. Note b.

3) In diesem Sinne läßt auch Luther den „gemeinen Mann" in der 87sten These fragen: „Was erlässet oder theilet der Papst sein Ablaß denen mit, die schon durch vollkommene Reu einer vollkommenen Vergebung und Ablaß berechtiget sind?"

Weſel von dieſer Seite als Luthers Vorläufer characteriſiren wollen, geziemt es ſich zugleich, in Erinnerung zu bringen, wer unſerm Weſel wieder unmittelbar vorarbeitete, und hier treffen wir abermals auf den ſchon mehrfach genannten Jacob von Jüterbock.

Jacob von Jüterbock ſchrieb, wie manche Theologen der damaligen Zeit, auch einen beſondern Tractat über den Ablaß [1]). Die Veranlaſſung dazu ſcheint ihm das Jubeljahr 1450 gegeben zu haben [2]), denn die Schrift hat vorzugsweiſe den Zweck, die Kloſterbrüder zu beruhigen, welche nicht nach Ablaß ausziehen konnten; bekanntlich aber waren die Gnaden des Jubeljahres zunächſt, ehe ſie auch auswärts ausgeboten wurden, an eine Wallfahrt nach Rom geknüpft. „Es könnte ſcheinen," ſagt der Verfaſſer [3]), „als ob die Mönche zurückſtünden gegen die Leute der Welt in Betreff der Sünde- und Schuldvergebung durch die Indulgenzen, inſofern ihnen die Mittel benommen ſind, ſich dieſe zu erwerben, weil ſie ihr Kloſter nicht verlaſſen dürfen und in ihrer Armuth nichts zu geben haben, um Ablaß zu erlangen. In der That betrüben ſich darüber auch viele Mönche — und der Verfaſſer geſteht, daß er früher ſelbſt unter dieſe Zahl gehört — welche, ihrer Gebrechlichkeit ſich bewußt, auch durch Indulgenzen ſich reinigen möchten." Die in ſolchem Gemüthszuſtande ſich Befindenden verweiſt Jacob von Jüterbock [4]) auf die Stifter des Mönchthums und deren Abſichten. „Wir leſen nicht," bemerkt er, „daß der h. Benedict, da er mehrere Jahre in der Nähe von Rom in einer Höhle zubrachte, den Indulgenzen nachgegangen wäre. Ebenſo wenig der h. Hieronymus, welcher in einem Briefe an den Biſchof Paulinus den Ausſpruch thut: Nicht in Jeruſalem geweſen zu ſeyn, ſondern wohl gelebt zu haben in Jeruſalem, iſt etwas Löbliches. Dieſe Männer hätten gewiß nicht unterlaſſen, es unter ihre Regeln aufzunehmen, wenn ſie gewußt hätten, daß es den Mönchen heilſam ſey, dem Ablaß nachzuziehen." Bedenken wir hierbei, daß der heil. Thomas will, der Ablaß ſolle auch den Mönchen zu Gute kommen [5]), ſo liegt ſchon in dieſen Aeußerungen und beſonders in der Art, wie ſie ausgeſprochen ſind, eine Herabſetzung der Bedeutung des

1) Jacobi *Junterburgii* de Indulgentiis Tractatio. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 163—270.

2) Er berührt auch das Jubeljahr, deſſen Entſtehung und Fortbildung Kap. 43. S. 252. Nach *Tritheim* de script. eccles. cap. 814. p. 191., hat Jacob v. J. auch einen eigenen Tractat de anno jubilaeo geſchrieben.

3) Kap. 1 und 2. 4) Kap. 3.

5) Summ. Suppl. Quaest. XXVII. art. 2. S. oben S. 227.

die Menschen der neueren Zeit schwer zu bewegen sind zu einer würdigen Buße, den Ablaß vermehrt, um für das Heil der Seelen zu sorgen; in der alten Kirche dagegen waren sie bereitwilliger zur Buße, und darum wurde nicht so viel aus dem Ablaß gemacht."

Sehen wir hier einen Mann, der bei schon hoch gestiegenem Verderben das Mildeste, was gegen den Ablaß gesagt werden konnte, auf die schonendste Weise ausspricht und das Bessere nur leise andeutet, so tritt der viel weiter vorgeschrittene Johann von Wesel weit kräftiger auf und beginnt, die Axt an die Wurzel des Baumes zu legen. Die Veranlassung zum Kampfe gegen den Ablaß erhielt Wesel durch die Feier des Jubeljahres. Beim Ketzerprocesse in Mainz wurde ihm auch die Frage vorgelegt, wann er den Tractat über den Ablaß geschrieben? Er antwortete: „Zu der Zeit, da Ablaß ertheilt wurde und das Jahr zuvor[1])." Der Ausdruck: „da Ablaß ertheilt wurde," kann sich nur auf das Jubeljahr beziehen. In die männliche Lebensperiode Wesels fielen aber zwei Jubiläen, das ums J. 1450 unter Clemens VI. und das ums J. 1475 unter Sixtus IV. gefeierte; um 1450 war Wesel noch in Erfurt, um 1475 war er schon Prediger in Worms; da sich nun Wesel im Eingange seiner Schrift „berufenen Professor der heil. Schrift" nennt, so haben wir ohne Zweifel an das Jubeljahr von 1450 zu denken, welches auch noch auf das J. 1451 ausgedehnt wurde. Dieses Jubiläum konnte aber Wesel um so mehr berühren und aufregen, als im J. 1451 der Cardinal Cusanus als Ablaßprediger auch in Erfurt erschien und Wesel Gelegenheit gab, die Wirkungen des Ablasses zu beobachten. Die einzige Schwierigkeit ist, daß Wesel erst um 1456 Doctor der Theologie geworden seyn soll; allein entweder ist diese Angabe nicht ganz zuverlässig, oder er war, wie es auch damals häufig vorkam, früher Professor, als Doctor der Theologie. Die Abfassung der Schrift gegen den Ablaß etwa vor oder nach dem J. 1450 haben wir jedenfalls als einen chronologisch festen Haltpunkt zu betrachten. Da nun die Feier des Jubeljahres Wesels Polemik besonders hervorrief, und das Institut der Jubiläen überhaupt tief in das Ablaßwesen eingriff, so werden wir auch über diesen Punct hier ein Wort zu sagen haben

---

1) Tempore eo, quando fuerunt Indulgentiae, scripsi Tractatum de Indulgentiis et anno praecedenti. Diese Angabe ist aus der handschriftlichen Erzählung vom Ketzerprocesse entnommen, worüber später.

Das chriſtliche, eigentlich römiſche, Jubeljahr knüpft ſich, obwohl durch einen ungeheuern Zwiſchenraum der Zeit getrennt und in völlig veränderter Bedeutung, an das jüdiſche Jubeljahr an. Dieſes Jubeljahr der Juden, ſchon im Leviticus angeordnet, aber vielleicht nie oder doch erſt nach dem Exil recht ins Leben eingeführt, war, wie die theokratiſchen Einrichtungen überhaupt, ein von religiöſem Grunde aus gebildetes, in ſeinen Wirkungen aber auch bürgerlich ſehr bedeutſames, Inſtitut, welches unter dem jüdiſchen Volke Erhaltung einer gewiſſen Gleichmäßigkeit des Beſitzes überhaupt und insbeſondere des Ackerbeſitzes, wo nicht urſprünglich bezweckte, ſo doch wenigſtens in ſeiner Anwendung bewirken mußte; es wird in der alexandriniſchen Ueberſetzung auch das Jahr der Erlaſſung oder ſchlechthin Erlaſſung [1]) genannt, und an dieſe Bezeichnung, die jedoch bei dem jüdiſchen Jubeljahre ganz äußerlich vom Erlaſſen der Geldſchulden und vom Zurückfallen der veräußerten Grundſtücke an den urſprünglichen Beſitzer gemeint war, ſchloß ſich die Bedeutung des chriſtlichen Jubeljahres als der Zeit einer allgemeinen Schulderlaſſung und Wiederherſtellung in moraliſcher Beziehung an [2]). Die Einſetzung des römiſchen Jubeljahres erfolgte erſt beim Beginn des 14ten Jahrhunderts chriſtlicher Zeitrechnung unter dem ſtolzen und am Schluſſe ſeines Lebens ſo gewaltſam niedergeſtürzten Bonifacius VIII. Nach dem Berichte eines, dem Papſte ſelbſt nahe ſtehenden, Zeitgenoſſen [3]) ging die Anregung dazu nicht vom Papſte, ſondern vom römiſchen Volke aus. Schon im Jahre 1299, erzählt er, verbreitete ſich in Rom das Gerücht, das nahe bevorſtehende erſte Jahr des neuen Jahrhunderts werde eine ſolche Kraft haben, daß die Römer, welche die Kirche des Apoſtelfürſten Petrus beſuchten, einer vollkommenen Sündenvergebung theilhaftig werden ſollten. Der Papſt, zu dem das Gerücht auch drang, ließ, um den Grund zu erforſchen, alte Bücher nachſchlagen, aber es fand ſich nichts; „ſey es, daß die Sache aus Nachläſſigkeit nicht aufgezeichnet worden, ſey es, daß die betreffenden Schriften verloren gegangen, ſey es, daß mehr

1) ἔτος τῆς ἀφέσεως oder ἄφεσις.

2) Jacob von Jüterbock de Indulg. cap. 43. p. 252 ſagt, nachdem er den altteſtamentlichen Urſprung erwähnt: Ex isto fundamento colligimus, quod annus jubilaeus est *annus dimissionis*. Et ad hujus similitudinem nos vocamus *tempus gratiae* annum jubilaeum, quia illo anno datur a Romano Pontifice remissio plena per indulgentias per eum factas certis locis.

3) des päpſtlichen Nepoten Jacobus Cajetanus (Gregorii ad velum aureum diaconi Cardinalis) in dem Tractate: de centesimo seu jubilaeo anno liber. Biblioth. Patr. Max. Tom. XXV. p. 267 u. 936. *Raynald.* Annal. Eccles. ad ann. 1300. T. XIV. p. 538. Schröckh K. G. Th. 28. S. 164 ff. Gieſeler II. 2. §. 82. S. 499 ff.

Meinung, als Wahrheit im Spiele war." Indeß am ersten Januar des neuen Jahrhunderts, besonders gegen Abend und bis Mitternacht, drängte sich das Volk schaarenweise in die St. Peterskirche und zu deren Altar, als ob gerade an diesem Tage die höchste Gnade zu gewinnen wäre. Bald strömten auch andere Pilger herbei, besonders an dem Tage, da das Schweißtuch der heiligen Veronica vorgezeigt wurde. Endlich stellte sich auch ein lebender Zeuge dar; ein Greis von 107 Jahren sagte in Gegenwart des Papstes und anderer dazu berufener Männer aus, er erinnere sich wohl, wie sein Vater, ein Bauersmann, vor hundert Jahren des Ablasses wegen nach Rom gezogen und ihn damals ermahnt habe, er möge es nach hundert Jahren ja nicht versäumen, dieselbe Wohlthat in Rom zu suchen, die Versicherung hinzufügend, an jedem Tage dieses Jahres könne in Rom ein Ablaß von hundert Jahren gewonnen werden. Die Sache blieb zwar, obwohl in andern Gegenden ähnliche Zeugen aufstanden, ein schwankendes Gerücht, indeß fand doch der Papst, in Uebereinstimmung mit den Cardinälen, zweckmäßig, die neue Andacht zu bestätigen. In einer vom 22sten Februar 1300 datirten Bulle [1]) gibt der Papst, indem er sich auf die zuverlässige Angabe der Alten [2]) stützt, vermöge der Barmherzigkeit Gottes, im Vertrauen auf die Verdienste der Apostel Petrus und Paulus, und aus der Fülle seiner päpstlichen Gewalt die Verheißung, daß Jeder, der im Laufe des Jahres 1300 oder jedes kommenden hundertsten Jahres die Kirchen der Apostel Petrus und Paulus in Rom ehrerbietig besuche, Buße thue und beichte, nicht bloß eine vollkommene, sondern noch mehr, die vollkommenste Vergebung aller seiner Sünden erhalten solle [3]), wogegen gefordert wird, von jedem Römer, daß er mindestens dreißig Tage lang entweder nach einander, oder mit Unterbrechung, aber wenigstens einmal des Tags, und von jedem Auswärtigen, daß er in derselben Weise wenigstens fünfzehn Tage lang die benannten Kirchen besuche.

Der Gedanke liegt sehr nahe, daß die Volksbewegung, von welcher die Veranlassung zum Jubeljahr ausgegangen seyn soll, vom Papst oder doch vom Klerus angeregt war; aber wenn dieß auch nicht der Fall gewesen wäre, jedenfalls ergriffen der Papst

1) Sie steht in den Extravagantes communes Lib. V. Tit. 9. c. 1. und in *Bohemeri* Corp. Jur. can. P. II. p. 1193. Hauptstelle bei Gieseler II. 2. §. 82. S. 499.

2) Antiquorum habet fida relatio etc.

3) ... non solum plenam, sed largiorem, immo *plenissimam omnium suorum* concedimus *veniam peccatorum*.

und seine Cardinäle die Volksmeinung mit lebhaftem Vergnügen und nahmen es, weil das Institut, das sich daran anknüpfen ließ, der Hierarchie allzu vortheilhaft war, mit der Prüfung der Zeugnisse für dessen alterthümlichen Grund nichts weniger als genau. Das Jubeljahr ließ die Fülle der päpstlichen Gewalt in einem erhöhten Glanze erscheinen, es gab der Ablaßpraxis eine neue Unterlage und einen frischen Schwung, es brachte der Residenzstadt der Päpste unberechenbaren Nutzen [1]). Schon im Laufe des ersten Jubeljahres sollen nicht weniger als zweimalhunderttausend Pilger in Rom gewesen seyn. Eben diese Vortheile aber machten es höchst wünschenswerth, daß das Jubeljahr öfter wiederkehre; hundert Jahre sind eine lange Zeit und wie mancher Papst, wie mancher Römer konnte sterben, ohne die schöne Zeit erlebt zu haben! Freilich die Päpste nahmen es anders; sie sagten: wie manche sündige Seele kann in diesem langen Zwischenraume dahingehen, ohne der Gnaden des Jubeljahres theilhaftig geworden zu seyn [2])! Wie dem aber auch sey, kurz Clemens VI., veranlaßt durch eine Gesandtschaft der Römer, gestützt auf die Sitte des jüdischen Jubeljahres, welches in das je fünfzigste Jahr fiel, und auf die mystische Bedeutung der Zahl fünfzig im alten und neuen Testamente, beschränkte den Zwischenraum zwischen den Jubiläen auf 50 Jahre und ließ es ums J. 1350 feiern. Bei diesem Jubiläum ward die Zahl der Pilger auf eine Million zweimalhunderttausend geschätzt. Indeß auch hiemit nicht zufrieden, bestimmte Urban VI. (1389) jedes drei und dreißigste Jahr zum Jubeljahre, und endlich Paul II. (1470) jedes fünf und zwanzigste. Noch ehe dieß geschah, war eines der glänzendsten Jubiläen in der Zeit, in welche wir uns hier unmittelbar versetzen, ums J. 1450, unter Nicolaus V. gehalten worden [3]). Eigentlich wäre dasselbe nach der schon bestehenden Anordnung Urbans VI. erst ins J. 1456 gefallen, allein Nicolaus hielt sich lieber an die ältere Bestimmung Clemens VI. und schrieb es auf 1450 aus. Der Zudrang von Wallfahrern aus allen Ländern Europas war wieder außerordentlich groß; bei den von dem Papste veranstalteten Jubelspielen (ludi seculares) sollen durch Einsturz einer Tiberbrücke Hunderte von Menschen das Leben verloren haben. Ungeachtet der starken Wall-

1) Bitter genug äußert sich in dieser Beziehung Luther Thes. 67: „Das Ablaß, das die Prediger für die größeste Gnad ausrufen, ist freilich für große Gnad zu halten, denn es großen Gewinst und Genieß träget."

2) Clemens VI. sagt in der Bulle, die das Jubeljahr auf das 50ste Jahr setzt: Volentes quam plurimos hujusmodi indulgentiae fore participes, cum pauci multorum respectu propter vitae hominum brevitatem valeant ad annum centesimum pervenire. . . .

3) Vergl. Schröckh K. Gesch. Th. 33. S. 468 ff.

fahrt nach Rom wurde indeß der Ablaß im folgenden Jahre auch noch in mehreren Ländern der Chriſtenheit, namentlich, wie wir geſehen, in Deutſchland, beſonders ausgeboten.

Dieß nun regte auch unſern Johann von Weſel mächtig auf; er verfaßte um die Zeit des Jubeljahrs ſeine Disputation, nicht über, ſondern gegen die Indulgenzen[1]), worin er auf die letzten Gründe des Inſtitutes zurück geht und dieſe theils in Frage ſtellt, theils förmlich beſtreitet. Da dieſe Schrift nicht allein für Weſel ſehr characteriſtiſch, ſondern eines der bedeutenderen Denkmale des 15ten Jahrhunderts iſt, ſo müſſen wir einen vollſtändigeren Begriff von derſelben geben. Sehr merkwürdig iſt ſchon der Eingang. Weſel ſagt[2]): „Wir leſen die Reden Jeſu Chriſti, des Sohnes Gottes, in den vier Evangelien beſchrieben; in dieſen ſind die Geheimniſſe des Heiles und vielleicht alles zur Seligkeit Nothwendige enthalten; aber vom Ablaß finden wir darin nichts. Sodan predigten die Apoſtel und ſchrieben Briefe: aber auch in dieſen Schriften geſchieht des Ablaſſes nirgends Erwähnung. Endlich haben bald nachher die berühmten Lehrer Gregorius von Nazianz, Baſilius von Cäſarea, Athanaſius, Chryſoſtomus, Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus viele Werke abgefaßt, die von der Kirche gleichſam approbirt ſind, und auch in dieſen ſteht nichts vom Ablaß. Erſt ſeitdem die Orden des heiligen Dominicus und Franciscus entſtanden, haben ausgezeichnete und gelehrte Männer über den Ablaß geſchrieben, jedoch nicht übereinſtimmend, ſondern in ſehr verſchiedenem und entgegengeſetztem Sinne. Ueber ihre Meinungen wird nun auch in den Schulen disputirt zu der Zeit, da ich, Johann von Weſel, lebe[3]); ja ich ſelbſt habe über den Werth des Ablaſſes in den Schulen geſtritten und deſſen Geltung und göttliche Autorität vertheidigt, weil ich als Schüler zu leicht meinen Lehrern glaubte."

Weſel hatte alſo früher ſelbſt für die Ablaßlehre geſtritten, nun aber als Doctor der Theologie ernſtlicher befragt, was er vom Ablaß denke? will er mit Vorſicht einen Inbegriff ſeiner Ueberzeugungen zuſammenſtellen; doch legt er vorher eine Verwahrung ein, die uns ebenſo, wie die Mahnung an die durch ſeine theologiſche Doctorwürde verſtärkte Verpflichtung, lebhaft an Luther erinnert. „Im Begriff", ſpricht er[4]), „die Frage zu be-

1) *Joannis de Vesalia* adversus Indulgentias Disputatio; in *Walchii* Monim. med. aevi. Vol. II. fasc. I. p. 111—156.

2) Kap. 1.

3) ... temporibus his, quibus ego *Joannes de Vesalia* in humanis degi.

4) Kap. 3.

antworten: ob der Papſt jemanden von aller Strafe frei ſprechen und Ablaß geben könne? proteſtire ich, Johann von Weſel, berufener Profeſſor der heiligen Schrift[1]), obwohl der geringſte, vor allen Dingen, irgend etwas ſagen oder ſchreiben zu wollen, was der Wahrheit des Glaubens, wie er in der Schrift enthalten iſt, irgendwie widerſpricht. Iſt aber meine Meinung oder Behauptung jemanden entgegen, auch unter den heiligen Lehrern, ſo will ich damit deſſen Ehre und Heiligkeit nicht angetaſtet haben, denn ich ſpreche mit dem heiligen Auguſtin: die Anderen leſe ich ſo, daß ich, wie ausgezeichnet an Heiligkeit und Gelehrſamkeit ſie ſeyen, etwas nicht darum für wahr halte, weil ſie es ſo gemeint haben, ſondern weil ſie durch canoniſche [der Schrift entnommene] oder wahrſcheinliche Gründe die Ueberzeugung gewähren, daß ſie nicht von der Schrift abweichen."

So, gleich Luther, auf die Schrift und auf helle, offenbare Gründe ſich ſtützend, alle Autorität der Kirchenlehrer aber, als an ſich unzulänglich, hiernach prüfend, ſtellt Weſel unter Anführung zahlreicher Schriftſtellen folgende ſieben Propoſitionen auf[2]):

1. Ueber Jeden, der ſich gegen das Geſetz Gottes verfehlt, verhängt Gott, der Geſetzgeber, vermöge ſeiner Gerechtigkeit eine Strafe, die er nicht erläßt, obwohl er nach ſeiner Barmherzigkeit die Schuld vergibt; denn Gott iſt, wie ſchon Auguſtin ſagt, auf ſolche Weiſe gnädig, daß dabei die Uebung der Gerechtigkeit nicht hintangeſetzt wird.

2. Die chriſtlichen Prieſter, denen die Schlüſſel des Himmels gegeben, ſind Diener Gottes in Erlaſſung der Schuld.

3. Die Strafe, die Gott über einen Sünder verhängt hat, kann ihm kein Menſch vergeben, denn dem göttlichen Willen kann nichts widerſtehen.

4. Daß irgend ein Prieſter, auch der Papſt, Ablaß ertheilen könne, wodurch der Menſch von allen durch Gott über ihn verhängten Strafen befreit würde, ſteht in der heil. Schrift nicht geſchrieben.

5. Von jeder Strafe aber, die ein Menſch oder das poſitive Recht für die Sünde beſtimmt, kann der Papſt abſolviren; denn er iſt der von der Kirche eingeſetzte Begründer des poſitiven

---

1) Ego *Joannes de Vesalia* sacrae scripturae professor vocatus, licet minimus, ante omnia protestor. . . . Aehnlich, wiewohl etwas ſtolzer, beginnt die Schrift Luthers, durch die er der Welt Kunde von der Verbrennung der päpſtlichen Bulle gab: „Ich, Martinus Luther genannt, Doctor der heiligen Schrift, Auguſtiner zu Wittenberg, füge männiglich zu wiſſen."

2) Kap. 4—10. S. 115—119.

Rechtes, in soweit dasselbe zur Erbauung, nicht zur Zerstörung der Kirche dient [1]).

6. Daß die von einem Menschen oder durch das positive Recht verhängten Strafen der göttlichen Strafbestimmung dergestalt entsprechen, daß, wenn jene aufgehoben sind, auch Gott genug gethan wäre, ist nicht gewiß, es sey denn jemanden von Gott geoffenbart; denn der göttliche Wille ist dem Menschen [in solchen einzelnen Verfügungen, meint natürlich Wesel] unbekannt, und in der Schrift findet sich hierüber nichts.

7. Die Meinung der Lehre vom Schatze der Kirche, gesammelt aus dem Verdienste Christi und den überverdienstlichen Werken der Heiligen und dem Papste zur Verwaltung anvertraut, ist zwar sehr fromm, jedoch werden hier auch einige bescheidene Einwürfe heilsam seyn [2]). Es wird namentlich eingewendet, jener Schatz sey nicht auf der Erde zurückgelassen, weil es in der Schrift heißt: „Ihre Werke folgen ihnen nach." Die Werke der Heiligen, so lange sie in diesem Leben wallen, sind ihrer Natur nach vorübergehend; wenn aber die Heiligen aufhören zu wirken, so haben diese Werke kein Daseyn für sich [3]), sondern in sofern ihnen durch Gottes Gnade ein Verdienst einwohnt, folgen sie den Seligen, nachdem sie zur Ruhe eingegangen von ihrer Arbeit. Die Werke der Heiligen sind also nicht auf Erden, sondern da, wo die sind, die sie gewirkt haben. Haben die Seligen im Leben für Andere ein Verdienst erworben, so geschah es nur nach dem Willen Gottes, der Jedem zutheilt, was ihm gutdünkt. Unser Verdienst stammt nicht aus unserm, sondern dem göttlichen Willen. Solche Verdienste zutheilen kann aber auch in letzter Instanz niemand als Gott. Sollte es der Mensch thun im Auftrage Gottes, so könnte es nur vermöge einer Uebereinkunft geschehen, die Gott mit ihm geschlossen hätte, wie die Lehrer in Betreff der Sacramente behaupten. Daß aber eine solche Uebereinkunft durch Jesum mit den Dienern der Kirche getroffen sey, ist in den evangelischen Schriften auch nicht ausgesprochen.

Diese Propositionen fassen schon den Kern der Gedanken Wesels vom Ablaß in sich, aber noch wichtiger ist die nun folgende Begründung derselben, weil er sich hierbei auf eine

---

1) Quia ipse est ab ecclesia constitutus juris positivi *institutor*, inquantum ad aedificationem ecclesiae facit, non ad destructionem.

2) Opinioni doctorum de thesauro ecclesiae . . . quamquam sit valde pia, salubres tamen sunt debiles objectiones. Das Wort debiles ist entweder corrupt, oder es ist in halb ironischem Sinne gemeint.

3) . . . nullum esse habent *secundum se*.

Zergliederung der wichtigſten Begriffe, namentlich der Begriffe von Sünde, Gnade und Vergebung einläßt, welche über die Formen des hergebrachten Lehrbegriffs weit hinausgeht und Beſtimmungen enthält, die mit der geſammten reformatoriſchen und antipelagianiſchen Denkweiſe Weſels aufs genaueſte zuſammenhängen.

Den Ablaß ſelbſt bezeichnet Weſel[1]) nach dem gangbaren Begriff als Erlaſſung der zeitlichen Strafe für eine Thatſünde[2]). Von Vergebung und Erlaſſung der Sünde (remissio et dimissio), ohne daß zwiſchen beiden Begriffen ein beſtimmter Unterſchied gemacht würde, iſt in den Schriften alten und neuen Teſtaments, fährt er fort[3]), häufig die Rede. Da nun mit Erlaſſung häufig auch eine Beziehung auf Schuld verbunden zu ſeyn pflegt, ſo frägt ſich, ob Sünde und Schuld daſſelbe iſt? Hierauf kann man antworten, daß jede Sünde auch Schuld, aber nicht jede Schuld Sünde und nicht jeder Schuldner ein Sünder ſey, denn auch von dem guten und gerechten Menſchen, ja ſelbſt von Gott wird geſagt, daß er etwas ſchuldig ſey, ohne daß dabei an Sünde zu denken wäre. Die Sünde[4]) nun iſt eine Uebertretung des göttlichen Geſetzes durch Begierde, Wort oder That, der Sünder alſo ein Uebertreter. Der Erfüller des göttlichen Geſetzes dagegen iſt ein Gerechter, vermöge einer Gerechtigkeit, die ihm von Gott verliehen wird; dieſe nenne ich die Gnade, welche den Menſchen gottgefällig und von Allem, was Gott fremd und zuwider iſt, frei macht. Der Begriff der Sünde hat einen materialen Beſtandtheil und einen formalen; das Materiale iſt Begierde, Wort oder That, und dieß iſt Jedem bekannt, der es vollbringt; das Formale iſt die Uebertretung des göttlichen Geſetzes oder ein Seyn im Widerſpruch mit dem göttlichen Geſetz, und dieß wird nicht immer erkannt, denn Manche wiſſen das Geſetz Gottes nicht, alſo auch nicht, daß ihr Begehren, Reden oder Handeln demſelben zuwider läuft, und auch die, welche es kennen, wiſſen doch nicht immer den Willen des Geſetzgebers, wie er dem Begehrenden, Redenden oder Handelnden etwas zurechnet. In ſofern nun die Beobachtung des Geſetzes aus der Gnade entſpringt, weiß der, welcher das Geſetz übertritt, nicht, daß er der Gnade entbehrt, weil der Mangel nicht erkannt wird, wenn nicht der ihm entgegengeſetzte Zuſtand auch bekannt iſt. Dieſes Formale in der Sünde, die

1) Kap. 11.
2) ... remissio poenae temporalis debitae pro peccato actuali.
3) Kap. 11—15. 4) Kap. 17.

Entbehrung der Gnade, ist also dem sündigenden Menschen verborgen; doch hat Jeder, der mit Bewußtseyn gegen das Gesetz Gottes handelt, die Vorstellung, daß er der Gnade entbehre.

Der wesentliche Schaden, der aus der Sünde erwächst, ist der Nichtbesitz des Guten, und hieraus erzeugt sich, wenn das Gute, dessen man ermangelt, erkannt wird, die Strafe [1]). Es ist also in der Sünde zweierlei, die Schuld und die Strafe; nicht als ob die Sünde aus diesen beiden bestünde, sondern die Sünde ist eine mit Strafe verknüpfte Schuld (culpa et debitum cum connotatione poenae), nicht absolut, sondern beziehungsweise, nämlich vermöge der Zurechnung (reatus), welche ist eine bestimmte Beziehung [des Uebels, das eine Person trifft] auf das Böse [welches dieselbe vollbracht]. Wenn nun eine Sündenvergebung ist, an welche auch im Symbolum geglaubt wird, so ist ferner zu erklären [2]), so weit dieß ohne Beeinträchtigung des Glaubens gewußt werden kann — denn der Glaube ist Erkenntniß desjenigen, was durch unser Denken nicht begriffen, aber doch ergriffen wird [3]) — es ist ferner zu erklären, was Sündenvergebung sey? Hier geht nun Wesel aufs entschiedenste über die gewöhnliche Bestimmung hinaus, indem er die Sündenvergebung nicht als etwas bloß Negatives, sondern wesentlich positiv als die Versetzung in den der Sünde entgegengesetzten Zustand auffaßt und dieselbe bezeichnet als Mittheilung und Eingießung der Gnade, welche den Menschen gottgefällig macht [4]). Weil nun Gott allein diese Gnade mittheilt und eingießt, so wird in der Schrift gefragt: Wer kann Sünden vergeben, als allein Gott [5])? Aber wenn Gott auch Gnade ertheilt und eingießt, ohne vorangehendes Verdienst, so thut er es doch nicht bei denen, die seiner Gnade ein Hinderniß entgegensetzen (obicem ponentibus), sondern nur bei denen, die, so viel an ihnen ist, sich vorbereiten zur Aufnahme derselben. Wie sie sich vorbereiten sollen [6]), hat Gott gelehrt zuerst durch das innerlich geoffenbarte Gesetz, dann durch das Gesetz Mosis, endlich durch das des Evangeliums: zu allen Zeiten nämlich ist von den erwachsenen Sündern Buße gefordert worden. Die Buße aber ist freiwilliger Schmerz über die begangenen

---

1) Kap. 15. 2) Kap. 17.
3) Fides enim est notitia eorum, quae per intellectum nostrum *com*prehendi non possunt, possunt autem aliqualiter *ad*prehendi.
4) Kap. 18.
5) Marc. 2, 7. Jes. 43, 25. Hos. 13, 4. 14.
6) Kap. 19 und 20.

Sünden, und dieß iſt allein der Gemüthszuſtand, welcher der Vergebung der Sünden entſpricht, die in der Mittheilung der Gnade beſteht.

Wenn nun im Geſetze des neuen Bundes die Sündenvergebung von Seiten Gottes daran geknüpft iſt, daß der Menſch ſeinem Nächſten vergibt, ſo erhebt ſich die Frage, in wiefern auch der Menſch Sünden vergeben kann? Hierbei unterſcheidet Weſel[1] in der ſündhaften That gegen den Nebenmenſchen die Beziehung auf dieſen und die Beziehung auf Gott. Gegen den Menſchen ſündigt der Menſch, in ſofern er ihn verletzt am Leibe, an Gütern oder an einer mit ihm verbundenen Perſon; gegen Gott, in ſofern er deſſen Geſetz übertritt. Faſſet nun der Verletzte keinen Groll oder läßt er denſelben wieder fallen und verzichtet auf Rache und Strafe, ſo vergibt er dem Beleidiger ſeine Sünde. Dieß kann er aber nur, ſo viel an ihm liegt. Noch iſt erforderlich, daß auch Gott dem Beleidiger vergebe, denn auch gegen Gott hat derſelbe geſündigt. Und da Gott erhaben iſt über jeden Menſchen, ſo kann er dem Verletzenden ſeine Sünde vergeben, auch wenn es der Verletzte nicht thut. Blicken wir nun von hier aus auf die den Prieſtern anvertraute Vollmacht der Sündenvergebung, ſo iſt klar[2], daß kein Prieſter Sündenvergebung ertheilen kann auf eine urſprüngliche und bewirkende Weiſe (principaliter et effective), ſondern nur durch den göttlichen Beiſtand, der in der Mittheilung der Gnade liegt. Daher iſt die prieſterliche Vergebung ein ſacramentlicher Dienſt (quoddam ministerium sacramentale), der dem bußfertigen Sünder erwieſen wird. Und dieß iſt nichts Anderes, als die Ertheilung des Sacramentes der Buße, deſſen Wirkung iſt Vergebung der Sünde, welche wieder beruht auf der von Gott ausgehenden Mittheilung der Gnade vermöge einer, mit dem Prieſter getroffenen, Uebereinkunft.

Auf die Beſtimmung, daß im Sacramente der Buße keine Kraft ſey, die etwas bewirken könnte, vor Ertheilung der Gnade, legt Weſel ein entſcheidendes Gewicht[3]. Er iſt ſich bewußt, hierin von vielen Magiſtern und Doctoren abzuweichen, aber er kann nicht anders, weil ihn, wie er ſagt, die Ehre Gottes dazu zwingt, welche zu fordern ſcheint, daß Gott allein aus reiner Güte die Gnade wirke und mittheile. Wollten ſeine Gegner etwa die Definition des Lombarden von Sacrament: es ſey die ſichtbare Geſtalt der unſichtbaren Gnade dergeſtalt, daß

1) Kap. 21 und 22. 2) Kap. 23.
3) Kap. 24 und 25.

es nicht nur ein Bild derselben, sondern auch deren Ursache in sich fasse, wider ihn gebrauchen, so stützt sich Wesel dagegen auf die einfache augustinische Definition, daß es die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade sey; auch scheint es ihm nicht begreiflich, daß verschiedenen Dingen, welche der Natur, der Beschaffenheit (quidditate) und dem Subjecte nach differiren [also einer so zusammengesetzten Handlung, wie es das Sacrament der Buße ist] eine und dieselbe ungetheilte Kraft, ein in sich Einiges, welches die sacramentliche Wirkung genannt werden könnte, einwohnen sollte. So bleibt ihm also als das Wahre dieß übrig [1]), daß, wenn der Priester mit rechter Intention und mit den gebührenden Worten das Sacrament der Buße für den bußfertig Gestimmten verwaltet, alsdann Gott selbst die Vergebung der Sünden bewirkt, hervorbringt und vollzieht. Bei dieser seiner Handlung wollte und will Gott seine Diener, die Priester, zu Theilnehmern machen, so daß von ihnen, indem sie das Sacrament verwalten, gesagt wird, daß sie die Sünden vergeben; mehr aber und Weiteres vermögen die Priester hierbei nicht, als Gott selbst, der ursprünglich Vergebende (principalis remissor) thut und verleiht. Wenn nun Gott in der Seele des Bußfertigen Gnade wirkt, was stets geschieht, so ist die Wirkung des Sacramentes der Buße die Gnade. Wenn aber Gott, was noch zu untersuchen ist, auch die Strafe erläßt, so ist die Wirkung auch Erlassung der Strafe.

Es frägt sich also nun, ob Gott, wenn er die Gnade mittheilt, auch die Strafe erläßt? Hier führt Wesel [2]) die entgegengesetzten Meinungen der Lehrer an und erklärt sich dann seinerseits für die Ansicht, daß der Mensch durch diejenige Sünde, welche die Lehrer Todsünde nennen, der ewigen Strafe verfalle, aber durch die mitgetheilte Gnade wieder zum ewigen Leben hergestellt werde, so daß, wer die Gnade habe, befreit sey von der Schuld der ewigen Strafe. Anders dagegen verhalte es sich mit der zeitlichen Strafe. Hierüber, sagt er [3]), findet sich nichts Bestimmtes in den heiligen Schriften; man kann es aber daraus abnehmen, daß Viele, denen die Gnade gegeben war, doch nach Erlangung derselben noch vieles erduldet haben: Jesus selbst, der doch als Mensch Gnade erlangt hatte, Petrus, Paulus, die Apostel und ersten Jünger haben noch vieles zu ertragen gehabt. Freilich ist nicht gewiß, ob die Jünger Jesu, welche Sünden begangen hatten und hierauf die Gnade empfingen, zeitliche Strafen

1) Kap. 26. 2) Kap. 27—33.
3) Kap. 29.

erduldeten wegen der begangenen Sünden, denn Gott konnte ihnen auch zeitliche Leiden auferlegen um höherer Gnade und größerer Herrlichkeit willen. Auch könnte man ſagen [1]): da die Werke Gottes überhaupt vollkommen ſind, ſo muß es auch ſeine Gnade ſeyn, es iſt aber nur diejenige Gnade vollkommen, durch welche ewige und zeitliche Strafe getilgt wird. Allein, daß das Werk der göttlichen Gnade vollkommen ſey, iſt nicht ſchlechthin zu verſtehen, ſondern nach ſeiner Art, nämlich ſo, daß die Gnade den Menſchen in den Zuſtand wiederherſtellt, in dem er das ewige Leben verdienen kann [2]); mit dieſem Zuſtande aber kann wohl zuſammen beſtehen die Schuld zeitlicher Strafe vermöge der göttlichen Gerechtigkeit, denn die Gnade Gottes iſt in der Weiſe vollkommen, daß ſie die Gerechtigkeit nicht ausſchließt. Weſel bleibt alſo bei dem Satze, daß Gott nach ſeiner Gerechtigkeit über jeden Sünder Strafe verhängt und dieſelbe nicht erläßt, auch wenn er die Gnade mittheilt, und dieß führt ihn auf die Hauptbetrachtung über den

Ablaß. Die erſte Frage, die ſich ihm hier entgegendrängt, iſt die, ob es überhaupt Ablaß gibt? Er beantwortet dieſelbe in folgender Weiſe [3]). Wenn eine Sache vorhanden iſt, die der oben gegebenen Definition von Ablaß entſprechen ſoll, ſo muß dieſelbe jedenfalls eine geiſtliche ſeyn und nur erkennbar durch den Glauben. Der Glaube aber ſtützt ſich auf die Offenbarung. Ob nun jemand da ſey, dem die Sache, die wir Ablaß nennen, geoffenbart worden, weiß ich nicht. Die Schriften jedoch, die dem Glauben zufolge vom heiligen Geiſt eingegeben ſind, thun des Ablaſſes nicht Erwähnung. Dennoch ſuchen die Lehrer, die über den Ablaß ſchreiben, die Wahrheit deſſelben auch aus der Schrift zu beweiſen. Es iſt daher die weitere Aufgabe, dieß genauer zu unterſuchen.

Einige ſagen [4]), daß der Ablaß ertheilt werde in Kraft des Amtes der Schlüſſel, ſo daß, wer die Schlüſſel hat, auch die Macht habe, Ablaß zu ertheilen. Die Schlüſſel des Himmelreiches aber ſind ſowohl dem Petrus, als den übrigen Apoſteln gegeben, und was dieſelben in ſich faſſen, deutet der Herr an in den Worten: Was ihr bindet auf Erden, das ſoll auch im Himmel gebunden, und was ihr löſet auf Erden, das ſoll auch im Himmel gelöſt ſeyn. Die Schlüſſel ſind alſo die Gewalt, Sünden zu erlaſſen oder zu behalten vermöge der Ertheilung oder Verweigerung des Sacramentes der Buße. In den Schlüſſeln iſt indeß keine Kraft, etwas Anderes zu thun, als was Gott, der

1) Kap. 30. 2) Kap. 32.
3) Kap. 34. 4) Kap. 35.

oberste Urheber (principalis), thut. Da nun aber Gott, indem er die Gnade ertheilt, welche besteht in Vergebung der Sünden, die zeitlichen Strafen nicht aufhebt, sondern sie vielmehr ankündigt, so kommt auch keinem Menschen vermöge des Schlüsselamtes zu, Ablaß zu ertheilen. Dieser Beweis scheint mir von demonstrativer Kraft in der Theologie zu seyn.

Andere dagegen sagen [1]) — und dieß war die herrschende Meinung, die wir auch von dem heiligen Thomas seiner Entwickelung zum Grunde gelegt finden [2]) — in den bezeichneten Worten habe Jesus der Kirche die Schlüssel der Jurisdiction anvertraut und der Ablaß gründe sich auf diese Schlüssel der Jurisdiction. Das sagen sie wohl, entgegnete Wesel, aber sie beweisen es nicht; denn beide Testamente, das alte und das neue, sprechen nirgends vom Schlüssel der Jurisdiction, und doch hat, wie schon Augustin zum 67sten Psalm sagt, ein Wort nur dann Wahrheit, wenn dabei die Autorität der beiden Testamente nicht hintangesetzt wird. Die Jurisdiction, wie sie sich jetzt in der Kirche findet, ist, was auch der heilige Hieronymus anerkennt, von Menschen eingesetzt, und es ist eine kindische Meinung, die Indulgenzen aus dem Schlüssel der Jurisdiction abzuleiten.

Es wird jedoch auch noch eine weitere Grundlage für den Ablaß gesucht in dem Satze, daß die für die Sünden verschuldeten Strafen compensirt würden durch die Strafen, welche Jesus und Alle, die unschuldig gelitten, erduldet, und durch die überverdienstlichen Werke Christi und der Heiligen, die gelebt haben und noch leben. Die, welche so denken, sagt Wesel [3]), bilden sich ein, es gebe einen Schatz, gesammelt aus den Verdiensten Christi, der Heiligen und der Kirche, aus welchem Schatze das Erforderliche vertheilt werde an die, die in der Liebe stehen, aber der Erlassung der verwirkten Strafen noch ermangeln, in sofern sie das thun, was der Ertheilende befiehlt. Auch behaupten sie, hiermit zusammenhängend, der römische Bischof sey der Verwalter dieses Schatzes und in seiner Vertheilung bestehe die Vergünstigung des Ablasses. O, wie gottselig wäre es doch, ruft Wesel aus, wenn auf solche Weise die Strafen für die Sünden zu erlassen stünden! Es sind jedoch gegen diese Meinung manche Einwürfe theils schon aus dem Bisherigen abzuleiten, theils noch weiter hervorzuheben [4]).

---

1) Kap. 42.
2) Supplem. Quaest. XXV. art. 2. S. oben S. 226.
3) Kap. 43.
4) Kap. 44.

Erſtlich: Wenn die Strafen für die Sünden compenſirt würden durch die Strafen Chriſti und der Heiligen, von wem, frägt ſich, würden ſie compenſirt? Sagt man: von Gott, ſo iſt es nicht denkbar, daß er durch Compenſation bewirken ſollte, was er unmittelbar geben kann, denn es würde ja zureichen, daß Gott, um des Strafleidens Chriſti willen, gar keine Strafe verhängte. Sagt man: von einem Menſchen d. h. vom Papſte, ſo iſt zu erwiedern, daß der Menſch die Größe der Strafe, die der Sünder nach dem Urtheile Gottes verdient hat, nicht kennt und daher auch keine Ausgleichung treffen kann. Sagt man: Gott kennt die Strafe, die dem Sünder gebührt, und indem er dem Sünder aus dem Schatze der Kirche ſo viel zutheilt, als der verhängten Strafe entſpricht, nimmt er dieß [als Genugthuung] an, ſo frägt ſich: wer gibt uns Gewißheit, daß Gott es annimmt? Dieß könnte nur durch göttliche Offenbarung geſchehen, und wem iſt eine ſolche Wahrheit geoffenbart? Sagt man endlich [1]): dieſe Wahrheit ſey gewiß durch das Wort des Herrn: „Wo zween unter euch eins werden auf Erden, warum es iſt, daß ſie bitten wollen, das ſoll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel“ [2]); es ſeyen aber nicht bloß zwei, ſondern Viele in der Bitte eins geworden, daß Gott die Strafen ſeines Sohnes und ſeiner Heiligen gelten laſſen möge für die Strafen Anderer, welche ſündigen, und da dieß nun vom himmliſchen Vater genehmigt ſey, ſo hätten die Vielen die Vertheilung dem Papſt anvertraut, weßhalb ihm die Ausgleichung zukomme: ſo iſt darauf zu antworten [3]), daß jene Worte des Herrn von ihm ſelbſt ausdrücklich beſchränkt ſind durch den gleich folgenden Ausſpruch: „Wo zween oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ [4]); im Namen Jeſu ſind aber nicht Alle verſammelt, welche ſagen: Herr, Herr! oder: Jeſu, du biſt unſer Gott! — denn ſo ſind Viele verſammelt, welche nicht erlangen, was ſie bitten, ſondern es ſind nur die gemeint, die der göttliche Wille, der ihrer Bitte zuvorkommt, vereinigt. Daß dieß der Sinn ſey, wird niemand bezweifeln, welcher glaubt, daß Gott ein Geber ſeiner Gnaden ſey nach der Freiheit ſeines Willens [5]). Nun iſt aber nicht glaublich, daß Gott Einige zuvorkommend beſtimme, um etwas zu bitten, was ſeiner Gerechtigkeit nicht geziemt. Einen Uebertreter nicht zu ſtrafen und die Strafe des Unſchuldigen ſtatt der des Sünders annehmen, würde aber

1) Kap. 45.
2) Matth. 18, 19.
3) Kap. 46.
4) Matth. 18, 20.
5) 1 Cor. 12, 11. 18.

der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen; wogegen jede, auch die geringste, Strafe des Uebertreters selbst Gott angenehm und gefällig seyn kann auch für viele und große Sünden.

Zweitens[1]): Wenn die Strafen der Sündigenden durch die Strafen der Unschuldigen ausgeglichen würden, so würden der schuldigen Seele keine Strafen nach diesem Leben bleiben, und dann wäre es auch nicht nöthig, einen Reinigungsort nach diesem Leben anzunehmen: nun gibt es aber einen solchen Reinigungsort, also müssen ihm auch gewisse Strafen aufbehalten bleiben. Daß aber ein Fegefeuer nach diesem Leben zu erwarten sey[2]), zeigt fürs erste das Wort des Herrn[3]): „Sey willfertig deinem Widersacher ... damit er dich nicht überantworte dem Richter und der Richter überantworte dich dem Diener, und werdest in den Kerker geworfen"; dieser Kerker ist nicht im gegenwärtigen Leben zu suchen, sondern im zukünftigen, und da ist es nicht die Hölle [weil in Aussicht gestellt ist, daß man aus dem Kerker herauskomme], also ist es das Purgatorium; sodann der Ausspruch Christi[4]): „Wer aber etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben, weder in dieser, noch in jener Welt", denn hiernach ist eine Vergebung möglich im zukünftigen Leben; dieß ist aber nicht der Fall in der Hölle, also im Fegefeuer; endlich deutet darauf hin die Aeußerung des Apostels[5]): „das Feuer werde bewähren, welcherlei eines Jeglichen Werkes sey, und zwar so, daß er deß Schaden leiden, selbst aber selig werden solle", denn auch dieß kann sich nicht auf das Feuer der Hölle beziehen, von welchem der Herr sagt, daß es zum ewigen Verderben gereiche[6]).

Zuletzt berührt dann Wesel[7]) auch noch die Meinung, daß der Ablaß sey Erlassung der Strafen, die von dem Gesetz oder von einem Menschen für die Sünden bestimmt sind. Hierbei, sagt er, muß man sich erinnern, daß die heiligen Väter, die nicht wußten, welche oder wie große Strafen Gott für die Sünden verhängt habe, nach ihrer Ueberzeugung festsetzten, daß den Büßenden gewisse Strafen durch ihre Beichtväter aufzuerlegen seyen. Hiervon sind einige in den Kirchengesetzen aufgezeichnet, und von diesen sagt man, daß sie vom Gesetz auferlegt würden; andere sind dem Gutdünken der Beichtväter überlassen, und von diesen sagt man, sie werden von Menschen auferlegt. Zugleich stellten sich die Väter vor, daß durch Vollziehung der Büßungen, Strafen

1) Kap. 47.
2) Kap. 48.
3) Matth. 5, 25.
4) Matth. 12, 32.
5) 1 Cor. 3, 13. 15.
6) Matth. 25, 41.
7) Kap. 49.

oder Werke Gott genug gethan werde, ſo daß er ſeine Strafen im Ganzen oder theilweiſe aufhebe. Weil jedoch dieſe Vorſtellungen die Autorität der heiligen Schrift nicht für ſich haben, ſo mag ihr Werth auf ſich beruhen, und man mag ſagen [1]), daß ſolche Nachlaſſungen, Indulgenzen genannt, ein frommer Betrug der Gläubigen ſeyen, wie ſchon viele andere Prieſter geſagt haben. Sie ſind aber ein frommer Betrug, weil die Gläubigen dadurch bewogen werden, an heilige Orte zu wallfahrten, Almoſen zu frommen Zwecken zu geben, Kirchen zu bauen und Krieger wider die Ungläubigen auszurüſten, in der Meinung: ſie würden dadurch von allen Strafen, die ihnen für ihre Sünden gebühren, befreit und bewahrt vor den Läuterungsſtrafen in jenem Leben. Mit dieſer Meinung werden ſie getäuſcht und in ſofern iſt es ein Betrug. In ſofern es aber zugleich geſchieht, daß ſie dieſe Werke in der Liebe Gottes thun, werden dieſelben für ſie verdienſtlich und förderlich fürs ewige Leben, und daher iſt es auch etwas Frommes und Nützliches.

So glaubt ſich alſo Weſel berechtigt [2]), die Frage: ob die Wahrheit der Indulgenzen aus der Schrift zu beweiſen ſey? mit nein zu beantworten. Indeß erkannte ſeine Zeit außer, ja über der Schrift noch eine andere Autorität an, die Kirche; und von allen Seiten tönten ihm in dieſer Beziehung aus Summen und Sentenzen noch zwei Argumente entgegen. Erſtlich: Die Kirche kann nicht irren; ſie ſchreibt den Ablaß vor; alſo hat er Geltung. Zweitens: Wenn die Kirche, indem ſie Ablaß gibt, nicht wirklich von den gottverordneten Strafen abſolvirt, ſo ſchadet ſie vielmehr als ſie nützt, weil ſie von den genugthuenden Strafen frei ſprechend den Sünder den ſchwereren Strafen des Fegefeuers entgegenſchickt. Hierauf hat Weſel folgende Antwort bereit [3]): Daß die allgemeine Kirche nicht irre, iſt auch wieder eine bloße Behauptung ohne Aufzeigung eines Schrift- oder Vernunftbeweiſes. Wollen wir aber die Sache genauer unterſuchen, ſo muß man zuerſt wiſſen, daß die Bezeichnung „Kirche" etwas Collectives hat und den Begriff der Menge mit dem der Einheit verbindet. Die Einheit aber, die darin liegt, beſtimmt ſich immer genauer durch einen Zuſatz, wie z. B. wenn man ſagt: die Kirche der Heiligen, ſo conſtituirt die Einheit der Heiligkeit die Kirche; oder wenn man ſagen wollte: die Kirche der Böſen, ſo wäre es die Einheit der Bosheit, welche die Kirche machte; oder wenn geſagt wird: die Kirche zu Epheſus oder Smyrna, ſo liegt das Vereinigende in der Einheit des Ortes.

1) Kap. 50. 2) Kap. 51. 3) Kap. 52.

Dieſe Beſtimmungen kommen auch in der Schrift vor; aber das, wovon wir ſprechen, die allgemeine Kirche, kommt in der Schrift nicht vor und wird auch von Petrus nicht angedeutet. Allgemein iſt gleichbedeutend mit katholiſch, und unter dieſem Namen erſcheint die Kirche im nicäniſchen und apoſtoliſchen Symbolum. Als die allgemeine oder katholiſche Kirche aber werden wir bezeichnen können die Geſammtheit (multitudo) derer, die den Glauben haben an Jeſum, daß er Gott und Menſch ſey; und zwar wird ſie allgemein genannt, weil die Predigt von Chriſto, aus welcher der Glaube ſich erzeugen konnte, ſich über die ganze Erde verbreitete. Hiernach iſt der Satz zu beſtimmen [1], daß die allgemeine Kirche nicht irrt. In ſofern nämlich in der allgemeinen Kirche enthalten iſt die Kirche Chriſti, die, auf einen Fels gegründet, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden ſoll [2], und in ſofern dieſe Kirche [die Kirche Chriſti im engeren Sinne] heilig und unbefleckt iſt [3], iſt in ihr auch kein Irrthum, wenigſtens kein ſelbſtverſchuldeter, weil dieß ein Flecken oder eine Runzel wäre, und deshalb, wegen der Kirche Chriſti, die ein Theil der allgemeinen iſt, wird es wahr ſeyn, daß die allgemeine Kirche nicht irrt; der Grund der Wahrheit liegt jedoch darin, daß der Satz unbeſtimmt ausgedrückt iſt, in ſofern nämlich das Wahre daran nur von einem Theile gilt. Mit dieſer [partiellen] Wahrheit beſteht aber auch die andere [4], daß die allgemeine Kirche irrt, daß ſie eine Ehebrecherin und Hure iſt, weil ein Theil derſelben aus Böſen beſteht. Daraus geht hervor, daß das Argument aus der Irrthumloſigkeit der Kirche nicht beweiſend iſt, weil es nur von einem Theile gilt; der Satz aber: die Kirche gibt Ablaß — kommt gerade von dem Theile der Kirche', welcher irrt. Das andere Argument, daß die Kirche, unbefugter Weiſe Ablaß ertheilend, mehr ſchaden als nützen würde, gibt Weſel vollkommen zu [5], aber er wendet es natürlich nicht ſo, wie die Scholaſtiker zu thun pflegten, daß hieraus die Geltung des Ablaſſes folge, weil ihn die Kirche nun einmal gebe, ſondern ſo, daß ihn die Kirche nicht geben ſollte, weil er auf einem Irrthum beruhe.

Dieß iſt der weſentliche Inhalt der auch durch die Art der Bekämpfung höchſt wichtigen Schrift unſeres Johann von

---

1) Kap. 53.
2) Matth. 16, 18.
3) Epheſ. 5, 27.
4) Kap. 54.
5) Kap. 55.

Weſel gegen den Ablaß. Es iſt anziehend, zu ſehen, wie er in alle Fugen des ſcholaſtiſch-kirchlichen Syſtems eindringt und dasſelbe, indem er mit geſchickter Dialectik an verſchiedenen klaffenden Stellen die Keile feſterer chriſtlicher Begriffe einſchiebt, völlig aus einander zu treiben ſucht. Offenbar geht er in ſeiner Oppoſition nicht nur bedeutend weiter, als andere früher oder gleichzeitig Lebende, ſondern, trotz weſentlicher Zuſammenſtimmung, auch weiter, als Luther ſelbſt in den 95 Theſen, denn er beſtreitet nicht nur die Misbräuche und Auswüchſe des Ablaſſes, ſondern den Ablaß ſelbſt; und, was das Wichtigſte iſt, er verfährt dabei nicht bloß, wie ſo viele Männer der Oppoſition vor und nach ihm, verneinend, ſondern er ſtellt dem, was im Lehrſyſteme die Grundlage des Ablaſſes bildete, eine höhere Wahrheit entgegen und zwar eine ſolche, die mit ſeiner ganzen reformatoriſchen Denkart zuſammenhing, ja die Baſis ſeiner geſammten Theologie bildete. Die Grundbegriffe, welche den Ausgangspunct für Weſels Polemik abgeben, ſind augenſcheinlich die der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade, namentlich der letztere. Dieſe Begriffe rein, unverletzt und unvermiſcht zu erhalten, war ihm Hauptaufgabe und in ſofern ihm dieſelben durch das Inſtitut des Ablaſſes geſchmälert und verdorben zu werden ſchienen, trat er nach ſeiner Ueberzeugung für die Ehre Gottes ein, indem er den Ablaß bekämpfte. Gott iſt, ſo dachte Weſel, gerecht und gnädig, aber es darf in ihm weder die Gerechtigkeit die Gnade, noch die Gnade die Gerechtigkeit beeinträchtigen, und noch weniger darf die Uebung ſeiner Gerechtigkeit durch die Einmiſchung einer menſchlichen Thätigkeit getrübt werden. Wenn nun auf der einen Seite die göttliche Gerechtigkeit Strafe fordert und dieſe durch menſchliche Genugthuung oder Zurechnung nicht aufgehoben werden kann, ſo tritt dann auf der anderen Seite eben ſo rein und frei die rettende und helfende Gnade dazwiſchen und hebt, wo nicht die Strafe und alle Folgen der Sünde, ſo doch die Sünde ſelbſt und ihre Schuld auf, und zwar thut ſie dieß weſentlich dadurch, daß ſie dem Sünder Kraft zum Guten gibt, daß ſie ihn in einen Zuſtand verſetzt, in welchem er gleichſam friſch den Weg der Heiligung und Beſeligung beginnen kann. Die göttliche Gnade hat zu ihrer einzigen weſentlichen Vorausſetzung von Seiten des Menſchen die Buße. In dieſen beiden, Gnade und Buße, iſt Alles, was zur Wiederherſtellung des Sünders gehört, beſchloſſen, und ſo faßt Weſel das Verhältniß des Sünders zu Gott im innerlichſten Kern als ein unmittelbares auf; es bewegt ſich in ſeinem tiefſten Grunde nur zwiſchen Gott oder Chriſtus und dem ſündigen Menſchen, die Kirche tritt dann nur in göttlichem Auftrage ver-

mittelnd und ihr Priesterthum nur dienend hinzu, aber sie können dem Sünder nichts geben, was ihm Gott nicht zuvor und ursprünglich gegeben hätte, sie verhalten sich nicht richtend und entscheidend, sondern nur verkündigend und dienend. Die Gaben der göttlichen Gnade gehen immer auf eine souveräne Weise von Gott aus; in sofern sie nun aber durch den Dienst des Priesterthums vermittelt sind, entsteht daraus die sacramentliche Handlung, und unter den Gesichtspunct einer solchen sacramentlichen Handlung bringt Wesel auch die Aufhebung der Sünde und ihrer Schuld. Dieß geschah in sehr bestimmtem Widerspruche mit der Theorie der Scholastiker. Der Ablaß, als von kirchlicher Autorität ausgehende Aufhebung der Sündenstrafe, stützte sich jedenfalls nach allgemeiner Anerkennung auf die Gewalt der Schlüssel; nun hatten aber die Scholastiker wieder einen Unterschied gemacht zwischen dem Schlüssel des Priesterthums (clavis ordinis) und dem Schlüssel der Gerichtsbarkeit (clavis jurisdictionis), und hier fragte es sich dann: welcher von beiden Schlüsseln die Vollmacht zum Ablaß in sich fasse? Die Scholastiker entschieden sich für das Erstere, Wesel entscheidet sich für das Zweite, aber in der Weise, daß er von da aus selbst wieder den Ablaß aufhebt. Dieß ist ein Hauptpunct in seiner Polemik. Er sagt nämlich so: geht die Sündenvergebung vom Schlüssel des Priesterthums aus, so ist sie etwas Sacramentliches, nämlich ein Theil des Sacramentes der Buße — und dieß ist es auch, was Wesel, den Ueberzeugungen der früheren Kirche sich anschließend, für das Wahre hält — aber dann ist sie auch eine Sache Gottes, von dem allein die sacramentlichen Wirkungen ihren Ursprung haben [1]), und der Priester ist nur Diener, der die göttliche Sündenvergebung und, wenn eine solche statt findet, Strafaufhebung ankündigt. Geht sie dagegen vom Schlüssel der Jurisdiction aus, so ist sie, was auch Thomas von Aquin nicht leugnete, ein menschliches Urtheil, aber dann ist nicht zu beweisen, daß dieses menschliche Urtheil mit dem göttlichen gerade zusammen trifft, denn dieß könnten wir nur durch eine besondere Offenbarung wissen und eine solche hat weder der Papst noch die Kirche; auch müßte überhaupt die Befugniß zur Annahme eines Schlüssels der Jurisdiction erst nachgewiesen werden, und das ist unmöglich, denn die Sache kommt weder in der Schrift, noch in der alten Kirche

1) Thomas von Aquin sagt in der Summa Theol. Suppl. Quaest. XXV. art. 2.: Quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit.

vor. So beſtreitet alſo Weſel als innerlich unbegründet die Gleichſetzung des kirchlichen und näher päpſtlichen Gerichtes mit dem göttlichen, und nicht minder als unbibliſch die zweite Hauptbaſis der Ablaßtheorie, die Lehre von dem Schatze der guten Werke und deſſen objectiver Exiſtenz; wenn ſich aber endlich in Ermangelung zureichender bibliſcher Gründe die herrſchende Theologie auf die unbedingte Autorität der Kirche und deren Irrthumloſigkeit berief, ſo ſcheut er ſich nicht, auch dieſes Bollwerk anzugreifen, indem er, ohne von der ſpäteren Unterſcheidung zwiſchen ſichtbarer und unſichtbarer Kirche Gebrauch zu machen, doch auf eine ähnliche Weiſe die allgemeine Kirche und die Kirche Chriſti unterſcheidet, und nur bei der letzteren den Vorzug der Irrthumloſigkeit gelten läßt. Obwohl aber die Schärfe der Polemik unſern Weſel dahin führt, den Ablaß einen frommen Betrug zu nennen, ſo iſt er doch zugleich billig genug, nicht nur das Trügliche, ſondern auch das, wenigſtens ſubjectiv, Fromme im Ablaß anzuerkennen, wenn nämlich das dabei zu leiſtende Werk in der Liebe Gottes geübt werde.

Ob Weſels Schrift und Lehre über den Ablaß auf die Entwickelung der Ueberzeugungen Luthers einen Einfluß übte, iſt nicht ſicher zu entſcheiden. Möglich iſt es, ja ſelbſt wahrſcheinlich, da Luther in Erfurt Weſels Schriften ſtudierte und auch unabhängig von den Schriften die Lehren Weſels auf dieſer Univerſität gewiß fortwirkten. Jedenfalls iſt in Weſels Polemik nicht Weniges, was uns an Luther erinnert, wovon nur einiges bedeutendere Zeugniß geben mag. Auch Luther gründet die Sündenvergebung einzig und allein auf die göttliche Gnade einerſeits und auf die Buße andererſeits. Er ſagt in der 36ſten Theſe: „Ein jeder Chriſt, ſo wahre Reue und Leid hat über ſeine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gehöret"; und in der gleich darauf folgenden: „Ein wahrhaftiger Chriſt, er ſey lebendig oder todt, iſt theilhaftig aller Güter Chriſti und der Kirche, aus Gottes Geſchenk, auch ohne Ablaßbriefe." Auch ihm iſt das Verhältniß der göttlichen Gnade zum Sünder ein unmittelbares, „denn", ſagt er in der 58ſten Theſe, „die Verdienſte Chriſti und der Heiligen wirken allezeit, ohne Zuthun des Papſtes, Gnade des innerlichen Menſchen." Nicht minder ſpricht er, wie Weſel, dem Ablaß an und für ſich die Kraft der Sündenvergebung ab: „Dagegen ſagen wir", heißt es in der 76ſten Theſis, „daß des Papſtes Ablaß, nicht die allergeringſte tägliche Sünde könne hinwegnehmen, ſoviel die Schuld derſelben belanget." Auch ſtimmen Beide darin überein, daß ſie die ſubjective Zuläſſigkeit des Ablaſſes davon ab-

hängig machen, in welchem Sinne er geübt werde, denn wie Wesel sagt, das Ablaß-Werk könne ein frommes und förderliches seyn, wenn es in der Liebe Gottes vollbracht werde, so sagt Luther Thes. 49: „Man soll die Christen lehren, daß des Papsts Ablaß gut sey, so fern man sein Vertraun nicht drauf setzet; dagegen aber nichts schädlicheres, denn so man dadurch Gottesfurcht verlieret.“ Bei allem dem aber war Wesel bei der Abfassung seiner Schrift gegen den Ablaß theoretisch schon weiter vorgeschritten, als Luther im Stadium der Thesenherausgabe; Wesels Polemik war klarer, bewußtvoller und umfassender, sie ging mehr auf das ganze Institut und dessen letzte Gründe, als die, wenn auch kräftige, tiefe und kühne, so doch zugleich in der Erkenntniß noch etwas unsichere, mehr gegen augenblickliche Uebelstände gerichtete, Polemik Luthers, und nimmermehr hätte Wesel sagen können, was Luther in der 71sten These, damals gewiß noch mit bester Ueberzeugung, aussprach: „Wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablaß redet, der sey ein Fluch und vermaledeiet.“ Was aber dennoch wieder Luthers Thesen practisch und geschichtlich bedeutender machte, das war die vorgeschrittene Zeit, das Zusammentreffen mit andern bedeutsamen Umständen, die vielfältige Beziehung aufs Leben, der frische, volksmäßige Ton, die Verbindung mit einer eminenteren Persönlichkeit, und vornehmlich, daß sie nicht bloß eine gelehrte Abhandlung, sondern selbst schon eine signalgebende, herausfordernde That waren.

Zweiter Theil.

Johann von Weſel und die verdorbene Geiſtlichkeit.

Erſtes Hauptſtück.

Weſel als Prediger in Mainz und Worms. Die Rheinlande überhaupt und Worms insbeſondere. Weſels Theologie und Praxis.

Nachdem Johann von Weſel etwa gegen zwanzig Jahre als Lehrer und jedenfalls zehn Jahre als ordentlicher Profeſſor der Theologie in Erfurt gewirkt, wurde er — wir können annehmen ums Jahr 1460 — als Prediger nach Mainz [1]) berufen. Bei der genauen Verbindung zwiſchen Mainz und Erfurt ſcheint es damals nicht ſelten vorgekommen zu ſeyn, daß berühmte erfurter Lehrer und Prediger in die erzbiſchöfliche Hauptſtadt gezogen wurden. Wir ſehen im Laufe des 15ten Jahrhunderts den nämlichen Fall noch zweimal wiederkehren; das erſte Mal

1) Luther ſagt in der Schrift de Conciliis §. 192. Th. 16. S. 2743 bei Walch von Weſel: „Der zu Maynz Prediger geweſt.“ Dieß hält Chriſt. Wilh. Franz Walch (Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. LVI.) für einen Irrthum: Weſel ſey zwar in Mainz verurtheilt worden, aber nur in Worms Prediger geweſen. Indeß iſt vielmehr Walchs Meinung aus Luther zu berichtigen, welcher, der Zeit nach ſo nahe und für Weſel ſo ſehr intereſſirend, die Sache wohl genau genug wußte. Auch Melanchthon nennt den Joh. von Weſel Concionatorem *Moguntinum*, in den Respons. script. ad impios artic. Bavaricae inquisitionis. Witteb. 1559. 8. Bogen B. 3. 6. Vergl. Stud. und Krit. 1828, 2. S. 400. Der Verf. der Monographie über Diether von Iſenburg, Frankf. 1792 meint, Weſel ſey um 1468 Dompfarrer zu Mainz geworden; dieß kann nicht richtig ſeyn, denn unter dieſer Vorausſetzung kämen die 17 Jahre nicht heraus, welche, wie wir gewiß wiſſen, Weſel nachmals noch bis zu ſeinem Ketzerproceſſe in Worms zubrachte.

bei Johann von Lutter[1]), einem Manne, der ſich ſchon in Erfurt als Prediger ausgezeichnet hatte, in Mainz aber dieſes Amt bis zu ſeinem Tode im J. 1479 mit großem Ernſt verwaltete, das zweite Mal bei Mag. Eggeling oder Engelin von Braunſchweig[2]) der, in der Theologie wie es ſcheint bedeutender, wie der vorgenannte, als Prediger eines außerordentlichen Rufes genoß und nachdem er längere Zeit in Mainz gearbeitet, ſein Leben im J. 1481 zu Straßburg beſchloß. Dieſer Männer Vorgänger in Mainz war Johann von Weſel, aber er dauerte nicht ſo lange, wie ſie, in ſeinem dortigen Predigtamte aus: eine Peſt ſoll ihn, was freilich nicht auf großen Muth hindeutet, von ſeiner Stelle vertrieben haben, wahrſcheinlich nicht ſehr lange, nachdem er dieſelbe angetreten. Er erhielt hierauf eine ähnliche Anſtellung in Worms, die er ſiebzehn Jahre lang bekleidete, und die wir ihn ſpäter nur werden verlaſſen ſehen, um ſein Leben im Kerker zu beſchließen. Da nun Worms nächſt Erfurt der zweite Hauptſchauplatz der Thätigkeit Weſels iſt und zwar einer vorzugsweiſe kirchlichen Thätigkeit, ſo haben wir auch auf die Verhältniſſe dieſer Stadt und ihrer Umgebungen in theologiſcher und kirchlicher Beziehung einen Blick zu werfen, um das, was wir von Weſels Thätigkeit wiſſen, daran anzuknüpfen.

Unverkennbar war damals, was unſer Vaterland betrifft, der Hauptſitz der Bildung und geiſtigen Regſamkeit in den ſüdlichen Gegenden am Rheine hinab und in den mittleren bis zur Elbe hin. Als einen Mittelpunct des wiſſenſchaftlichen und namentlich des theologiſchen Lebens für das nördlichere Deutſchland haben wir Erfurt kennen gelernt; ihm geſellte ſich zu Anfang des 15ten Jahrhunderts Leipzig, zu Anfang des 16ten Wittenberg bei; in den ſüdlichen Gegenden aber finden wir in jener Zeit eine viel bedeutendere Zahl ſolcher Lichtpuncte, ſowohl auf Univerſitäten, als in Reſidenzen und freien gewerbſamen Städten. Am Rheine hin erſtreckten ſich vorzugsweiſe die großen geiſtlichen Territorien; es war hier, wie der Volkswitz es nannte, die Pfaffen-

1) *Johannes de Lutria* nennt ihn Tritheim de script. eccles. c. 849. p. 202 und de *Lutra* villula, de script. Germ. c. 214, was wohl nichts Anderes iſt, als Lutter am Barenberge. Die Schriften, welche Tritheim von ihm angibt, ſind: Super sententias. — Sermones varii. — Quaestiones disputatae. — Quaedam in Philosophia.

2) In dem Buche de script. eccles. c. 854. p. 203 führt ihn Tritheim unter dem Namen: *Angelus* Saxo de *Brunswico* — in der Schrift de script. Germ. c. 219 unter dem Namen Magister *Engelinus* auf. In der erſten Stelle gibt er ihm die Prädikate: ingenio acer, vita praeclarus, in declamandis sermonibus ad populum celeberrimae opinionis. Schriften: In Canonem missae. — Sermones varii. — Quaestiones diversae. — Quaedam alia.

gasse des deutschen Reiches. Da konnte man das Wohlthätige vom Regimente des Krummstabs, aber auch das Drückende desselben mehr als irgendwo kennen lernen. Einzelne unter den großen Kirchenfürsten waren auch immer sowohl selbst gelehrt gebildet, als Pfleger der Wissenschaft und Kunst. Ihre Gebiete waren vor allen reich an Klöstern, und unter diesen fehlte es gleichfalls nie an solchen, die als Pflanzstätten der Gelehrsamkeit hervorleuchteten und in ihren stillen Mauern Männer bargen, welche als Theologen, Prediger oder Vorbilder eines gottgeweihten Lebens Segen verbreiteten. Doch fand sich jetzt die eigentliche Kraft der lebendigen Fortentwickelung nicht mehr, wie im früheren Mittelalter, ausschließlich im Kreise des Klerus und der Mönche; vielmehr wurde die Bildung immer mehr Gemeingut und gewann eine breitere Grundlage unter dem Adel, dem höheren Bürgerstande und der großen Zahl der Gelehrten und Künstler, die weit weniger, als früher, der Kirche verpflichtet waren. Die Orte aber, die im großen Rheinthale für kirchliches und bürgerliches Leben, für Wissenschaft und Kunst besonders in Betracht kommen [1]), sind folgende. In Constanz und Basel waren die großen reformatorischen Concilien gehalten worden, gewiß nicht ohne Einfluß auf die Stimmung jener Gegenden und Städte, besonders Basels, welches seit 1460 eine schön aufblühende Universität hatte. In Basel reihte sich Freiburg, ungefähr zu derselben Zeit mit einer Universität geschmückt. Straßburg war eine alte Stätte des kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens, des deutschen Bürgerthums und des Kunstfleißes. In seiner Nähe erhoben sich im Laufe des 15ten Jahrhunderts Schlettstadt als Sitz der hochberühmten Schule L. Dringenbergs, Hagenau als frühe Pflegerin der neu erfundenen Buchdruckerkunst. Am mittleren Rhein blühten Speier, Worms und Mainz als altberühmte Städte [2]), in denen jetzt der aufstrebende bürgerliche Geist mit der Macht der geistlichen Fürsten kämpfend und lebenerregend wetteiferte. In ihrer Nähe diesseits des Rheines glänzte Heidelberg als Sitz tapferer, wissenschaftliebender Fürsten und (seit 1386) einer Hochschule, die gleich von vorne herein in der Theologie und Philosophie eine frische, der Opposition verschwisterte, Richtung eingeschlagen hatte. Weiter hinab tritt uns jenseits des Rheines die Bischofsstadt Trier mit ihren kirchlich zum Theil höchst bedeu-

1) Vergl. eine weitere Ausführung bei Hagen, Deutschlands liter. und relig. Verhältnisse im Reform. Zeitalter. 1841. B. 1. S. 197 ff.

2) Eine schöne Beschreibung dieser blühenden Rheinstädte gibt Aeneas Sylvius in der merkwürdigen Schrift: de ritu, situ, moribus et conditione Germaniae. Bzovii Annal. eccles. T. XVII. p. 194.

tenden Umgebungen entgegen und endlich am Schluſſe, wo der Rhein in die Ebene übergeht, das alte Köln, um ſeiner kirchlichen Wichtigkeit willen im Mittelalter die heilige Stadt genannt, in jeder Beziehung ausgezeichnet als Sitz des Erzbisthums, als Pflegeſtätte der Kunſt und Wiſſenſchaft, und wenn auch damals ſchon mehr der Vergangenheit angehörend, doch mit ihren Denkmälern auch noch in die Gegenwart ſehr bedeutſam und erweklich hereinragend [1]).

An allen dieſen Orten finden wir am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts Männer, die ſich in der Theologie und im kirchlichen Leben hervorthaten. Johann von Tritheim, der berühmte Abt von Spanheim [2]), der ſelbſt dieſem Kreiſe angehörte, nennt uns in ſeinem Buche über die kirchlichen Schriftſteller [3]) eine nicht geringe Zahl von gelehrten Theologen und Predigern, die um dieſe Zeit von Straßburg bis Köln die Städte und Klöſter ſchmückten. Nur einige mögen hier hervorgehoben werden, welche in den Gegenden blühten, die den Ort von Weſels Wirkungskreis zunächſt umgaben. In Speier wirkte gegen Ende des 14ten oder zu Anfang des 15ten Jahrhunderts der als Prediger weitgenannte Auguſtinermönch Petrus de Spira, ein in der Schrift und Philoſophie wohl bewanderter Mann [4]). In Heidelberg zeichneten ſich als Nachfolger des Marſilius von Inghen († 1394), des erſten Lehrers der Theologie an dieſer Univerſität, beſonders folgende Männer aus: Johann Pläth, ein durch das Studium der Schrift und der ariſtoteliſchen Philoſophie gründlich gebildeter Theologe und dogmatiſcher Schriftſteller, der ſich beſonders ums J. 1430 bekannt machte und von Tritheim [5]) eine Zierde und Säule der Hochſchule genannt wird; Johann Dieppurg, oder Johann von Frankfurt, ebenfalls philoſophiſcher Theologe, ſcharfſinniger Disputator und vorzüglicher Prediger, zugleich als Capellan und Secretär des Pfalzgrafen Ludwig in ſchwierigen Staatsgeſchäften und zu Geſandtſchaften gebraucht, Verfaſſer dogmatiſcher, polemiſcher, aſcetiſcher Schriften

1) Von Köln z. B. ſagt Aeneas Sylvius in d. a. Schilderung: Quid ea *Colonia?* Nihil illa magnificentius, nihil ornatius tota Europa reperias. Templis, aedibus insignis, populo nobilis, opibus clara, plumbo tecta, praetoriis ornata, turribus munita, flumine Rheno et lactis circum agris lasciviens.

2) Geb. 1462, geſt. 1516.

3) De scriptoribus ecclesiasticis, eine der Fortſetzungen des Werkes des Hieronymus de viris illustribus, verfaßt ums Jahr 1494 und dem edeln Johann von Dalberg gewidmet. Ausgabe in Fabricii Bibliotheca eccles. Hamb. 1718.

4) *Trithem.* de script. eccles. cap. 714. p. 165. ed. Fabric.

5) De script. eccl. c. 763. p. 178.

und politischer Reden, ebenfalls um 1430 blühend [1]); Heinrich von Gouda, vielleicht der bedeutendste unter den heidelberger Lehrern seiner Zeit, in der Schrift und Philosophie geübt, durch dogmatische und ascetische Werke bekannt, um 1435 berühmt [2]); Johann Ernesti, wie in der Schrift, so auch in den Alten sehr belesen, scharfsinnig, beredt, dogmatischer und ascetischer Schriftsteller, um 1440 wirkend [3]); Stephan Hoest, aus Ladenburg, Canonicus zu Speier und eine Zeit lang Schloßprediger in Heidelberg, der Schrift und weltlicher Wissenschaft kundig, berühmter Philosoph und Redner, Verfasser eines Commentars über die Ethik und einer Sammlung von Predigten († 1471) [4]); Nicolaus von Wachenheim, philosophischer Theologe und einer der einflußreichsten Heidelberger Lehrer in der 2. Hälfte des 15. Jahrh. († 1487), aber ein Gegner freierer Richtungen, als welchen wir ihn in der Folge genauer werden kennen lernen [5]); endlich Jodocus Eichmann, gewöhnlicher nach seinem Geburtsorte Jod. von Calw genannt, Professor und eine Zeit lang, nach damaliger Sitte beide Aemter zu verbinden, Prediger bei der heiligen Geist-Kirche, ein mit der scholastischen Philosophie nicht unbekannter, vornehmlich aber durch lange Uebung in der Schrift einheimischer, in seinem Wesen entschiedener und heftiger, Mann [6]), den wir — er that sich besonders um die 80er Jahre des 15ten Jahrhunderts hervor — auch bei dem Ketzerprocesse Wesels in Mainz anwesend finden. Aus der Gegend jenseits des Rheines oder weiter am Rheine hinab treten uns bei Tritheim folgende Männer entgegen: Conrad von Altzei [7]), in der 2ten Hälfte des 14ten Jahrhunderts bekannt, neben der Theologie auch in weltlichen Wissenschaften sehr bewandert und unter den Zeitgenossen als Philosoph, Dichter, Mathematiker weit genannt, freien Geistes und beredt in Prosa und Versen, Verfasser eines poetischen Werkes zur Verherrlichung der Maria und der Welterlösung; Johann Fust von Kreuznach [8]),

1) Ebendas. cap. 764. p. 178.
2) Ebendas. c. 775. p. 181.
3) Ebendas. c. 798. p. 186.
4) Ebendas. c. 833. p. 199. Andere, mehr den weltlichen Wissenschaften und der bürgerlichen Thätigkeit angehörige, Männer, die damals in Heidelberg lebten, sind aufgezählt in Kremers Geschichte Friedrichs des Siegreichen Th. 1. S. 525.
5) *Trithem.* de script. eccles. c. 864. p. 206.
6) Tritheim schildert ihn als ingenio promptus et vehemens, qui in Gymnasio Heidelbergensi legendo, docendo et praedicando multis annis in pretio fuit. Als Schriften von ihm gibt Tritheim an: De diversis Sermones varii Lib. I. — Vocabularius praedicantium Lib. I. et varii Tractatus. De Scriptor. eccl. c. 873. p. 208.
7) *Trithem.* de script. eccles. c. 660. p. 155.
8) Ebendas. c. 655. p. 154.

gegen Ende des 14ten Jahrhunderts Prior zu Straßburg, Lector eines Carmeliter Conventes in seiner Vaterstadt und viel wirksam durch seine Predigten, von denen auch einige Sammlungen ihn überlebten; Nicolaus von Kreuznach [1], ungefähr ein Jahrhundert später ausgezeichnet als Lehrer der Theologie in Wien; Johann Gauwer [2], Carmeliter, Lector der heiligen Schrift zu Mainz, vorzüglicher Prediger, dogmatischer, exegetischer und ascetischer Schriftsteller, blühend um 1440; Conrad von Rodenburg [3], Abt des Klosters Johannisberg im Rheingau, Benedictiner, gelehrter, frommer und strenger Mönch und Verfasser ascetischer Schriften († 1486); Heinrich von Andernach [4], Carmeliter, berühmter Prediger und theologischer Schriftsteller gegen Ende des 14ten Jahrhunderts; Reinhard von Fronthoven und Heinrich Kaltysen, Dominicaner, und Tilmann von Hachenberg, Minorite, alle drei [5] als Prediger beliebt in ihren Conventen zu Coblenz, die beiden Ersten zu Anfang, der Dritte gegen Ende des 15ten Jahrhunderts; endlich Johann Rode [6], ein geborner Trierer, auf der Universität Heidelberg in der Theologie und dem kanonischen Rechte gründlich gebildet, Abt eines Benedictiner-Kloster bei Trier, ein Mann, der sich als eifriger und strenger Mönch besonders um die von dem Basler Concil vorgezeichnete Klosterreformation verdient machte. Nur wenige freilich unter diesen Männern mochten den neuen und freieren Richtungen angehören, die sich im Laufe des 15ten Jahrhunderts immer kräftiger entwickelten; die meisten pflanzten nur das Ueberlieferte in der Theologie und im kirchlichen Leben fort; aber ihre verhältnißmäßig nicht geringe Zahl ist uns doch ein Beweis, daß in diesen Gegenden eine bedeutende Regsamkeit auf diesen Gebieten herrschte und der Boden hinlänglich bearbeitet wurde, um für die Aufnahme eines frischen Samens empfänglich zu werden.

Wenden wir unsern Blick auf Worms selbst, den in der deutschen Sage und Geschichte so vielgepriesenen Ort, damals auf einer ungleich höheren Stufe der Blüte stehend, als in neueren Zeiten, so ist bekannt, daß die alte Vangionen-Stadt einer der frühesten Sitze des Christenthums in Deutschland war; sie hatte einen Bischof vielleicht schon um die Mitte des 4ten Jahrhunderts [7]; gegen Ende des 6ten Jahrhunderts ging der heilige Rupert von

1) *Trithem.* c. 874. p. 208. 2) Ebendas. c. 793. p. 185.
3) Ebendas. c. 860. p. 205. 4) Ebendas. c. 688. p. 161.
5) Ueber sie *Trithem.* c. 715. p. 165. c. 808. p. 189. c. 700. p. 163.
6) Ebendas. c. 806. p. 188.
7) Hefele Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tüb. 1837. S. 187.

da aus, um die Baiern zu bekehren [1]); zur Zeit Carls des Großen war Erembert berühmt als Biſchof von Worms, und von da an kennen wir die Reihe der wormſer Biſchöfe ziemlich ununterbrochen [2]). Bis ins 11te Jahrhundert hatte die Stadt Worms ruhig und gehorſam unter dem Krummſtabe gelebt; unter der Regierung des Biſchofs Adalbert (1068—1107) erhob ſich Zwieſpalt zwiſchen der Bürgerſchaft und dem Biſchof; die Stadt, von Heinrich IV. und andern ſpäteren Kaiſern z. B. Carl IV. und Wenzel mit beſonderen Privilegien ausgeſtattet, ſuchte ſich immer mehr der Herrſchaft der Biſchöfe zu entziehen [3]). Es entwickelte ſich in ihren Mauern derſelbe Kampf, den wir auch in Speier, Köln und an andern Biſchofsſitzen finden, der Gegenſatz der altprivilegirten Hierarchie und des jugendlich aufſtrebenden freiheitbegierigen Bürgerthums. Dieſer Zuſtand dauerte in verſchiedenen Schwankungen das ganze 15te Jahrhundert hindurch und war namentlich unter dem berühmteſten aller wormſer Biſchöfe, dem am Ende des 15ten Jahrhunderts regierenden Johann von Dalberg [4]) ſo heftig, daß derſelbe faſt die ganze Zeit ſeiner biſchöflichen Regierung außerhalb ſeiner Hauptſtadt zubringen mußte. Zu Anfange des 15ten Jahrhunderts finden wir auf dem biſchöflichen Stuhle zu Worms Echard von Ders (1370—1405); er war ein friedliebender Herr, aber dennoch ſuchten auch unter ihm Magiſtrat und Bürgerſchaft die geiſtliche Jurisdiction und die hergebrachten Gerechtſame des Biſchofs in jeder Weiſe zu beſchränken [5]). Hauptgegenſtand des Streites war, daß der Klerus den Wein, in welchem ſein vorzüglichſtes Einkommen beſtand, abgabefrei und nach altem Maß einziehen wollte. Dieß verweigerten die Bürger trotz kaiſerlicher Mahnung; ja ſie gingen bald noch weiter, beſtritten auch noch andere Privilegien der Geiſtlichen, forderten von ihnen einen bürgerlichen Eid und drohten, ſie aus der Stadt zu vertreiben. Als es endlich zu gewaltſamen Bewegungen gegen den Klerus kam, belegte der Biſchof die Stadt mit dem Interdict [6]). Das kaiſerliche Gericht gebot Wiederherſtellung der vertriebenen und geflüchteten Geiſtlichen und verfällte die Stadt in eine Buße von 100,000 Mark Goldes. Nun brach der Sturm erſt recht los: am 1ſten März 1386 erhoben ſich die Bürger bewaffnet gegen den Klerus, erlaubten ſich vielfache Mishandlungen und warfen

1) Hefele S. 191.
2) *Schannat* Historia Episcopatus Wormatiensis. Francof. ad Moen. MDCCXXXIV. T. I. p. 310 sqq.
3) *Schannat* T. I. p. 342 sqq.
4) *Schannat* T. I. p. 417—422. *Ullmann* Memoria Dalburgii p. 7.
5) *Schannat* T. I. p. 401—406.
6) ... toti civitati sacris interdixit.

38 Prälaten ins Gefängniß. Der päpstliche Bann und die kaiserliche Acht drohten der Stadt; da trat Pfalzgraf Ruprecht der Jüngere ins Mittel und stellte einen Frieden zwischen ihr und dem Bischof auf 6 Jahre her. Eine vollkommene Einigkeit kam aber auch jetzt nicht zu Stande, und Echard zog sich, des Streites müde, von Worms nach Neuhausen zurück, wo er den 14ten Mai 1405 starb. Ihm folgte ein Mann, der nicht nur unter den Bischöfen von Worms, sondern auch unter den gelehrten und freisinnigen Männern seiner Zeit höchst merkwürdig ist, Matthäus von Cracau oder Cracow (reg. 1405—1410)[1]. Entsprossen aus einer edlen Familie, ausgezeichnet als Theologe, wohlgeübt auch in practischen Dingen, nahm Matthäus, begünstigt von dem König Ruprecht, dessen Kanzler er war[2], und unterstützt von Papst Innocenz VII., eine festere Stellung ein; die wormser Bürger mußten sich fügen und es kam durch König Ruprecht und Johann von Nassau, Erzbischof von Mainz, ein Vergleich zu Stande, der im Wesentlichen zu Gunsten des Bischofs ausfiel. Im Jahre 1409 besuchte Matthäus noch das Concil zu Pisa, wo er auf König Ruprechts Wunsch, aber ohne Erfolg, der Absetzung Gregors XII. entgegen zu wirken suchte; im folgenden Jahre starb er; das Epitaphium im Chor des Domes nennt ihn einen „ausgezeichneten Doctor der Theologie", und als solchen werden wir ihn in der Folge noch kennen lernen. Zu seiner oder seines Vorgängers Zeit scheint es auch gewesen zu seyn, daß der gelehrte und als freimüthiger Theologe berühmte Mag. Heinrich von Langenstein, gewöhnlich Heinrich von Hessen genannt († um 1428), Canonicus in Worms war[3]; auch wird uns aus dieser Zeit als ein der Schrift und Philosophie kundiger und als ascetischer Schriftsteller bekannter Mann der Abt des zur wormser Diöcese gehörigen Cistercienser-Klosters Otterberg, Philipp[4], gerühmt.

Unter den auf Matthäus von Cracow folgenden Bischöfen trat wieder vermöge des Zustandes, so des Reichs wie der Kirche, große Verwirrung ein. Johann II. von Fleckenstein (1410—26)[5], erlebte wenig ruhige Tage und zog sich am Ende seines kampfreichen Lebens nach Ladenburg zurück. Eberhard III. von

---

1) *Schannat* T. I. p. 407—408.

2) Matthäus von Cracow und Conrad von Soltow, Bischof von Verden, waren einflußreiche Räthe Ruprechts. Joh. Georg. *Eccardi* Corp. histor. med. aev. T. I. p. 2125.

3) *Trith.* de script. eccl. c. 684. p. 159 sqq. Hunc, quemadmodum ex quadam ejus Epistola reperi, Canonicum Wormaciensis ecclesiae fuisse crediderim.

4) *Trithem.* c. 697. p. 162.

5) *Schannat* T. I. p. 409—411.

Sternberg wich nach achtmonatlicher Regierung freiwillig der Schwierigkeit der Verhältnisse (1427)[1]. Friedrich II. von Dumneck (1427—45)[2] verzichtete lieber auf manche schwer zu behauptende Rechte und beschäftigte sich desto eifriger im Sinne des basler Concils mit der Reformation des Klerus und der Klöster. Ludwig von Ast[3] legte 1445 bei getheilter Wahl die Würde nach 40tägiger Regierung nieder. Auf ihn aber folgte ein Mann, der wieder mit aller Energie auftrat und dessen bischöfliche Regierung darum für uns merkwürdig ist, weil der Aufenthalt Wesels in Worms ganz in die Zeit derselben fällt. Es war Reinhard I. von Sickingen (reg. 1445—62)[4]. Auf Ehrenfels von dem Erzbischof Dietrich von Mainz feierlichst geweiht, zog Reinhard mit großem Pomp in die Stadt Worms ein; voll Willensstärke und von nicht geringen Gaben, stolz auf sein altritterliches Geschlecht und wenig bereit zum Nachgeben, schlug er einen ganz andern Weg ein, als seine unmittelbaren Vorgänger, und suchte die alten Rechte seines Stuhles mit aller Kraft zu behaupten. Wie er es that, veranschaulicht uns folgender Zug: es war alte Sitte, daß sich die Bürgermeister von Worms, wenn sie einen Verbrecher wollten hängen lassen, den Strick vom Bischof ausbitten mußten; um diese Bestimmung, welche die Anerkennung der bischöflichen Jurisdiction in sich schloß und erniedrigend schien, zu umgehen, ließen sie kleine Ketten an den Galgen machen; da ließ der erzürnte Bischof Bürgermeister und Rath vor sich kommen, bedeutete sie streng, sich aller Neuerungen zu enthalten und sagte, „weder er, noch das Bisthum seyen so verarmt, um nicht Stricke auch für verbrecherische Bürgermeister von Worms zu haben." Dabei war jedoch Reinhard von Sickingen auch ein für das gemeine Beste eifriger Mann. Auf dem Reichstage zu Nürnberg (1456) wirkte er mit Kraft für einen Krieg gegen die Türken. In dem Streite zwischen Dietrich von Isenburg und Adolf von Nassau, so wie zwischen Friedrich dem Siegreichen und seinen Nachbarn hielt er sich neutral und war nur bedacht, allen Schaden von seinen Unterthanen abzuwenden. Als 1464 Hesso, Graf von Leiningen, der letzte seiner Linie mit Tode abging und Reinhard dessen Gebiet, theilweise ein Lehn der wormser Kirche, mit den Waffen zu behaupten sich nicht getraute, rief er Friedrich den Siegreichen, seinen mächtigen Nachbar, mit dem er im besten Ver-

1) *Schannat* T. I. p. 412.
2) Ebendas. S. 142—414.
3) *Schannat* T. I. p. 414.
4) *Schannat* T. I. p. 415—417.

nehmen stand und dessen Rath er war [1]), zu Hülfe, indem er ihm die Hälfte der Besitzungen zusagte, die jedoch ungetheilt ein Lehn des Bisthums bleiben sollten. Mit besonderm Nachdruck nahm sich Reinhard von Sickingen auch der Verbesserung der Sitten des Klerus und der Mönche an; er reformirte unter andern die Klöster Lobenfeld, Neuburg und Liebenau; er übergab das der Reformation widerstrebende Kloster der Kanoniker des heiligen Augustin zu Frankenthal Mitgliedern der durch ernste Frömmigkeit ausgezeichneten Congregation von Windesem [2]), und ließ selbst die Nonnen des reichen Conventes zu Worms von der Regel des heiligen Franciscus seinen reformatorischen Eifer empfinden [3]). Aber bei aller Liebe zu Verbesserungen in diesem Sinne, galt ihm das Reformatorische doch nur, wenn es sich genau innerhalb der Gränzen der Kirche hielt; so wie es diese überschritt, trat er ebenso streng dagegen auf, und daher geschah es, daß er als entschiedener Gegner Wesels handelte [4]) und diesen in die Hände der Inquisition lieferte.

Unter diesen Verhältnissen lebte und wirkte Johann von Wesel zu Worms. So wie die Kirche im Ganzen und Großen in einem Zustande der Entwickelung und Bewegung, der Gährung und des Kampfes war, so war es insbesondere auch die Stadt, in die Wesel versetzt war. Es war ein Boden mächtig und oft gewaltsam aufstrebender Bürgerfreiheit, ein Boden voll gährender Elemente, voll Oppositionsgeistes gegen die Geistlichkeit, voll Neuerungslust, auf dem er sich bewegte. Er selbst stand mit Entschiedenheit auf der Seite der immer kräftiger sich entfaltenden neuen Richtung, er war als gelehrter Theologe und als Prediger unter den näheren und ferneren Umgebungen seiner Ueberlegenheit sich bewußt und trug keine Scheu, seine Gesinnungen aufs freieste auszusprechen; ja er konnte, obwohl nicht unbescheiden, in der Verkündigung dessen, was ihm innerste Wahrheit und höchstes Lebensbedürfniß war, und in der Bekämpfung dessen, was ihm Lüge,

---

1) Kremer Geschichte Kurfürst Friedrichs I. Mannh. 1766. Th. 1. S. 393 und 625 ff.

2) Siehe die merkwürdige, einen schönen und frommen Sinn aussprechende Urkunde bei *Schannat* T. II. p. 244. Prob. 267.

3) Ebendas. p. 245. Prob. 268.

4) *Schannat* T. I. p. 416: Demum in mores ac doctrinam *Joannis de Wesalia*, concionatoris famigeratissimi, altius investigans, quod is tum scripto tum viva voce quaedam sparsisset in vulgus, quae ex Hussitorum sentina videbantur deprompta, ipsum Moguntiae in manus Inquisitorum tradidit.

Schein und Trug dünkte, eher rückſichtslos und anſtößig werden, als daß er klug, überlegſam und ängſtlich an ſich gehalten hätte. Sehen wir, wie er ſeine Aufgabe faßte und wie er dieſelbe zu löſen ſuchte.

Weſel überſah die Schwierigkeiten nicht, die in ſeiner Zeit und Umgebung einem ächten Verkündiger des Evangeliums entgegenſtanden. Er erkannte klar und ſchmerzlich den verdorbenen Zuſtand der Kirche und ſprach dieß unumwunden aus. „Die Kirche", ſagt er in einer während ſeines Aufenthaltes zu Worms abgefaßten Schrift [1]), „iſt dergeſtalt von der wahren Frömmigkeit abgefallen zu einem gewiſſen jüdiſchen Aberglauben, daß man, wohin man die Augen wenden mag, nichts wahrnimmt, als eine leere Prahlerei mit Werken bei erloſchenem Glauben und phariſäiſchem Stolz der Rabbinen; daß man nichts ſieht, als kalte Cärimonien und nichtigen Aberglauben, um nicht zu ſagen, Götzendienſt; daß man nichts bemerkt, als daß Alle auf ihre Geldernte wohl bedacht ſind, ihre eigenen Intereſſen allein betreiben und dagegen die Pflichten der chriſtlichen Frömmigkeit gänzlich vernachläſſigen." Er wußte auch, von wie wenigen Männern des Standes die große Aufgabe, dem herrſchenden Verderben kräftig entgegen zu wirken, gelöſt werde. „Schwer iſt allerdings", ſpricht er [2]), „die Stellung der Oberen und Lenker des Volkes, die nicht bloß für ihre eigenen Vergehungen, ſondern auch für die des Volkes einſtehen ſollen; und wenn die Menſchen dieß bedächten, ſo würden ſie nicht nach dem Herrſcher- und Hirtenamte jagen oder es mit Geld zu erwerben ſuchen, ſondern auf den Ruf des Herrn warten. Denn, welche zu dieſer Würde gelangen, ohne berufen zu ſeyn, das ſind, nach dem Worte des Erlöſers, Diebe und Räuber, die anders als durch die Pforte Chriſti eingegangen ſind. Sie ſollen das Salz der Erde ſeyn: wenn aber das Salz dumm wird, womit ſoll man ſalzen? Es iſt zu nichts nütze, als daß man es hinauswerfe und zertrete, d. h. wenn die Lehre der Prieſter und Prälaten nicht die wahrhaft chriſtliche iſt, ſo iſt ſie wegzuwerfen und mit Füßen zu treten; ſo wenig haben wir auf Hirten zu hören, die uns mit ſalzloſem Salze beſprengen und einmachen wollen. Das iſt ein ſeltener Vogel, einem ſchwarzen Schwane vergleichbar, der das Apoſtelamt würdig verwaltet, weil das Wort des Herrn, durch menſchliche Erfindungen gebunden, nicht frei verkündet werden kann, indem die tyranniſche Unterdrückung von vielen Seiten ſich

1) De auctoritate, officio et potestate Pastorum ecclesiasticorum. *Walch* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 2. p. 142. 143.

2) Ebendaſelbſt S. 136 und 137.

dagegen erhebt, die Satzungen so vieler Bischöfe ihm widerstreben, zu geschweigen der Legenden der Heiligen, der Betrügerei mit dem Ablaß, der Thätigkeit der Brüderschaften, die man in den Himmel zu erheben sich auf alle Weise bestreben muß, wenn man angenehm seyn und wegen des bedungenen Soldes nicht in Verlegenheit kommen will [1]). Rede, was uns behagt, spricht das thörichte Volk, oder wir rufen den Zorn des Herrn gegen dich auf. So kommt es, da die guten Hirten entweder im Winkel verborgen sind oder auch wohl proscribirt und schmählich verbannt werden, daß die meisten ihr Amt in keiner andern Absicht antreten, als um sich, nicht die Schaafe, zu weiden, um das Ihrige zu besorgen, nicht die Schaafe zu nähren, und bisweilen nicht einmal mit der Wolle und Milch der Schaafe zufrieden sind, sondern ihnen auch noch das Fell abzuziehen und sie ganz zu verderben trachten. O des äußersten Elendes der christlichen Heerde! Die Kleinen verlangen Brod und niemand reicht es ihnen; sie suchen Wasser und es ist keines da, so daß ihre Zunge vor Durst vertrocknet."

Von diesem Zustande ließ sich jedoch Wesel den Blick des Geistes nicht verdüstern: je weniger ihm die Wirklichkeit genügte, desto reiner und höher erhob sich vor seiner Seele das Bild eines wahrhaft apostolischen Mannes und Predigers, und je mehr ihn die Gegenwart zurückstieß, desto hoffnungsreicher und sehnsuchtsvoller schaute sein Blick in die Zukunft. „Die Bestimmung des Hirten- und Herrscheramtes", sagt er [2]) wahrscheinlich nicht ohne Rücksicht auf seine unmittelbaren Umgebungen und namentlich auf den Bischof Reinhard von Sickingen, „ist es nicht, hervorzuragen durch Glanz und Reichthum des Lebens, mit königlicher Pracht einherzugehen, an bewaffneten Satelliten auch große Satrapen zu übertreffen, in Müssiggang und Luxus einen Sybariten zu spielen oder die Macht wiederherzustellen [3]), sondern dieß Alles von ganzem Herzen zu verachten und zu vernachlässigen, dagegen aber Allen, die unserer Fürsorge anvertraut sind, so viel als möglich zu nützen durch Ermahnung, Rath, Predigt, Trost und Hülfeleistung. Dem Christen muß nicht daran liegen, Macht, sondern Liebe an den Seinigen zu üben, indem er Alle mit Einem Maaße mißt, nämlich nach der Gemeinschaft des Glaubens und dem Bekenntniß der christlichen Liebe. Denn in

1) Es scheint, daß sich dieß speciell auf Wesels Verhältnisse in Worms bezieht. S. den unten anzuführenden Brief Wesels an den Bischof Reinhard von Sickingen.

2) Ebendas. S. 138–140.

3) Die letzten Worte passen ganz besonders auf den Bischof Sickingen, dessen Thätigkeit, nach einer Seite hin, vorzugsweise darauf gerichtet war, die bischöfliche Gewalt wiederherzustellen.

dieſer Religion iſt kein Unterſchied, da die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jeſum Chriſtum in Allen und für Alle da iſt, welche glauben. Sie haben dich zum Fürſten gemacht, ſpricht die Schrift, ſo überhebe dich nicht, ſondern ſey, wie einer von ihnen [1]). Ja der Erlöſer gebietet: wer da will unter Euch der Erſte ſeyn, der ſey der Letzte von Allen. Der Lenker des Ganzen ſoll vermöge ſeiner Demuth ein Genoſſe der Guten, vermöge ſeines Eifers für Gerechtigkeit aber kräftig aufgerichtet ſeyn gegen die Fehler der Böſen, jedoch ſo, daß er ſich den Guten gegenüber nie höher ſtellt." Die erſte, Alles bedingende, Anforderung, die Weſel von ſubjectiver Seite an den Verkünder des Evangeliums, den Prediger, den Biſchof ſtellt, iſt, daß er ſich ſeinem Amte, ſeiner Gemeinde ganz hingebe: „nicht den Menſchen vorgeſetzt zu ſeyn, ſondern ihnen zu nützen" [2]), ſoll er ſich freuen [3]); „wie Chriſtus ſich mir ganz gibt", ſagt er voll dieſer Empfindung, „ſo bin auch ich mich ganz dem Wohle der Brüder ſchuldig, und wie er unſer Erlöſer geworden, ſo ſollen auch wir erlöſend auf den Nächſten wirken" [4]); und dieſe hülfreiche Theilnahme ſoll ſich ſeiner Ueberzeugung gemäß ebenſo auf das innerliche, wie auf das äußere Wohl der Brüder, namentlich nach Jeſu und der Apoſtel Vorbild, auf die Pflege und Beſorgung der Armen beziehen [5]). Aber noch wichtiger iſt Weſel'n die Grundanforderung von objectiver Seite, die er Allem voranſtellt, daß der Prediger das reine Evangelium, wie es im Worte Gottes enthalten iſt, unverkürzt und ungetrübt verkündige. „Der Erlöſer", ſagt er [6]), „verheißt die Ehre des apoſtoliſchen Namens denen, die in ſeinem Worte bleiben. Wen Gott geſandt hat, der muß auch die Worte Gottes verkündigen. Weſſen Rede dagegen mit dem Worte des Vaters nicht übereinſtimmt, der iſt außer der Zucht deſſelben. . . . Es iſt klar [7]), daß nur derjenige ein wahrer Apoſtel und Hirte iſt, der das Wort des Herrn lehrt; wer eine abweichende Lehre vorträgt, dem iſt nicht zu glauben." Der Kern des Evangeliums aber war unſerm Weſel nicht das Sittengeſetz und eine das daraus entſpringende Werkgerechtigkeit, ſondern Chriſtus, die Gerechtigkeit Chriſti und das daraus hervorquellende Leben einer ſolchen Liebe, die das Geſetz aus freiem innerem Triebe erfüllt. „Wer da lehret,

1) Auch in dieſem Satze ſcheint eine Mahnung für den damaligen wormſer Biſchof ausgeſprochen zu ſeyn.
2) . . . non *praeesse* hominibus, sed *prodesse*.
3) Ebendaſ. S. 139. 4) Ebendaſ. S. 148.
5) Ebendaſ. S. 141. 6) Ebendaſ. S. 122.
7) Ebendaſ. S. 123.

daß Christus uns zur Gerechtigkeit gemacht sey", sagt er [1]), „das ist ein Lehrer, den der Herr gegeben hat." Und noch charakteristischer in folgender Stelle [2]): „Weil den Gerechten das Gesetz nicht gegeben ist, sondern den Ungerechten und Ungläubigen, so hat Jeder über das Gesetz hinaus seinen Lenker in dem heiligen Geiste. Denn eine andere Erfüllung des Gesetzes gibt es nicht, als daß die Liebe Gottes ausgegossen ist in das Herz des Menschen. Wer diese festhält, der ist mit Gott ein Geist geworden, der kann mit dem Apostel sagen: ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir. . . . Wer das Gesetz, auch das sittliche, nur übet vermöge der Nöthigung des Gesetzes, der beobachtet es auf fleischliche Weise und thut ihm nicht wahrhaft Genüge; aber wer aus dem Geiste des Glaubens und mit Willigkeit des Gemüthes des Gesetzes Werk vollbringt, auch das äußerliche, für den allein ist das Gesetz wahrhaft geistlich. Diese ächte Erfüllung des Gesetzes verleiht nur der Geist, der den Unfrommen belebt, und von dem jeder Fromme gewiß und wahrhaftig getrieben wird."

So stand Wesel nicht nur auf dem Worte Gottes, sondern er war, was mehr ist, im Gegensatze gegen seine Zeit, in welcher das gesetzliche Princip des Mittelalters immer noch vorherrschte, zum Mittelpuncte des Christenthums hindurch gedrungen, zum eigentlich Evangelischen im Evangelium, zur Gerechtigkeit, zum Geiste und Leben Christi, zu dem Erlöser, welcher, in lebendigem Glauben aufgenommen, eine Quelle des Friedens, der Liebe und der wahren Sittlichkeit wird. Er erkannte nur die aus dem Glauben entsprungene Liebe als des Gesetzes wahre Erfüllung. Diese mit voller Seele ergriffene Erkenntniß gab ihm Zuversicht und Freudigkeit, zunächst in bedrängender Gegenwart unerschrocken zu wirken, dann aber auch hoffnungsfreudig in die Zukunft zu blicken. Er wußte, daß das Wort Gottes nicht eben hochgeachtet sey, ja daß man es kaum ohne Lebensgefahr frei predigen könne [3]); aber dagegen suchte er sich zu stählen. Er sagt [4]): „Bei unsern Rabbinen heißt es, wie bei den Juden zur Zeit Christi: du bist in Sünden geboren und willst uns lehren? Guter Gott! Wie verhaßt und unerträglich ist ein Verkündiger Christi unter diesen aufgeblasenen Moabiten!

Götter! o wendet uns doch von unsern Ländern die Plagen!

---

1) Ebendas. S. 124. 2) Ebendas. S. 150—152.

3) Ebendas. S. 149: quod verbum domini humilibus ludibrio sit et probro, ut non liceat libere, *nisi capitis paratus sis adire pericula*, praedicare.

4) Ebendas. S. 149 und 150.

Doch, wenn dir die evangelische und christliche Frömmigkeit zu lehren vorgeschrieben ist, dann lasse du dich nicht schrecken und erschüttern durch päpstliche Blitze, Verwünschungen und Verdammungen, die aus den Bullen — sie sind Papier und Blei — nur einen kalten Strahl senden. Denn der Excommunicirende selbst war vorher schon von dem göttlichen Richter excommunicirt, ein solcher aber, der selbst verflucht ist, kann nicht excommuniciren. Darum ist weit mehr zu fürchten der Fluch: wehe euch, die ihr das Böse gut und das Gute böse nennt, als dieser Fluch, den sich die menschliche Tyrannei angemaßt hat." Voll dieses Muthes scheute sich Wesel auch nicht, durch unumwundene Verkündigung seiner evangelischen Ueberzeugung nöthigenfalls Anstoß zu geben. Er hatte zwar von dem großen Heidenapostel gelernt, sich auch menschlichen Anordnungen zu unterwerfen, wenn sie ihm zur Erbauung des Glaubens und zur Förderung der Liebe dienlich schienen; er hielt es für christliche Pflicht, so weit es ohne Beeinträchtigung der Wahrheit geschehen könne, dafür zu sorgen, daß die Brüder nicht verletzt werden, aber, wo es die Wahrheit galt, kannte er keine Rücksicht: „Wenn man in den Fall gesetzt ist", sagt er [1]), „daß man zwischen der Möglichkeit, dem Nächsten Anstoß zu geben oder die Wahrheit zu verletzen, zu wählen hat, so ist es besser, daß der Nächste Gefahr laufe, da hier Ersatz denkbar ist, als daß die Wahrheit Noth leide, was gottlos ist." Diese Zuversicht auf das göttliche Wort gab ihm endlich auch einen schärferen Blick in die Zukunft: niedergebeugt zwar, wie der gleichzeitige und ähnlich gesinnte Jacob von Jüterbock, von den schmerzlichen Erfahrungen der Gegenwart, erhebt er sich doch kühner als dieser und greift, ohne so viel hin und her zu vermuthen, mit festerer Hand in die Zukunft, indem er den helfenden Helden schon herannahen sieht. „Ich sehe es kommen", sagt er in einer kurzen aber höchst merkwürdigen Stelle [2]), „daß unsere Seele in Hunger dahin schwinden wird, wenn nicht aus der Höhe ein Stern der Erbarmung uns aufgeht, der diese Finsterniß, dieses Dunkel von unsern durch die Lügen der Lenker verzauberten Augen vertreibt und das Licht wiederherstellt, der dieses Joch der babylonischen Gefangenschaft nach so vielen Jahren endlich zerbricht, der diese Vollbringer der Ungerechtigkeit, diese Bäuche, Hunde und bösen Thiere, diese bauchdienerischen Fresser der Wittwen entweder zum beseligenden Wahrheitslichte leitet oder

1) Ebendas. S. 144.
2) Ebendas. S. 129.

in die Hölle stürzt, damit wir nicht Alle lebendig in die Hölle fahren. Befreie uns, Gott Israels, von allen Bedrängnissen“ [1])!

Dieß sind die Grundsätze, die sich Wesel für seine geistliche Thätigkeit vorgezeichnet hatte, der Geist, in welchem er wirkte. Den Inhalt seiner Predigten, wenn auch nur den Grundzügen nach, lernen wir aus einer mit der Aufschrift „Paradoxen des Doctor Johann von Wesel“ [2]) bezeichneten und hauptsächlich aus Predigten entlehnten Sammlung seiner eigenthümlichen Behauptungen kennen; auch ist einzelnes Hierhergehörige aus dem Inquisitionsprocesse Wesels zu entnehmen. Hierdurch erhalten wir zugleich einen Ueberblick über die theologischen Ueberzeugungen Wesels, so weit diese nicht schon in der oben gegebenen Auseinandersetzung über die Ablaßlehre niedergelegt sind.

Wie bei allen reformatorischen Männern, so können wir auch in Wesels Denkart zwei Grundelemente unterscheiden: erstlich das allgemein biblische, und zweitens das speciell paulinische, letzteres mit augustinischer Färbung. Zunächst führt Wesel Alles auf die Schrift zurück, dann aber geht er auch noch besonders von dem Begriffe der göttlichen Gnade als dem überall entscheidenden aus. Was ihm mit dem einen oder andern Kriterium in der Lehre oder im kirchlichen Leben zu streiten scheint, das verwirft er. Daher hat, was von Christo nicht angeordnet ist, für ihn keine Geltung, und was irgend den Charakter der Werkheiligkeit trägt, das scheint ihm verderblich. Zwar sind uns seine Aeußerungen nur kurz und fragmentarisch, vielleicht theilweise auch entstellt, berichtet und der Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Denkart ist nicht überall bemerkbar, aber aus den bezeichneten Grundprincipien werden sie sich doch ziemlich vollständig ableiten lassen.

Die Schrift ist unserm Wesel zunächst die einzig sichere

---

1) Weiter unten S. 153 sagt Wesel in ähnlichem Sinne: „Du hast — er redet Gott an — Menschen über uns gesetzt, die uns unerträgliche Lasten aufladen, ohne sie selbst mit einem Finger zu bewegen. Höre endlich unsern Ruf, befreie uns von der Last, die uns drückt, und brich das Joch unserer Gefangenschaft! Höre die Seufzer der Gebundenen und löse die Fesseln der Vernichteten!“

2) *Paradoxa D. Joannis de Wesalia*, quae feruntur a quibusdam Thomistis ex illius concionatoris ore fuisse excepta — zuerst abgedruckt inter varia scripta ad calcem Commentariorum de rebus gestis in Concilio Basil. ab Aenea Sylvio conscriptorum adjecta, sine anno et loco — dann in *Ortuini Gratii* Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, edit. I. fol. 163. edit. II. T. I. p. 325. — endlich in *D'Argentré* Collectio judiciorum de novis erroribus. Paris. 1728. T. I. P. II. p. 291. 292. Der letztere Abdruck wird hier gebraucht.

Gewähr für die Einheit des Glaubens. „Selten", ſagt er, „finde ich, daß auch nur zwei Gelehrte im Glauben einig ſind: keiner ſtimmt mit mir überein, wenn wir das Evangelium wegnehmen; nur in ihm ſind wir Alle einig [1])." Eben darum aber wollte er auch, daß man ſich ganz und allein an die Schrift halte [2]). „Chriſtus hat ſeinen Jüngern nur geboten, das Evangelium zu predigen, alſo durften ſie weder, noch konnten ſie neue Geſetze machen, ſondern nur die Gläubigen dazu anleiten, das Evangelium zu beobachten [3])." Noch weniger haben ein ſolches Recht die ſpäteren Geiſtlichen, die Prälaten: die Uebertretung der nur von ihnen aufgeſtellten kirchlichen Gebote ſchließt daher keine Verſündigung in ſich [4]). Wenn aber die Schrift allein als Geſetz des chriſtlichen Lebens herrſchen ſoll, ſo kommt es wieder vor Allem auf deren Auslegung an. Hier glaubt nun Weſel weder der Gloſſe [5]), noch den Schriften der Lehrer, wie heilig ſie auch geachtet ſeyn mögen, denn er fürchtet, „daß die Doctoren die Schrift übel, täuſchend und falſch deuten [6])." Er will die Bibel vielmehr nur aus ſich ſelbſt erklärt wiſſen. Keine Autorität irgend eines Chriſten, auch des gelehrteſten und weiſeſten, kann hier gelten: „Denn wer unter den Menſchen möchte über den Sinn entſcheiden, den Chriſtus in ſeine Wort gelegt, als er allein? .. Aber umſichtige Ausleger werden die Stellen mit einander vergleichen, und eine durch die andere erklären [7])." In der Schrift findet dann Weſel als Grundlehre die Verkündigung der göttlichen Gnade. Nur durch die Gnade Gottes werden die ſelig, die überhaupt zur Seligkeit gelangen [8]). Dieſe aber ſind von Ewigkeit dazu beſtimmt. „Gott hat von Ewigkeit alle ſeine Erwählten in ein Buch gezeichnet: wer in dieſes nicht eingezeichnet iſt, der wird es nie; wer es iſt, der wird nie ausgetilgt [9])." Hierzu, zum ewigen Heile, können der Papſt, die Biſchöfe, die Prieſter nichts Weſentliches thun; es genügt die Eintracht, der Friede mit den Menſchen und ein geruhiges Leben. „Wen Gott durch ſeine Gnade retten will, der wird gerettet, und wenn alle

1) Paradoxa p. 291, b.
2) In dem Examen magistrale S. 296 heißt es von Weſel: Item credit, quod nihil sit credendum, quod non habeatur in Canone Bibliae.
3) Parad. 291, a.
4) Ebendaſ. 291, b.
5) Glossae non credit. Parad. 291, b.
6) Parad. 291, b.
7) Parad. 291, b., oben.
8) Sola Dei gratia salvantur Electi. Parad. 291, b.
9) Ebendaſ. 291, b.

Priester ihn verdammen und bannen wollten; wen aber Gott verdammen will, der wird es, und wenn der Papst sammt allen Priestern ihn selig spräche. . . . Wenn auch nie ein Papst gewesen wäre, dennoch wären Alle beseligt, die es wirklich sind [1])." Ob Wesel die Prädestinationslehre wirklich so hart ausgesprochen, kann dahingestellt bleiben, aber unzweifelhaft ist, daß ihm Alles daran lag, die göttliche Gnade rein zu verherrlichen und alles Menschenwerk als Grund der Seligkeit auszuschließen.

Von diesem Standpunct aus, dem entschiedenen Festhalten an der Schrift und an der Gnadenlehre, entwickelte sich nun ganz nothwendig bei Wesel eine kräftige Opposition ebensowohl gegen alles unschriftmäßige Spätere in der Kirche, als gegen jede Institution, die ihm die Anerkennung der Gnade zu beschränken und irgendwie Werkheiligkeit einzuführen schien, also gegen eine Masse von damaligen Kirchlichkeiten. Schon der Begriff der „katholischen Kirche" selbst als einer zugleich wesentlich „heiligen" war ihm zweifelhaft. Im Symbolum wollte er zu den Worten: ich glaube an die „heilige" Kirche, nicht auch die Bestimmung „katholische" hinzufügen, was auch Hieronymus nicht gethan habe, sondern wohl erst von einem Späteren herrühre, „denn", sagte er [2]), „die katholische Kirche d. h. die Gesammtheit aller Getauften ist nicht heilig, sondern besteht einem größeren Theile nach aus Verworfenen [3])." Vollends aber die kirchlichen Lehren, Institutionen und Gebräuche: davon dünkte ihm ein guter Theil ebenso schrift- als gnadenwidrig. Auf die Lehren wendete er wohl weniger sein Augenmerk. Doch hegte er Bedenken in Betreff des Dogma's von der Transsubstantiation und vom Ausgange des heiligen Geistes. Rücksichtlich des ersten Punctes äußert er — die lutherische Lehre im Keime anticipirend — seine Meinung dahin, „daß der Leib Christi unter der Gestalt des Brodes vorhanden seyn könne, auch wenn die Substanz des Brodes bliebe [4])." Rücksichtlich des andern Dogma's ist er geneigt, sich der Bestimmung der morgenländischen Kirche anzuschließen, daß der heilige Geist nur vom Vater ausgehe, wenigstens behauptete er, es sey aus der Schrift nicht darzuthun, daß der Geist auch aus dem Sohne seinen Ursprung habe [5]). Beide Ansichten flossen, scheint

1) Si nullus unquam Papa fuisset, adhuc salvati fuissent hi, qui salvati sunt. Parad. 291, b.

2) Parad. 292, a.

3) . . . major pars reprobata.

4) Examen magistr. p. 294: Item credit, quod corpus Christi possit esse sub specie panis, *manente substantia panis*.

5) Parad. 292, a: Scriptura sacra non dicit, Spiritum sanctum procedere a Filio. Vergl. Exam. magistr. p. 296. 298.

es, aus Weſels ſtrengerem Schriftprincip. Weit mehr Anſtoß aber nahm er an vielen, die reine Gnadenlehre beeinträchtigenden und die Werkheiligkeit begünſtigenden, kirchlichen Inſtitutionen. Was er gegen den Ablaß einzuwenden hatte, haben wir geſehen. Außerdem fand er, daß die Chriſtenheit noch mit vielen andern menſchlichen Satzungen und Gebräuchen drückend beſchwert ſey [1]). „Chriſtus", ſagte er, „hat keine Faſten eingeſetzt; er hat nicht verboten, daß man an gewiſſen Tagen gewiſſe Speiſen, z. B. Fleiſch, nicht eſſen ſolle. Ebenſo wenig hat er geboten, beſtimmte Feſte zu feiern. Auch Gebete hat er nicht vorgeſchrieben außer dem Vaterunſer; noch weniger den Prieſtern befohlen, die ſieben kanoniſchen Horen zu ſingen oder zu leſen [2]). Nun aber hat man die Meſſe zu etwas recht Beſchwerlichem in der Chriſtenheit gemacht. Der heilige Petrus war viel raſcher damit fertig, indem er die Communion bloß mit dem Gebete des Herrn weihte. Jetzt dagegen muß der Prieſter eine Stunde und drüber in der Meſſe ſtehen und Kälte aushalten, was ihm Jahre lang ſchadet; ſo verdirbt der Menſch ſich ſelber [3])." Aus demſelben Geiſte, vermöge deſſen er den Ablaß bekämpfte, entſprang bei Weſel auch ein zorniger Eifer gegen andere Buß- und Tugendwerke. „Wenn Einer beichtet", ſoll er ferner geſagt haben [4]), „ſo wird ihm harte Buße auferlegt: daß er nach Rom wallfahre oder noch weiter, daß er ſtrenge faſte, daß er viele Gebete herſage. Das hat Chriſtus nicht gethan; er hat nur geſprochen: gehe hin und ſündige hinfort nicht mehr. Die aber nach Rom wallfahren, das ſind Thoren, denn ſie könnten hier zu Lande finden und erhalten, was ſie in der Fremde ſuchen." Selbſt daß die Kirche urſprünglich Faſten eingeſetzt, bezweifelte Weſel; ebenſo, daß ſie verboten, ſich in der Septuageſimal-Zeit trauen zu laſſen [5]). Alles dieß war ihm etwas ſpäter und unrechtmäßig Eingedrungenes.

Wie die Dinge, die wir bisher angeführt, mit der Grundrichtung Weſels zuſammen hängen, iſt klar. Als etwas mehr Iſolirtes, aber doch auch nicht ganz Zuſammenhangloſes, treten uns noch zwei andere Paradoxien von ihm entgegen. Erſtlich: „In der Bitte: zu uns komme dein Reich — habe er geſagt [6]) — bitten wir nicht um das Himmelreich, weil dieſes nicht zu uns

1) Sic gravata est Christianitas per humanas leges et constitutiones. Parad. p. 292.
2) Parad. p. 291, b.
3) Ebendaſ. p. 292, a.
4) Ebendaſ. 292, a.
5) Ebendaſ. 292, a.
6) „Adveniat regnum tuum"; ibi non petimus regna Coelorum, quia illud non venit ad nos. Parad. 291, b.

kommt." Hiermit konnte Wesel zweierlei ausdrücken wollen, entweder: daß das Reich Gottes nicht als ein erst noch zukünftiges zu erbitten sey, weil es schon vorhanden; oder: daß das Reich Gottes im höchsten, vollsten Sinne des Wortes auf Erden überhaupt nicht zu uns komme, weil seine Erscheinung immer mit sündhaften Elementen gemischt sey. In beiden Fällen hätte die Aeußerung einen guten Sinn; in der ersten Weise fasset sie Luther [1]), in der andern Deutung aber kann sie vielleicht noch besser mit Wesels Grundansicht von der Kirche in Verbindung gebracht werden, in sofern er auch hiermit konnte andeuten wollen, die sichtbare Kirche sey, weil mit Sündern und Verdammten untermischt, nicht das wahre, volle Gottesreich, die Gemeinschaft der Heiligen. Das zweite Paradoxon betrifft die bis auf den heutigen Tag vielbesprochene exegetische Frage, ob Christus bei der Kreuzigung [2]) mit Nägeln angeheftet, oder nur mit Stricken angebunden gewesen sey? Wesel bekennt, daß hierüber eine Entscheidung in der evangelischen Erzählung nicht vorliege, doch will er später, im Verhöre, die Annagelung nicht weiter bezweifeln, was er früher, selbst öffentlich vor dem Volke, gethan hatte [3]). Dieses exegetische Bedenken, auch wenn es mit dem Wesentlichen der Geistesrichtung unseres Wesel nicht in unmittelbarer Verbindung stünde, wäre uns immer ein Beweis seines von dem Ueberlieferten und Gangbaren unabhängigen Forscherſinnes. Indeß könnte auch hierin eine — freilich von der neueren rationalistischen durchaus verschiedene — dogmatische Tendenz liegen, nämlich eine Opposition gegen die bei den Scholastikern, besonders seit Thomas, gewöhnlich materielle Fassung von der Bedeutung und dem Werthe des in so großer Fülle und darum so wirksam vergossenen Blutes Christi, eine Fassung, welche genau mit der Lehre vom überfließenden Verdienste und dadurch auch mit dem von Wesel eifrigst bekämpften Ablasse zusammenhing.

Schon dieser Lehrinhalt mußte bei dem damaligen Zustande der Kirche Anstoß geben; noch mehr aber freilich die Art, wie Wesel denselben vor das Volk brachte. Die Form der Predigten Wesels war gewiß in mancher Beziehung aus-

1) S. unten: 3ter Theil, 2tes Hauptstück.

2) Es heißt nicht ausdrücklich an den Füßen, sondern die Frage wird ganz allgemein gefaßt.

3) Exam. magistr. p. 295: Vicesimo quinto, an praedicaverit publice populo, dubium esse, an Christus fuisset funibus cruci alligatus, aut clavis affixus? Fatetur, se dixisse, quod non habeatur in Evangelio passionis, an clavis sit affixus, an funibus. Credit tamen, quod clavis.

gezeichnet: er beſaß Geiſt, Feuer und Leben, ſeine theologiſche Bildung erhob ihn über die meiſten gleichzeitigen Prediger; die Wirkungen, die er hervorbrachte, und der Ruf, deſſen er genoß, laſſen uns auf eine nicht geringe Begabung auch von dieſer Seite ſchließen; aber rein und tadelfrei hielt er ſich hier nicht; ſein Muth verlor ſich bisweilen in Uebermuth, ſeine Popularität in beißende und aufreitzende Scherze, die wir, auch wenn wir dem derberen Geiſte der Zeit etwas zu gute halten, doch bei einem ſonſt ſo ernſten Manne zu ſtark finden müſſen. Wenn er die übertriebene Werthſchätzung heiliger Handlung z. B. der Salbung mit geweihtem Oele bekämpfte, ſo konnte er wohl ſagen: „Das geweihte Oel iſt nicht beſſer, als das, welches ihr zu hauſe in euren Kuchen eſſet [1]).“ Oder vom Faſten predigend, erlaubte er ſich Aeußerungen wie dieſe: „Wenn der heilige Petrus das Faſten eingeſetzt hätte, ſo hätte er es wohl gethan, um ſeine Fiſche beſſer zu verkaufen [2]).“ Oder: „Die heilige Kirche ſoll aufgeſetzt haben die Faſten, und daß man in der verbundenen [heiligen] Zeit nit Bräut einführen und Hochzeit machen ſoll. Es iſt eitel Lugen. Die Väter, die die Faſten aufgeſetzt, haben ſie wöllen abſtellen, etliche Speiß zu meiden, ſo haben ſie doch nit gewöllt, daß der Menſch nit eſſe, wann ihn hungert. Als dick [ſo viel] den Menſchen hungert, mag er eſſen. Und du magſt am Karfreitag einen guten Kapaunen eſſen [3]).“ Mäßiger, aber doch auch ſtark genug äußerte er ſich von der Kanzel gegen andere Satzungen der Kirche, gegen die Autorität der Kirche überhaupt und gegen den Papſt. „Was Sünde in der heiligen Schrift nit ſtan“, ſprach er, „will ich auch nit für Sünde halten; weiß ein ander weiter und baß, will ichs ihm wohl gönnen.“ Oder: „Ich verachte den Papſt, die Kirche und Concilia und lobe Chriſtum; das Wort Chriſti wohne unter uns reichlich.“ Auch pflegte er zu ſagen: „Es iſt nun mehr ſchwer, Chriſten zu ſeyn [4]).“ Dieſe Aeußerungen Weſels berichtet uns ein Verehrer von ihm, Flacius, und wir haben keine Urſache, an ihrer Aechtheit zu zweifeln. Anderes aber iſt ihm offenbar aufgebürdet, wie, daß er in Wiesbaden oder anderwärts in der Predigt das läſterliche Wort geſprochen habe: „wer das heilige Sacrament der Meſſe ſehe, der ſehe den Teufel [5]).“

1) Paradoxa p. 291.
2) An demſelben Orte.
3) *Flacius* Catalog. Test. veritatis Lib. XIX. T. II. p. 885.
4) Alle dieſe Aeußerungen in der angeführten Stelle bei Flacius.
5) Examen magistrale S. 294 und 295.

Zweites Hauptstück.

Wesel als Schriftsteller gegen die Verderbnisse des Klerus. Matthäus von Cracow, reformatorischer Bischof zu Worms.

Die reformatorische Thätigkeit Wesels blieb nicht bei seiner Gemeinde und innerhalb der Ringmauern von Worms stehen; er hatte mit zu lebhafter Theilnahme die Kirche im Ganzen und Großen kennen und betrachten gelernt, als daß er nicht auch versucht haben sollte, auf die allgemeinen Zustände derselben einzuwirken. Hier bot sich nun immer als der wichtigste Punct der Zustand der Geistlichkeit dar; an ihr lag, wenn auch nicht mehr, wie in früheren Zeiten, Alles, so doch immer noch unendlich viel. Zu jeder Zeit zwar werden sich das Verderbniß der Geistlichkeit und des Volkes, wie das Besserwerden von beiden gegenseitig bedingen und in untrennbarer Wechselwirkung stehen; aber wie man mit Grund sagt: die Kunst verderbe oder erhebe sich durch die Künstler, so kann man auch dasselbe sagen vom Verhältnisse der Geistlichen zur Kirche; auf die Geistlichkeit kommt, wenn das kirchliche Leben sinkt oder wenn es wieder steigen soll, immer am meisten an. Darum wenn es in der Kirche besser werden sollte, mußte man auch in jener Zeit die Geistlichkeit und zwar zunächst ihr Verderben scharf ins Auge fassen. Denn, daß der Klerus, trotz mancher ehrenwerthen Ausnahmen, von dem Haupte bis zu den geringsten Gliedern von vielfachem Verderben ergriffen sey, konnte sich niemand, der einen ernsteren Sinn und ein offenes Auge hatte, verhehlen. Auch Wesel empfand dieß mit tiefem Schmerze, und im bestimmten Bewußtseyn, daß es sich hier um eine Lebensfrage der Kirche handle, widmete er diesem Gegenstande eine eigene Schrift, die uns, was die Natur der Sache mit sich bringt, vorzugsweise seine kirchlichen Ueberzeugungen darlegt. Wir zweifeln nämlich nicht, daß das Werkchen über „die Autorität, Pflicht und Gewalt der Geistlichen" dieser späteren Lebensperiode Wesels, der Zeit seines Aufenthaltes in Worms, angehöre; es ist feuriger und kühner geschrieben, als der Tractat über den Ablaß, es spricht das Bedürfniß der Reformation entschiedener und andringlicher aus und beurkundet hierdurch einen Fortschritt in der reformatorischen Richtung; es enthält fast lauter Erfahrungen und Wünsche, die sich Wesel'n gerade in der kirchlichen und pastoralen Thätigkeit aufdrängen mußten, ja es faßt nicht Weniges in sich, was auf die ungesuchteste Weise als Anspielung

auf die beſonderen Verhältniſſe genommen werden kann, unter denen Weſel in Worms wirkte. Ehe wir indeß zur Characteriſirung dieſer Schrift fortgehen, bietet ſich eine intereſſante Parallele dar. Ein Biſchof von Worms, den wir von einer Seite her als einen Vorgänger Weſels bezeichnen können, hat über einen verwandten Gegenſtand „die Verderbniſſe der römiſchen Curie“ geſchrieben, und da beide Schriften ſich gewiſſermaaßen ergänzen, indem die des Biſchofs mehr das Verkehrte in der Stellung der Biſchöfe und in ihrem Verhältniſſe zum Papſt erörtert und ſich in den höheren Regionen bewegt, die des Predigers dagegen mehr die Verkehrtheiten ſchildert und bekämpft, die durch den ganzen geiſtlichen Stand hindurch gingen und auch unter dem Volke die nachtheiligſten Wirkungen hervorbrachten, ſo iſt es gewiß nicht unangemeſſen, dieſelben hier zuſammenzufaſſen, und zwar in der Reihefolge, die ſich von ſelbſt ergibt, die des machtbegabten, aber der Nachwelt minder bekannten, Biſchofs zuerſt, die des einfachen, aber durch ſeinen Zuſammenhang mit der Umgeſtaltung des 16ten Jahrhunderts berühmteren Predigers in zweiter Ordnung.

Der Biſchof von Worms, den wir meinen, iſt Matthäus von Cracow [1]). Es iſt von dieſem Manne, der ungefähr ein halbes Jahrhundert, bevor Weſel in Worms auftrat, geſtorben war, ſchon gelegentlich die Rede geweſen; aber da er nicht bloß als Kirchenfürſt, ſondern auch als Theologe, ja, nach Maaßgabe der Zeit, als reformatoriſcher Theologe bedeutend war, ſo müſſen wir beſonders von ihm handeln. Matthäus war nicht, wie Manche [2]), verleitet durch die Bezeichnung de Cracovia, angeben, ein geborener Pole, ſondern er führte den Namen von Cracow als Sprößling eines edlen pommerſchen Geſchlechtes [3]). Ueber die Zeit ſeiner Geburt und ſeine Eltern iſt uns nichts Näheres bekannt. Seine Studien machte er höchſt wahrſcheinlich

---

1) Ueber ihn iſt zu vergleichen *Trithemius* de scriptor eccles. c. 654 p. 153 und 154. ed. Fabric. und de scriptor. German. c. 124. *Oudinus* commentar. de scriptor. eccles. T. III. p. 1110 und 1111. *Schannat* Hist. Episcop. Wormat. T. I. p. 407. Vorzüglich aber *Walchii* Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. XII—XXXVIII und das hier Citirte.

2) Z. B. Tritheim de script. eccles. c. 654. p. 153. dann Conr. Gesner, Rob. Gerius u. a.

3) Ein Mitglied dieſer Familie, Friedrich von Cracow, war auch ums Jahr 1430 Dompropſt zu Trier. *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 408.

in Prag und Paris [1]). Daß er, wie Tritheim angibt [2]), zur Zeit der Auswanderung der Deutschen aus Prag und der hussitischen Bewegungen in der Hauptstadt Böhmens gewesen, ist unrichtig, denn als diese Dinge vorfielen, war Matthäus schon längst von Prag entfernt. Wir wissen nur, daß er im J. 1384 auf einer erzbischöflichen Synode in Prag eine Rede über die Verbesserung der Sitten und des Klerus und des Volkes hielt [3]). Auf beiden hohen Schulen, zu Prag und Paris, trat Matthäus auch als Lehrer auf; in Paris stand er selbst eine Zeit lang der theologischen Facultät vor [4]). Welche von beiden Universitäten er zuletzt als Lehrer geschmückt, ist nicht sicher zu entscheiden; wir möchten glauben, Paris [5]). Von da wurde er als ein schon sehr ausgezeichneter Lehrer der Theologie und Prediger durch den wissenschaftliebenden Churfürst und Kaiser Ruprecht auf die unlängst gestiftete Universität Heidelberg gezogen [6]). Indeß scheint seine akademische Thätigkeit in Heidelberg nicht gerade bedeutend, oder doch nicht von langer Dauer gewesen zu seyn [7]). Ruprecht, der ihm persönlich in hohem Grade zugethan war, brachte ihn bald in andere Kreise der Thätigkeit und Ehre; er wurde Ruprechts Kanzler, Canonicus zu Speier und 1405 unter Ruprechts Einfluß Bischof zu Worms [8]); besonders aber gebrauchte ihn der Kaiser auch zu Gesandtschaften, im Jahre 1403 an Bonifacius IX., vor welchem Matthäus zwei Reden hielt, im Jahre 1406 an Gregor XII., bei welcher Gelegenheit, was jedoch

1) *Oudinus* Comment. de script. eccl. T. III. p. 1110.

2) De scriptor. eccles. c. 654. p. 154. Das scheint jedoch richtig, was Tritheim angibt, daß Matthäus in Prag Magister wurde.

3) *Pezius* Thesaur. anecdot. T. I. praefat. p. 6. *Walch* Monim. I, 1. praef. p. 15.

4) *Boulaeus* Hist. acad. Paris. T. IV. p. 975.

5) Die Reihefolge, in welcher die meisten älteren Schriftsteller die von Matthäus besuchten Universitäten setzen, ist: zuerst Prag, dann Paris, zuletzt Heidelberg; Oudinus stellt Paris vor Prag. Allein es lag dem Matthäus näher, sich zuerst nach Prag zu wenden, und vermöge des Zusammenhangs, in welchem die Universität Heidelberg bei ihrer Stiftung und in der ersten Periode ihrer Blüte mit Paris stand, ist es wahrscheinlicher, daß Matthäus von Paris, als daß er von Prag nach Heidelberg berufen worden.

6) *Rupertus* ordinavit et fovit Heidelbergense studium, colligens undecumque doctores et magistros potiores, Magistrum *Matthaeum* de Cracovia sacrae theologiae professorem et praedicatorem eximium fecit episcopum Vormatiensem. Theod. *Engelhusii* Chronic. in Leibnitii scriptor. rer. Brunsvic. T. II. p. 1136.

7) Doch war er lange genug in Heidelberg, um auch einmal die Rectorwürde zu bekleiden. Die Hist. Univers. Heidelb. mscrpta sagt von ihm S. 39: Joanni Noyt in Rectoratu successit *Matthaeus de Cracovia*, factus postmodum Episcopus Wormatiensis.

8) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 407—408.

wenig Wahrscheinlichkeit hat, Matthäus zum Cardinal ernannt worden seyn soll[1]), und im Jahre 1409 auf das Concil zu Pisa. Bald nach seiner Zurückkunft von dieser letzten Mission starb er (1410) in seiner bischöflichen Stadt und wurde im Dome begraben, wo noch ein Epitaphium seine Ruhestätte bezeichnet[2]). Matthäus von Cracow verband mit seiner hohen Stellung Eigenschaften, die ihm auch persönliche Bedeutung gaben. Ausgestattet mit klarem und sicherem Geiste, war er zugleich in der philosophischen und theologischen Schule wohlgebildet[3]); zum Ruhme des akademischen Lehrers gesellte sich bei ihm auch der eines trefflichen Predigers, und, obwohl ein strenger, ja, wie es scheint, ascetischer, Geistlicher — denn er war dem unlängst entstandenen Birgitten-Orden verbunden[4]) — hatte er sich doch nicht minder durch seine Reisen und Gesandtschaften, durch seinen Umgang mit Hohen und Geringen eine reiche Menschenkenntniß und Welterfahrung erworben. Namentlich konnte es ihm bei seiner Stellung als Bischof und bei den wiederholten Missionen nach Italien, und zwar unter den bedeutendsten Verhältnissen, nicht an Kenntniß des römischen Hofes und der gesammten Hierarchie fehlen. Dieß gibt seinen Aeußerungen über diese Gegenstände ein eigenthümliches Gewicht, und von diesem Gesichtspunct aus, als Worte eines hochgestellten, weltkundigen, aber zugleich ernsten und frommen Prälaten, haben wir sie auch besonders zu würdigen.

Unter der nicht geringen Zahl von Schriften nämlich, die Matthäus von Cracow hinterlassen hat, die aber meist noch ungedruckt auf Bibliotheken liegen, befindet sich vornehmlich eine, welche um ihrer Merkwürdigkeit willen wiederholt herausgegeben worden ist, und, obwohl ein gewisses Dunkel über ihrem Ur-

1) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. praef. p. 17 sqq.

2) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 408.

3) Tritheim schildert ihn mit folgenden Worten: Vir in divinis scripturis eruditus, secularis philosophiae non ignarus, ingenio promptus, eloquio scholasticus . . . magnam ab omnibus doctrinae suae laudem commeruit.

4) Oudinus (Commentar. de scriptor. eccles. T. III. p. 1110.) bezeichnet Matthäus als Sanctae Brigittae familiaris. Der Ausdruck familiaris könnte sich zwar auch auf persönliche Bekanntschaft beziehen: die heilige Birgitte († 1373) lebte noch, als Matthäus schon herangewachsen war, und bei der Nähe von Pommern und Schweden wäre eine persönliche Berührung wohl denkbar; wird doch, wie es scheint, unser Matthäus auch einmal bezeichnet als *Matthias* de Regno Sueciae (*Oudinus* l. l. p. 1111.); allein die gewöhnlichere Bedeutung von familiaris, wenn von einer Ordensstifterin die Rede ist (*Du Cange* Glossar. med. et inf. Latinit. T. II. p. 398. s. v. Familiares) führt uns doch nur auf eine Verbindung mit deren Orden. Familiares bezeichnet ungefähr das, was man später bei den Jesuiten die Affiliirten des Ordens nannte.

ſprunge ruht, doch ſo gut in die Zeitverhältniſſe, zu der Stelle eines deutſchen Biſchofs und zu der Perſönlichkeit unſeres Matthäus, wie wir dieſelbe kennen, paßt, daß wir nicht umhin können, die zahlreichen und achtungswerthen urkundlichen Angaben, die auf ſeinen Namen lauten, für richtig zu halten [1]).

1) Ueber die Schriften des Matthäus von Cracow handeln in den oben angeführten Stellen Tritheim, Schannat, Oudinus und Walch, beſonders ausführlich die beiden Letzteren. Tritheim ſagt (de script. eccl. c. 654.): Scripsit multa praeclara opuscula, de quibus tamen pauca ad manus nostras pervenerunt. Vidi ejus ad Henricum Episcopum Wormiensis [Wormatiensis] Ecclesiae non abjiciendum opus de praedestinatione, et quod Deus omnia bene fecerit, cujus Dialogi interlocutores sunt pater et filius, quem praenotavit: Rationale divinorum operum Lib. VII. Außerdem gibt Tritheim an: De contractibus L. I. — De celebratione missae L. I. — Ad Episcopum Wormiens. L. I. — Epistolarum ad diversos L. I. — Sermones et collationes. — Schannat (Hist. Ep. Worm. I. 408.) für den Dialogus de praedestinatione und das Rationale divin. operum als zwei verſchiedene Schriften auf und fügt dem tritheimiſchen Cataloge noch bei: Dialogus inter conscientiam et rationem. Oudinus (Comment. de script. eccl. III. 1110.) beſtimmt dieſe letztere Schrift noch näher als Conflictus rationis et conscientiae de sumendo vel abstinendo a corpore Christi, reducirt die Titel: de Praedestione und Rationale divin. operum [auch opificiorum] auf eine Schrift, und erwähnt noch: Sermo de peccatis alienis und Sermones latini per circuitum anni [vielleicht auch bei den Andern unter der allgemeinen Aufſchrift Sermones begriffen], ſowie ein durch die Bezeichnung des Verfaſſers, *Matthias* de Regno Sueciae, zweifelhaftes Werk: Expositio in Apocalypsin. Am bemerkenswertheſten aber iſt, daß Oudinus, der auch von den Handſchriften der cracowſchen Werke die ausführlichſten Notizen gibt, die reformatoriſche Schrift des Matthäus de *Squaloribus curiae Romanae* ohne Bedenken aufführt, welche Tritheim und Schannat aus leicht begreiflichen Gründen übergehen. Ueber die Aechtheit dieſes Tractates handelt ſehr befriedigend Walch in der Vorrede zu den Monim. med. aev. II, 1. p. XXI—XXXII. Die Hauptpuncte zur kritiſchen Beurtheilung derſelben ſind folgende: Gegen die Abfaſſung des Tractates durch Matthäus von Cracow ſcheinen vornehmlich zwei Gründe zu ſprechen: 1) daß Flacius denſelben in einer Handſchrift einem andern Verfaſſer, Dr. Lurtzen, zugeſchrieben fand, Catalog. test. verit. Lib. XVIII. t. II. p. 881. 2) daß im Laufe der Schrift Mehreres erwähnt wird, was einer ſpäteren Zeit angehört, wie die Päpſte Johann XXIII. und Martin V., die Schrift von Peter d'Ailly de potestate ecclesiastica, und zwar von ihm als Cardinal, was er erſt 1411 wurde, und Aehnliches. In Betreff des Erſten nun iſt zu erinnern, daß Flacius in andern Handſchriften auch den Namen des Matthäus von Cracow fand, und daß es viel wahrſcheinlicher iſt, der Name Lurtzen ſey dem Werke ohne gehörigen Grund vorgeſetzt, als der Name Matthäus von Cracow. Der Biſchof von Worms ſelbſt konnte Urſache genug haben, ſeine Schrift unter angenommenem Namen ausgehen zu laſſen, und wenn dieß auch nicht der Fall war, ſo konnten in der Folge Andere im Intereſſe der Kirche oder der Curie für gut finden, dem Namen des Biſchofs einen gänzlich unbekannten zu ſubſtituiren. Wie man dagegen ohne hiſtoriſche Baſis dazu gekommen ſeyn ſollte, das Werk nach Matthäus von Cracow zu benennen, läßt ſich weniger begreifen. Auch leuchtet ein, daß Matthäus bei dem Aufenthalte in Paris die von ihm vorgetragenen Ueberzeugungen ſich leicht aneignen

Diese Schrift handelt von den Unsauberkeiten der römischen Curie[1]), und ihr wesentlicher Inhalt ist folgender:

Wenn Moses ein Wunder gesehen, den Busch, welcher brannte und doch nicht verbrannte, so glaubt Matthäus[2]) ein noch größeres Wunder zu sehen: die Geistlichkeit, wie sie seit langer Zeit in einer, von mächtigem Winde genährten, Flamme brennt und doch nicht verzehrt wird. Jenes schien nur der Natur, dieses scheint auch der göttlichen Gerechtigkeit zu widersprechen. Matthäus meint, die Sache sey so auffallend, daß Alles darüber in Bewegung gerathen müsse; und doch findet er die Zeitgenossen ruhig und unbekümmert. Um sich zu überzeugen, daß er nicht träume, will er seine Wahrnehmungen auch Andern vorlegen.

Um einen schlimmen Zustand zu beurtheilen, sagt Matthäus[3]), muß man eine klare Vorstellung vom entgegengesetzten guten haben und namentlich von der Grundlage, aus der das Gute, wie aus seiner Wurzel, hervorwächst. Nun ist aber der apostolische Stuhl und die römische Curie die Wurzel der ganzen Kirche: der römische Stuhl ist berufen, Gesetze zu geben, die geistlichen Güter zu verbreiten, die Schlechten zurecht zu weisen, die Irrenden zu leiten, das Laster zu verfolgen, die Unterdrückten zu vertheidigen; er ist [seiner Bestimmung nach] ein Meister und

---

kannte. Was das Zweite, die Anachronismen, angeht, so steht diesen die sehr entscheidende Stelle cap. 18. p. 79 gegenüber, in welcher der Verfasser aufs bestimmteste sagt, daß er zur Zeit des Schisma's, also vor dem pisanischen oder doch vor dem kostnitzer Concil, schreibe. Hier haben wir nur die Wahl: entweder anzunehmen, daß jene Anachronismen durch spätere Zusätze, etwa zur Zeit des basler Concils, an welches Exemplare der Schrift gesandt wurden, entstanden seyen, oder daß die Stelle, in welcher die Abfassung der Schrift in die Zeit des Schisma's gesetzt wird, später und fälschlich hinzugefügt sey; und auch hier ist das Erstere, was zur Autorschaft des Matthäus von Cracow paßt, das Wahrscheinlichere. Denn zur Antedatirung des Tractates war keine Veranlassung vorhanden, wohl aber zur späteren Hinzufügung solcher Aeußerungen, welche auf die neuesten Zeitverhältnisse Rücksicht nahmen. Auch fehlen in einer wolfenbütteler Handschrift alle Stellen, welche auf eine spätere Abfassung der Schrift, nach Matthäus Tode, hindeuten (*Walch* l. l. p. XXVII.). Dazu kommt dann der entscheidende diplomatische Grund, daß in einer Reihe alter Handschriften (s. Oudinus und Walch) der Name des wormser Bischofs dem Werke vorgesetzt ist. Die Schrift ist übrigens schon vor Walch zum Drucke befördert durch Wolfg. Wissеburg in Verbindung mit Petri de Alliaco Canonibus de emendatione ecclesiae Basil. 1551 und durch Edw. Brown im Appendix ad Ort. Gratii Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum Lond. 1690. p. 584—607.

1) Tractatus de squaloribus Romanae Curiae in *Walchii* Monim. med. aev. Vol. II. fasc. 1. p. 1—100.

2) De squalorib. Rom. Cur. Introductio.

3) De squalorib. c. 1.

Diener alles Guten, ein Beispiel der Sitten und Vorbild des Handelns, und auf ihn wird in diesen Dingen von allen Seiten zurückgegangen. Betrachten wir nun aber[1]) das äußere Thun des römischen Stuhles und schließen von diesem auf das Innere, so zeigt sich die äußerste Vernachlässigung dessen, was der Kirche noth thut. Zur Förderung jener rein geistlichen Interessen wird fast nie ein Consistorium gehalten, oder, geschieht es einmal, so hat es keinen Nachdruck und Erfolg. Dagegen, wenn es sich um zeitlichen Schaden oder Vortheil handelt, so treten die strengsten Urtheilssprüche und Strafen ein. Auf die Besetzung der geistlichen Stellen und die damit verbundenen Vortheile wird alle Zeit verwendet, und da ist kaum irgend Einer so lasterhaft und anstößig, der nicht, wenn es Nutzen bringt, zu einem Kirchenamte zugelassen würde, aber an die Besserung solcher Menschen, an die Ausrottung der Ketzerei u. s. f. denkt keiner von den Mächtigen.

Damit nun aber niemand glaube, es müsse so seyn, untersucht Matthäus[2]) das Recht des römischen Stuhles zur Besetzung der höheren kirchlichen Stellen und der Beneficien, die unter dem Patronate geistlicher Personen stehen. Er leugnet diese Befugniß und findet darin eine Beeinträchtigung des altbegründeten, gesetzmäßig geregelten, Wahlrechtes der Kapitel, so wie der Privilegien der Bischöfe und anderer Würdeträger der Kirche, denen die Besetzung der niedern Stellen zustehe. Wolle man sagen, es sey dieß zur Bestrafung der Kapitel und Prälaten geschehen, die ihr Wahl- und Provisionsrecht nicht gut ausgeübt, so erwiedert der Bischof von Worms, daß alsdann dieses Recht auch der römischen Kirche entzogen werden müsse, denn sie mache es nicht besser; auch sey nicht denkbar, daß alle Prälaten von ihrem Rechte einen schlechten Gebrauch gemacht, und, wenn es manche gethan, so sey die Aufgabe eines gerechten Richters nicht, dem ganzen Stande wohlerworbene Rechte zu entziehen, sondern deren Misbrauch zu hindern. Es frägt sich aber auch, fährt Matthäus fort, ob der römische Stuhl, da er anfing, Stellen zu besetzen, glaubte und ob er noch glaubt, daß er es besser thun könne, als die Bischöfe, Prälaten und Kapitel? Glaubt er es nicht, so ist es der größte Wahnsinn, die Gewalt einer schlechten Besetzung an sich zu reißen und sowohl den Stellen, als den dabei betheiligten Personen alles das Gute zu entziehen, was aus einer besseren

1) De squalor. c. 2.
2) Ebendas. vom 3ten Kapitel an.

Besetzung hervorgehen kann; glaubt er es aber, so liegt darin eine starke Anmaaßung [1]), denn menschlicher Weise kann der römische Stuhl nicht so viel wissen von den Verhältnissen der Bisthümer, Klöster, Beneficien und einzelnen Personen, worauf doch Alles ankommt, als diejenigen, die sich an Ort und Stelle über dieß Alles unterrichtet haben. Wollte man sagen: es sey mehr Wahrscheinlichkeit, daß der Papst die Stellen gut besetzen wolle, und daß er mehr Fleiß darauf wende, als die Bischöfe und Prälaten, so anttworte ich: im Gegentheil, es ist weniger wahrscheinlich, daß alle Bischöfe schlecht seyen, als ein einzelner Mensch; geschähe es aber, daß der Papst einen übeln Willen hätte, was auch nicht unmöglich ist, so wäre dann das Ganze ins Verderben gestürzt. Dieß ist aber von allen Bischöfen nicht wahrscheinlich, weil unter dieser Voraussetzung die ganze Kirche zerstört wäre, was nicht glaublich ist, weil die ganze Kirche und Gemeinschaft der Gläubigen, die von den Bischöfen repräsentirt wird, nicht irren kann. Auch der größere Fleiß kann nicht auf Seiten des Papstes seyn; denn hätte er auch den guten Willen dazu, so fehlt ihm doch bei dem unvergleichbar größeren Geschäftskreis und bei dem Mangel an Kenntniß der einzelnen Verhältnisse die Möglichkeit, denselben zu bethätigen; sind dagegen die Bischöfe bei besserer Kenntniß der Verhältnisse wirklich sorglos und nachläßig in den Besetzungen, so sollte ihnen nicht bloß das Besetzungsrecht entzogen werden, sondern ihre ganze Gewalt. Daß man ihnen aber die viel wichtigere Sorge für die Seelen läßt und nur die Besetzung der Stellen nimmt, erweckt starken Verdacht, daß es sich dabei nicht um das Heil der Seelen, sondern um die Einkünfte handelt. Aus reiner Bruderliebe und Frömmigkeit aber, um die Prälaten von Sorgen und Gefahren zu befreien, wird doch wohl der römische Stuhl die Besetzung der Stellen nicht auf sich genommen haben? Denn die wohlgeordnete Liebe fängt bei sich selbst an und liebt den Nächsten nur so viel als sich selber; eine solche Liebe aber liebte den Nächsten mehr als sich und wäre daher übertrieben, unvernünftig, absurd; auch wäre das eine wunderliche Frömmigkeit, die sich selbst eine Gefahr zuwendete, welche sie dem Bruder nicht wünscht, zumal wenn es auch noch auf Unkosten der Kirche geschähe.

Gesetzt aber auch [2]), wiewohl nicht zugegeben, der Papst hätte ein allgemeines Besetzungsrecht, was wäre das Gute, das

1) magna praesumtio.
2) De squalor. c. 4.

daraus entspränge? Es scheint, daß dadurch nur mannichfache Uebel in die Kirche gebracht worden und täglich gebracht werden. Die Geistlichen werden nutzlos in große Kosten, Mühen und Gefahren gestürzt. Es wird in ihren Gemüthern ein weltlicher Eifer und hastiges Jagen nach Stellen entzündet. Der Ehrgeiz bekommt gewaltige Nahrung. Der Eine hofft auf den Tod des Andern, vielleicht sogar Mehrerer, deren Stellen ihm zugesagt sind. Es entsteht daraus eine Masse von Streitigkeiten, Verwickelungen, und neuen Bestimmungen der Curie, die immer wieder gedeutet, geändert, zurückgenommen werden, so daß, was vor einem Jahre galt, heute aufgehoben und verdammt wird und Alles bei denen, welche die Curie leiten, ins Wanken geräth. Der apostolische Stuhl selbst sagt, daß viele Gnaden ohne zureichende Ursache ertheilt worden, er macht eine Menge Klauseln, legt Stillschweigen auf, nimmt früher Zugestandenes wieder zurück, reformirt, annullirt, cassirt; ich wage nicht zu sagen: mit Falschheit und Lüge, ich kann aber auch in Wahrheit nicht sagen: ohne Falschheit und Lüge. Sollte ich kühn reden, ich würde es Betrug nennen, daß jemanden eine verliehene und mit großen Kosten erworbene Stelle wieder entzogen wird, denn nichts verabscheuen die Rechte mehr, als daß jemanden sein Recht durch Täuschung entzogen wird. Und wenn solche Zurücknahme auch einmal mit Recht geschieht, warum wiederholt sich immer der nämliche Fall, als um aufs Neue Geld zu gewinnen? Wie dieß auch zugehen mag, das weiß ich: es erwächst daraus ein solcher Anstoß und für die römische Curie eine solche Schmach, daß ihre Handlungen wie Kinderspiel und Unsinn geachtet werden. Es dient den Laien zur Verhöhnung des ganzen Klerus. Kräftigere Männer aber, die dieß schmerzt, müssen ihre Augen niederschlagen, schweigen und vor Schaam davongehen, oder diese Verirrungen, damit sie dieselben nicht zu billigen scheinen, offen eingestehen.

Um nun all' diesem Skandal und Uebel, wodurch so viele Würdige vom geistlichen Stande abgehalten und so viele Nichtswürdige hineingebracht werden [1]), zu begegnen, müßte man, meint Matthäus von Cracow [2]), wieder zurückkehren zum früheren Rechtszustande und die Exspectativen gänzlich aufheben, die Stellen also nur dann besetzen, wenn sie wirklich erledigt sind; und wenn man dagegen erinnere, es würden alsdann Viele um eine Stelle nach Rom laufen, aber Alle außer Einem vergeblich,

1) Siehe den Schluß des 4ten Kapitels und oben S. 169.
2) De squalor. c. 5.

und so werde derselbe Uebelstand doch wiederkehren, so gebe es auch dagegen ein einfaches Mittel, nämlich daß man, wie es auch früher gewesen, die Besetzung den ordentlichen Behörden überlasse. Die Einwendungen, die man dagegen erheben möchte, beseitigt er ernst und witzig, aber immer treffend. Sagt man ihm: die Bischöfe würden die Stellen ihren Vettern, Verwandten und Dienern geben, so frägt er dagegen: ob es besser wäre, wenn die Verwandten der Cardinäle und anderer Curialisten die Stellen bekämen, als die der Bischöfe? — fordert aber zugleich, daß man der Kirche gute Bischöfe gebe, und sagt ganz richtig: wenn man dieß als schwer bezeichne, so müsse man zugeben, daß es dem Papste noch unendlich schwieriger sey, bei tausend und mehr Personen [in einer bischöflichen Diöcese] eine gute Wahl zu treffen, als bei der Einen Person des Bischofs. Wollte ihm Einer, der die Sache sehr äußerlich nähme, einwenden: wenn der Papst nichts mehr zu ertheilen hätte, so würde man sich auch nichts mehr um ihn bekümmern, man würde ihn nicht achten und aufsuchen und er könnte selbst in die Lage kommen, des Lebensunterhaltes zu entbehren, so entgegnet er[1]: die Ehrerbietung, welche dem Papst allerdings im höchsten Grade gebührt, muß eine wahre seyn d. h. sie muß sich auf entsprechende Eigenschaften gründen, auf Gerechtigkeit, Milde, Heiligkeit und Güte; sucht er durch andere Mittel, z. B. durch Gewalt, sich Ehre zu verschaffen, so ist das nicht wahre Ehre, sondern Tyrannei; wenn er aber Gerechtigkeit übt, Vergehen bestraft, alle heiligen Obliegenheiten seines Amtes erfüllt, dann wird es ihm an wahrer Ehre nicht fehlen, und wenn er so sein Brot zu verdienen sucht, so wird Gott, der die Seinen nicht verläßt, es auch seinem Statthalter nicht fehlen lassen. Die bisherige Praxis dagegen, was hat sie bewirkt? Nichts als ein Gewebe von Simonie[2]; die Simonie aber ist eine Ketzerei und eine nicht gewöhnliche, sondern sehr schwere Sünde, die Jeden, der sie treibt, der Gnade beraubt und in den Stand der ewigen Verdammniß setzt; so daß der Papst und Alle, die beim Verkauf der Stellen Dienste leisten, im Stande der Verdammniß leben, denn die Simonie so treiben und pflegen, wie es bei der Curie geschieht, ist nicht etwas Zufälliges oder aus Leichtsinn Hervorgehendes, sondern es ist überlegt, absichtlich, zur Gewohnheit geworden und darum unverzeihlich. Diese Behauptung, sagt Matthäus, wird Manchem zu hart vorkommen und ich selbst bin anfänglich nicht bloß vor dem

1) De squalor. c. 6.
2) Ebendas. c. 7. Vergl. oben S. 169.

Worte, sondern selbst vor dem Gedanken erschrocken [1]). Allein es ist gewiß [2]), daß der, welcher sich beim Papste bewirbt, das Recht erlangen will auf eine geistliche Stelle oder Würde, also auf etwas Geistliches, und daß der Papst ihm dieß überträgt entweder unmittelbar, oder durch einen Dritten; dieß geschieht aber nicht, wenn nicht etwas Zeitliches von der einen Seite gegeben, von der andern empfangen, oder darüber ein vollkommen sicherer Contract abgeschlossen worden ist. Also, so viel an ihm liegt, verkauft jener und dieser kauft Geistliches, und da die Simonie besteht in dem Willen, etwas Geistliches oder mit Geistlichem Zusammenhängendes zu verkaufen oder zu kaufen [3]), so sind Beide Simonisten, und gleicherweise sind es Alle, die sich dabei als Mittler gebrauchen lassen und dieses schändliche Wesen mit Bewußtseyn fördern helfen.... Und wie viel Verderbliches geht auch noch aus dieser Praxis hervor [4])! Die Gemeinden werden mit schlechten Priestern betrogen; das geistliche Amt wird gemisbraucht; tüchtige und gottesfürchtige Männer bleiben davon ausgeschlossen; ja selbst die Universitäten und Schulen [5]) gerathen in Verfall, weil kräftige und wissenschaftliche Leute, die ihr Vermögen und ihre Kräfte an das Studium gesetzt haben, auch hier nicht befördert, sondern gegen Nichtswürdige, welche die gangbaren Künste gebrauchen, zurückgesetzt werden. Natürlich ziehen sich dann Andere, die wahrnehmen, daß nicht die Tugend, sondern das Laster belohnt wird, vom Studium zurück und die Wissenschaften gerathen dermaaßen in Abnahme, daß es schwer, ja vielleicht unmöglich, seyn wird, sie wieder emporzubringen: ein unermeßlicher Schaden für die Kirche, die zur Leitung ihrer selbst gelehrter Männer gar nicht entbehren kann.

Nun geht Matthäus noch auf die sophistischen Entschuldigungen ein, die von den Curialisten für die Simonie vorgebracht wurden. Die Behauptung, daß der Papst gar keine Simonie begehen könne, scheint ihm mit Recht keiner Widerlegung bedürftig [6]). Die Bemerkung: der Papst nehme das Geld nicht für die Stelle, sondern für seine Mühe — wofür nach Matthäus Meinung der Papst sich etwa einen Gulden könnte geben lassen — kommt ihm [7]), gewiß auch mit vollem Rechte,

1) De squalorib. c. 8. 2) Ebendas. c. 9.
3) Ebendas. c. 13. p. 56.
4) Ebendas. c. 9 gegen Ende.
5) Studia generalia et particularia.
6) De squalorib. c. 11. Matthäus sagt dagegen: „Da ein Apostel Christum verkaufen konnte, so kann gewiß auch ein apostolischer Mann da Sacrament des Leibes Christi verkaufen."
7) Ebendas. c. 14.

bäurisch und eines so hohen Fürsten unwürdig vor. Eine dritte Entschuldigung dagegen: der Papst sey Herr von Allem, besonders aber von den Geistlichen und ihren Beneficien; wenn er also von diesen etwas nehme, so nehme er es nicht für Ertheilung des Beneficiums, sondern von dem Seinigen und als Seiniges — gibt ihm zu bedeutendern Erörterungen Anlaß [1]). Matthäus räumt ein, daß der Papst Herr von Allem sey, Herr nicht bloß aller Kleriker, sondern, als Statthalter Christi, aller Christen, ja aller zum Christenthume Berufenen; aber Herrschaft ist ihm in diesem Falle nichts Anderes, als eine gewisse Würde und hervorragende Stellung [2]), vermöge deren Einer Autorität und Gewalt hat über Andere, und diese ihm, aber nur in bestimmter Beziehung, unterworfen sind. Er unterscheidet verschiedene Arten der Herrschaft: die des Mannes über das Weib, des Vaters über die Kinder, des Herrn über den Sclaven, und ebenso des Papstes über einen freien Fürsten, einen Vasallen der Kirche, einen Kleriker, einen Diener seines Palastes. Gott allein, sagt er, ist unumschränkter Herr über Alles, alle übrige Herrschaft ist beschränkt. Kein Mensch, auch der Papst nicht, hat mehr Gewalt, als ihm von Gott gegeben ist. Die erste Beschränkung in Beziehung auf den Papst liegt darin, daß er als oberster Stellvertreter Christi eingesetzt ist. Dieß schließt in sich, daß er zur Erbauung bestimmt ist, nicht zur Zerstörung. Er hat daher keine Gewalt, irgend etwas zu thun, von dem er weiß oder wissen sollte, daß es zum Schaden der Kirche oder zur Zerstörung des gemeinen Wesens gereiche, daß es ein schlechtes Exempel oder Anstoß gebe. Damit aber der Papst dieses Ziel sicher verfolge, ist ihm noch eine andere gesetzliche Beschränkung gegeben, nämlich das Evangelium und der ganze Kanon der heiligen Schrift, so wie die Concilien, die in der Kirche feierlich angenommen worden sind. Und weil einem einzigen Menschen nicht möglich ist, von allem diesem Einsicht, Kenntniß und stete Erinnerung zu haben, so ist der Papst auch von dieser Seite beschränkt und verpflichtet, sich für einen fehlbaren (mangelhaften) Menschen [3]) zu halten und für vielfach unzulänglich zu einer solchen Herrschaft; er muß daher Rath suchen und annehmen, und zwar von guten und weisen Rathgebern. Denn wie hätte der Herr, der die Kirche mit seinem Blut erkauft, wollen können, daß dieselbe ein einzelner Mensch,

1) De squalorib. c. 16.
2) praeeminentia.
3) hominem defectuosum — der für sich allein nicht zureicht.

der möglicher Weise unwissend und übelwollend seyn kann, jedenfalls aber trüglich und irrthumsfähig ist, bloß nach seinem eigenen Kopfe regiere? Gesetzt also auch, die kirchlichen Stellen und Beneficien gehörten wirklich dem Papste, so kann er davon nur Gebrauch machen innerhalb der Schranken, die seiner Herrschaft gesetzt sind, also nach der Norm der Schrift, zur Erbauung der Kirche, aus vernünftiger Ursache und in gehöriger Form. In der Schrift nun [1]) steht kein Wort davon, daß der Papst die Beneficien zurückbehalten oder in seinen Beutel verwenden solle. Zur Erbauung der Kirche gereicht es auch nicht, denn es verdrängt die Armen, die Christus zum Fundamente seiner Kirche gemacht hat, wie tüchtig sie auch seyn mögen, von den Stellen, und befördert Geitz und Habsucht. Und behaupten, daß die Kleriker, hohe und niedere, so sclavisch abhängig und käuflich seyen, daß der Papst ohne alle Rechtsordnung sie ihres Vermögens beraube und zu nichte machen könne, was heißt das anders, als die priesterliche Würde erniedrigen, den Klerus und das Sacrament der Verachtung preisgeben?

Ohne Bedenken gesteht zwar der freimüthige deutsche Bischof [2]) dem Papste zu, daß er, so gut wie ein Fürst, das Erforderliche haben müsse, um anständig zu leben und das gemeine Wesen zu besorgen, aber er will, daß diese Summe auf würdige Weise, nicht durch simonistische Verträge, Täuschung und Betrug aufgebracht werde, und wenn man ihm einwendet: es gehe nicht wohl anders, der Papst müsse auf jede Weise zusehen, wie er zu dem Seinigen komme — so entgegnet er: ist die Bedürftigkeit des Papstes wirklich so groß und geht er nicht vielmehr auf das Sammeln von Schätzen aus, so braucht er nur, um auf gottgefälligere Art Geld zu erhalten, die Prälaten zusammen zu berufen und mit diesen zu berathen; sollten freilich diese nicht kommen wollen, „so geschähe es der römischen Kirche ganz recht, weil sie durch Unterlassung der heiligen Concilien die Prälaten entwöhnt hat. Es ist ein gerechtes Gericht, daß, seit die römische Kirche ohne Rath Anderer regieren will, diese ihr auch weniger beistehen. Aus dieser Vernachlässigung der Concilien ist vieles Ueble in der Vergangenheit und Gegenwart entsprungen, und wenn nichts Anderes, so doch dieses verderbliche Schisma, welches seit so vielen Jahren die Christenheit in Finsterniß und Schrecken hält. Wären, wie sonst, allgemeine Concilien berufen, es wäre längst gehoben [3])."

1) De squalorib. c. 17. 2) Ebendas. c. 18.
3) Diese Stelle zeigt aufs deutlichste, daß der Tractat vor dem Concil zu Pisa, also vor 1409, geschrieben ist.

Noch findet Matthäus zum Schlusse einen wichtigen Punct der Besprechung bedürftig, die Behauptung: daß, wenn hier keine Rechtfertigung, doch auch kein Widerstand und keine Bestrafung denkbar sey. Manche Zeitgenossen nämlich, welche die Fehler der Päpste einsahen, aber doch auch die unbedingte Autorität des Papstthums aufrecht erhalten wollten, sagten: wenn der Papst auch fehlt, so muß man ihm doch gehorchen und kann ihm nicht widerstehen, ja man darf über ihn, den Stellvertreter Christi, nicht einmal urtheilen; nicht die Glieder haben zu herrschen über das Haupt, sondern das Haupt über die Glieder, und, wenn Jeder über die Handlungsweise der Prälaten urtheilen und ihnen nach Gutbefinden widerstehen dürfte, welche Geltung hätte dann noch ihr Amt? Hier unterscheidet nun Matthäus[1]) ein zwiefaches Urtheil, ein rein innerliches in den Gemüthern, und ein öffentliches gerichtliches. Dem ersteren, sagt er, kann niemand, der öffentlich handelt, auch der Papst nicht entgehen; das zweite als wohlbefugte Entscheidung[2]) über Personen und Handlungen ist vorzugsweise hohen Richtern und Prälaten und auf eminente Weise dem Papst anvertraut. Hier hat der Untergebene den Höheren nicht zu beurtheilen, ja auch die Gemeinschaft nicht, so lange ein Höherer da ist, dem dieß rechtmäßig zukommt und der Gerechtigkeit üben will. Wenn aber keiner da ist, der hierzu die Befugniß oder den Willen hat, dann kann die ganze Gemeinschaft, oder es können die, welche sie repräsentiren, denjenigen beurtheilen und richten, der gefehlt hat, in dem, worin er gefehlt hat und sich unverbesserlich erweist. Träte nun dieser Fall beim Papst ein[3]), so wäre, da er niemand über sich hat, die Kirche oder ihre Repräsentation, was auch die Schrift bestätigt[4]), berechtigt, über ihn zu urtheilen. Die Kirche hat ihre Macht und Ehre unmittelbar von Gott, sie ist aufs unmittelbarste verbunden mit ihrem Bräutigam Christo, sie wählt den Papst, und wenn der Papst mit Christo verbunden ist, so ist er es wesentlich nur als Glied, Diener und Sohn der Kirche, denn ohne sie wäre er gar nicht entstanden und wäre überhaupt nichts. Wird der Papst um seines Amtes willen, sey es aus Schmeichelei oder Devotion, Bräutigam, Herr und Haupt der Kirche genannt, so ist dieß immer nur uneigentlich zu verstehen, denn die Kirche hat nicht zwei Häupter, sondern nur Eines: das ist Christus, nicht

1) De squalorib. c. 20.
2) autoritativa definitio.
3) De squalorib. c. 22.
4) Matth. 18, 17.

sein Stellvertreter, den Christus nur zum Hüter seiner Braut bestellt hat, der nur in sofern Haupt genannt wird, als er das oberste Glied ist, nicht an und für sich, sondern um seines Amtes willen. Zwar sagt der Apostel mit Recht: wer sich der Gewalt widersetzt, der widerstrebt der Ordnung Gottes — aber der Papst hat keine Gewalt, schlecht zu regieren oder zu zerstören; wer ihm hierin widersteht, der widerstrebt nicht der Gewalt, sondern dem Misbrauche der Gewalt, also auch nicht der Ordnung Gottes, weil der Misbrauch nicht von Gott ist. Ebenso wenig trifft hier das Wort des Apostels: niemand soll über einen fremden Knecht urtheilen — denn der Papst ist der Kirche nicht fremd, er ist ihr Sohn, Diener und Hüter; ist er ihr aber wirklich fremd, so stößt sie ihn auch mit Recht von sich. Auf die Einwendung ferner: die Untergebenen sollen nicht urtheilen über die Oberen — entgegnet Matthäus: das ist wahr in Betreff des Guten und Indifferenten, wo aber ein offenbarer Schaden sich zeigt, da wird es anders. Das Haupt soll die Glieder regieren, nicht verführen und verderben; thut es dieß, so regiert es nicht, und dann ist auch niemand gehalten, ihm zu folgen, weil es aufhört, die Pflicht des Hauptes zu erfüllen. Endlich die letzte Frage: was noch das Amt der Prälaten gelte, wenn jeder die Beweggründe ihres Händelns beurtheilte? beantwortet Matthäus so[1]): wenn die Handlungen der Prälaten auch nicht in ihren Motiven untersucht werden sollten, sie würden doch in ihren Früchten zum Vorschein kommen; über gute und böse Frucht aber, wenn man sie inne wird, kann man sich nicht enthalten zu urtheilen und das Gericht der Vernunft zu üben, also sie entweder zu billigen, oder zu verwerfen; denn dazu ist uns die Vernunft gegeben, daß wir unser Handeln darnach einrichten.

Dieß ist das Gesicht des wormser Bischofs; gerne will er sich widerlegen lassen, wenn es auf Täuschung beruht; „ist aber mein Gesichte wahr", schließt er, „dann wollen wir Alle aufstehen und unsere Stimme erheben, damit niemand in Unwissenheit bleibe über das Verderbliche jenes Feuers und seine furchtbare Ausbreitung."

Was Matthäus von Cracow gesehen hatte, war freilich kein Traum; es war, wie uns zahlreiche Stimmen aus fast allen Ländern Europas im Laufe des 15ten Jahrhunderts bezeugen, bittere, traurige Wirklichkeit. Es sind im Wesentlichen dieselben Erfahrungen, die wir von freimüthigen Männern in

1) De squalorib. c. 22 gegen Ende.

England, in Böhmen, in Frankreich, ja in Italien ausgesprochen, dieselben Grundsätze, die wir insbesondere von den großen französischen Theologen dieser Zeit und von den reformatorischen Concilien vertheidigt finden; es ist dasjenige, was wir als das Characteristische der Richtung betrachten können, die eine Reformation auf der Basis der Kirche und der Hierarchie anstrebte: das tiefe, durchdringende Bewußtseyn des kirchlichen Verderbens und namentlich der Corruption der römischen Curie, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Beschränkung der päpstlichen Macht durch die Kirche und ihre Repräsentation, einer Zurückführung des Papstthums auf seine ursprüngliche religiöse, kirchenerbauende Bestimmung, die Lehre von der menschlichen Fehlbarkeit und Irrthumsfähigkeit des Papstes, von seiner Beurtheilbarkeit und Entfernbarkeit [1]) durch die kirchliche Repräsentation, die Anerkennung der Unentbehrlichkeit allgemeiner Concilien, um das für sich selbst unzulängliche Papstthum zu ergänzen, zu berathen und zu überwachen. Das Merkwürdige ist nur: erstlich im Allgemeinen, daß diese Lehren so frühe, so bewußtvoll und entschieden auch schon von einem deutschen Bischof verkündet wurden; und zweitens für unsere gegenwärtige Darstellung insbesondere, daß dieser Bischof gerade in derselben Stadt wirkte, in welcher auch unser reformatorischer Johann von Wesel auftrat, und daß sich des Letzteren Schrift über die Stellung des Klerus fast wie eine Fortsetzung an die des Bischofs anschließt, obwohl er, was natürlich ist, minder als dieser auf der Basis der kirchlichen Aristokratie sich bewegt, und in der reformatorischen Tendenz entschieden weiter geht. So sehen wir von oben herab und von unten hinauf gewisse Grundüberzeugungen, die, wenn auch in der Ausführung verschieden, doch in der Tendenz eins waren, sich die Hand bieten und mögen daraus schließen, welche Bedeutung sie in der Zeit hatten, welche Zukunft ihnen bevorstand.

Die Schrift Wesels, die wir meinen, handelt von der Autorität, Pflicht und Gewalt der geistlichen Hirten [2]). Sie ist, wie wir oben bemerkt, ohne Zweifel während seines Aufenthaltes in Worms geschrieben und das bedeutendste Denkmal seines auf die ganze Kirche gerichteten reformatorischen

1) Gerson gebraucht dafür bekanntlich den Ausdruck: Auferibilitä

2) De auctoritate, officio et potestate Pastorum ecclesiasticorum Opusculum — in *Walch* Monim. med. aevi. Vol. II. Fasc. 2. p. 115—162.

Strebens. Minder geordnet und schulmäßig, als die Abhandlung über die Indulgenzen, auch bisweilen hart und maaßlos im Ausdruck, ist diese Schrift doch ein lebendiges Zeugniß der Kraft und des kirchlichen Eifers Wesels und ohne Zweifel auch die Vertreterin der Gesinnungen zahlreicher Zeitgenossen. Ihr Inhalt muß daher hier vollständiger dargelegt werden. Veranlaßt durch das Schreiben eines Freundes, dessen Schriftkunde und christlichen Sinn Wesel belobt, will er bestimmen [1]): „welches wirklich die Bestandtheile des priesterlichen Amtes seyen und in wiefern die Verordnungen der Priester die Christen verpflichteten; sodann, was im Namen der Obrigkeit dem Volke auferlegt werden könne, oder wenigstens mit Recht allein auferlegt werden sollte unter der Autorität der Fürsten; endlich, daß die Tyrannei der Mächtigen zu ertragen und ihren Befehlen nicht unbedachtsam zu widerstreben sey, in sofern durch Erduldung der Unbilden das Evangelium nicht in Gefahr kommt."

Christus selbst, sagt Wesel [2]), Er, der Hersteller des wahren Gesetzes, ja das Gesetz des Lebens selbst, bestimmt die Autorität der Priester, wenn er spricht: auf dem Stuhle Mosis sitzen Schriftgelehrte und Pharisäer, was sie euch sagen, das thut; und anderwärts: wer euch höret, der höret mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich; endlich auch durch den Apostel: wer der Gewalt widerstrebt, der widerstrebt der Ordnung Gottes. Hieraus ergibt sich dieses: wenn sie wirklich auf dem Stuhle Mosis sitzen, so lehren sie das Gesetz Gottes und dann lehret Gott durch sie; wenn sie aber das Ihrige lehren wollten, dann wollet es nicht hören oder thun. Was sie also sagen, auf dem Stuhle sitzend d. h. nach dem Gesetze Gottes urtheilend, das thut, nicht weil es ihnen so gut dünket, sondern weil dann von Gott ausgeht, was durch den Mund des Priesters geboten wird; was aber einer von dem Eigenen redet, das ist Lüge, denn jeder Mensch ist ein Lügner und eitel sind die Menschenkinder.

Und hier will sich dann Wesel nicht die bloße Person eines Priesters oder selbst des Papstes entgegenhalten lassen, als ob dieß genug wäre, um uns Gewißheit zu geben, daß das Vorgeschriebene göttlich sey; „denn", spricht er, „den Namen und Titel, die Ehre und Person, wessen es auch seyn mag, selbst eines Engels, geschweige denn des Papstes oder eines Menschen

1) De auctoritate, officio etc. p. 117.
2) Ebendas. S. 118.

verachte ich als eine Larve, sobald sie nicht Worte des Lebens von sich geben, sondern sich bloß mit ihrer Person und ihrem Titel brüsten und den Schein haben wollen, als ob ihnen mit solchen Täuschereien die Autorität verliehen sey, alles Beliebige anzuordnen; denn auch Christus hat dieses Alles bei dem Apostolate des Verräthers Judas verachtet, und der Apostel hat die Engel nicht verehrt wissen wollen, wenn sie nicht Christo als Boten dienten, und zwar dergestalt, daß er verlangte, solche Gesichter und Personen [1]) sollten für den Frommen ein Anathema seyn. So weit bin ich entfernt, zu glauben, daß der äußere Schein, der eitle Glanz, die tragischen Worte, die heidnischen Begrüßungen der „Meister" irgend eine Bedeutung haben." Als Beweis für die klare Wahrheit des Gesagten gebraucht Wesel vornehmlich das Beispiel und Wort des Apostel Paulus [2]); dieser widersprach dem Petrus ins Angesicht und legte damit ein Zeugniß ab, daß Gott die Person nicht ansehe; ebenso sind auch der Titel des Papstes, die Meinung von der Gelehrsamkeit, der Ruf der Wissenschaft an sich rein persönliche Dinge, und wir können von dem, was diese Larven und Bilder schreiben und befehlen, nichts weiter für wahr halten, als was auch das Wort Gottes vorschreibt, welches der Herr allein zu hören gebietet. Verlangt doch auch der Apostel Paulus nur für das von Gott ihm anvertraute Evangelium Glauben, nicht für seine Person, nicht für die Vorstellung von seinem Namen; will doch auch er nur Diener, Apostel und Herold seyn, und rühmt sich so wenig dessen, was er für das Evangelium erduldet, daß er es als Thorheit bezeichnet, wenn er von seinen Arbeiten spricht. Dagegen mögen die Schmeichler, von denen sich der römische Bischof als den Heiligsten, ja Allerheiligsten preisen läßt, stille seyn und nicht mucken; nur die Wahrheit des Evangeliums werde verkündet und das Werk des Glaubens getrieben; so wollen wir unsern Nacken Christo und auf diese Weise dem Papste, als dem Gesandten Christi und dem treuen Diener Gottes, beugen. Was Christus spricht: meine Worte sind nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat, das sollte mit Recht auch der Papst sagen können. Nur wer das Wort des Herrn lehrt [3]), nur wer mit Einsicht und Wissenschaft die Heerde weidet, der ist ein wahrer Apostel, ein Hirte und Bischof nach dem Herzen Gottes. „Wo ich aber nicht die Gerechtigkeit Christi

1) hujusmodi faciebus et personis.
2) De auctoritate p. 119. 120. 121. 122.
3) Ebendas. S. 123. 124. 125.

höre, wo ich keine Einſicht und Wiſſenſchaft wahrnehme, da erkenne ich auch keinen Lehrer an, da laſſe ich keinen Biſchof gelten, da verehre ich keinen Hirten. Und was bleibt dann übrig, als, daß ſie ſtumme Götzenbilder ſind, nur ihrem Bauche dienend, nicht Jeſu Chriſto, nur dem Namen nach Hirten und dem Worte nach Biſchöfe, die bloß mit dem Schein ihrer Perſonen und mit Aeußerlichkeiten dem Volke kläglich imponiren. Mir aber liegt nichts an der zweigehörnten Mitra, mich rühret nicht die glänzende Inful, ich achte für Koth die geiſtliche Fußbekleidung von Edelſteinen und Gold; ich lache über die heroiſchen Namen, die traurigen Titel, die hohen Triumphe, die nur auf den Geſichtern ſich kund thun, und nichts weniger ſind, als die Zeichen des wahren Hirten, des wahren Biſchofs und Lehrers, ſobald das fehlt, was allein alle dieſe Dinge erträglich macht."

Den Hauptgrund zur Vertheidigung der päpſtlichen Geſetze und Ueberlieferungen, der aus ihrer Alterthümlichkeit, aus der langen Beobachtung der Väter entnommen wurde, beantwortet Weſel in folgender Weiſe [1]): „Dieſes Argument wird jeder leicht beſeitigen, der bei ſich erwägt, daß das babyloniſche Reich nicht dadurch empfohlen werde, daß es einige Jahrhunderte geſtanden hat.... Auch verflucht der Herr diejenigen, die menſchlicher Traditionen wegen die Gebote Gottes übertreten; denn die, welche das Volk mit neuen Geboten belaſten, zeigen ſich nicht als Boten Gottes und Verwalter des Wortes, ſondern gebärden ſich als Herren und reißen das Reich an ſich. Darum, theuerſter Mitbruder, wollen wir der Ermahnung des Apoſtels zufolge nicht ferner Kinder ſeyn, die ſich wiegen und wägen laſſen von allerlei Wind der Lehre; wir haben vom Papſt und den Prieſtern, als Nachfolgern Chriſti und der Apoſtel, das Wort Gottes zu verlangen; weiden ſie uns mit dieſem, ſo hören wir ſie, wie Chriſtum ſelbſt; thun ſie es nicht, ſo wollen wir ſie in die Wohnung unſeres Herzens nicht aufnehmen, damit es nicht ſcheine, als ob wir mit ihren ſchlechten Werken und lügneriſchen Worten Gemeinſchaft hätten."

Sodann ſchildert Weſel im weiteren Verlaufe der Schrift [2]) den Contraſt zwiſchen den wirklichen Zuſtänden des kirchlichen Lebens und dem, was eigentlich nach dem Worte Gottes von den Prieſtern gefordert und erwartet werden könnte. „Jeder, dem ein Episkopat oder Hirtenamt anvertraut iſt", ſpricht

1) De auctoritate p. 126. 127.
2) Beſonders von S. 128 an.

er, „möge den Mitapoſtel Petrus hören: „„Weidet die Heerde Chriſti, nicht gezwungen, ſondern willig; nicht um ſchändlichen Gewinns willen, ſondern von Herzensgrunde, nicht als über das Volk zu herrſchen, ſondern werdet Vorbilder der Heerde.““ Heute aber — wehe des Unrechtes! — ſind in der Kirche mehr Freſſer und Jäger, als Arbeiter; ganz abweichend vom Apoſtel, der nicht die Geſchenke, ſondern die Frucht ſuchte; heute haſchen ſie nur nach Geld, das Heil der Seelen aber wird nicht nur zurückgeſetzt, ſondern gar nicht berückſichtigt. Nicht Herren der Gemeinde, alſo nicht Herrſcher und Könige über die Untergebenen ſollen die Prälaten ſeyn, ſondern bloß Diener und Verwalter der Geheimniſſe, wie auch Chriſtus, der wahre Herr und Biſchof, Knechtsgeſtalt angenommen und uns ein Beiſpiel dienender Demuth hinterlaſſen hat. . . . Betrachten wir dagegen [1]) das Leben und die Sitten der Biſchöfe und des Papſtes ſelbſt: wo iſt der Eifer für die Heerde des Herrn? wo ſind die Vorbilder evangeliſchen Lebens? wo die Sitten, die eines Chriſten würdig wären? Wahrlich, mit völliger Umkehrung der Ordnung und des Verhältniſſes ſieht man die Hirten um nichts weniger beſorgt, als der Heerde mit Erkenntniß und Heiligkeit des Lebens vorzuſtehen. Chriſtus vertraute dem Petrus ſeine Schaafe, nicht um ſie auszuſaugen, zu ſchlachten, zu verwüſten, ſondern um ſie zu weiden mit dem Schwerte des Geiſtes, welches iſt das Wort Gottes. Daſſelbe Schwert iſt auch den Biſchöfen übergeben, um alles Unebene gleich zu machen. Das weltliche Schwert aber, das Petrus zur Rache gezogen, hieß ihn der Herr wieder einſtecken. Jenes [geiſtlichen] Schwertes ſchämen ſich jetzt unſre Biſchöfe, dieſes [weltliche] dagegen zücken ſie gegen die Eingeweide ihrer Brüder. O der würdigen Hirten! — Gleicherweiſe wird auch im Evangelium die apoſtoliſche Thätigkeit ſo beſchrieben: ſie gingen hin und predigten an allen Orten [2]); vorher aber hatte ihnen der Herr geboten: gehet hin und lehret alle Völker [3]). Verſtehet ihr dieß, ihr Hirten des Volkes? hört ihr es, ihr Biſchöfe der Seelen? . . . Wenn ihr alſo Biſchöfe oder Hirten heißt, wenn ihr gar den hohen Titel des Papſtes traget, ſo ſorgt dafür, daß ihr auch ſeyd, was ihr heißet; das ſind nicht Benennungen der Herrſchaft, ſondern der Fürſorge; leitet alſo — denn dieſe Vorſteherſchaft allein frommt der Kirche — eure Schaafe, damit ſie nicht von der Weide der evangeliſchen Wahrheit verirren, denn, wenn etwas durch eure Un-

1) De auctoritate p. 132. 133. 134. 135.
2) Marc. 16, 20.
3) Matth. 28, 29.

achtſamkeit den Wölfen oder Löwen zur Beute wird, ſo wird der Herr von euch das Blut fordern. Wir ſind den Vorgeſetzten Gehorſam, die Vorgeſetzten ſind uns Fürſorge ſchuldig.“ Am ſtärkſten und ausführlichſten ſpricht Weſel, was auch die Zuſtände der Zeit beſonders mit ſich brachten, über und gegen die Herrſchſucht des Klerus. Er ſagt [1]): Urſprünglich und von Natur ſind alle Menſchen gleich geweſen, die Verſchiedenheit iſt durch Ungleichheit der ſittlichen Zuſtände und des daraus hervorgehenden Verdienſtes oder der Schuld als etwas Fehlerhaftes hinzugekommen; dadurch iſt allerdings nothwendig geworden, daß Einer von dem Andern regiert werde; aber diejenigen, die an der Spitze ſtehen, ſollten nicht bloß ihre Macht vor Augen haben, ſondern auch die urſprüngliche Gleichheit, ſie ſollten ſich nicht freuen, den Menſchen vorgeſetzt zu ſeyn, ſondern ihnen zu nützen; hätten die Fürſten des Volkes und die Großen der Kirche dieſen Sinn, es würde wahrlich beſſer um die Kirche ſtehen. Mit welchem Eifer Jeſus ſelbſt die Herrſchſucht auszutilgen ſuchte, kann man daraus ſchließen [2]), daß er nicht einmal den Namen eines beſondern Vorzugs den Seinen frei läßt, ſondern ihnen den ſtolzen Namen der Meiſter und Herren förmlich unterſagt. „Darum muß ich mich wundern, daß dieſe Bezeichnungen bis zu den geiſtlichen Häuptern der Kirche durchgedrungen ſind, daß die Theologen und Philoſophen ſich dieſelben wie ihr beſonderes Eigenthum beilegen, da doch nur Einer unſer Herr und Meiſter iſt, Chriſtus Jeſus, in welchem allein alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen ſind; um zu ſchweigen von jenen gottesläſterlichen und ſchmeichleriſchen Titeln des Weiſeſten, Ehrwürdigſten, Seligſten, des Stellvertreters Chriſti, des Heroen und Halbgottes, ja des Göttlichſten, womit die Schmeichler des päpſtlichen Namens dem Papſte ſo vortrefflich ſchwanzwedeln [3]); wobei es ſich dann auch vermöge der angeſtammten Selbſtliebe des Menſchen nicht fehlen kann, daß ſich der bepurpurte Affe in dieſem Schmucke gefalle, daß er ſich ſchon dünke und wie ein prahleriſcher Held [4]) triumphire.“ Aus dem herrſchſüchtigen und hochfahrenden Weſen der hohen und niedern Geiſtlichen leitet dann Weſel auch noch die pflichtvergeſſene Vernachläſſigung der Armen ab [5]); er erinnert daran, was die Apoſtel in dieſer Beziehung gethan und fügt dann hinzu: „Bei den Biſchöfen und Prieſtern unſerer Zeit iſt davon nicht die Spur geblieben, ſo daß ſelbſt die Diakonen und Sub-

1) De auctoritate p. 139.
2) Ebendaſ. S. 140.
3) cauda adblandiuntur.
4) thrasonico more.
5) De auctoritate p. 141.

diakonen die wahre Bedeutung ihres Amtes entweder nicht mehr kennen oder vernachlässigen, und die ihnen zukommende Thätigkeit auf Andere übertragen ist, auf die nämlich, welche gewöhnlich Heiligenpfleger [1]) genannt werden." Endlich auch noch auf die Verwaltung des Gottesdienstes einen Blick werfend, schließt Wesel mit den Worten [2]): „Siehe, mein christlicher Mitbruder, wie sich die Gestalt der ersten Kirche verändert hat: es wird für etwas Priesterliches gehalten, kalt und ohne Verständniß mit bloßer Lippenbewegung Gebete herzumurmeln; es gilt für etwas Herrliches, wenn die Diakonen mit Eselsstimmen Evangelium und Epistel herausschreien; nur die scheinen ihre Sache gut gemacht zu haben und genießen des allgemeinen Beifalls, die im Gesang, in der Stimme, mit der Zunge sich kräftig vernehmen lassen, die Stentoren und Gebetemurmeler [3]), ohne Rücksicht, ob sie auch mit der Seele singen; so daß man glauben sollte, die hätten vollkommen Recht, die das menschliche Leben nur für eine Komödie halten, und meinen, dieß zeige sich nirgends deutlicher, als im geistlichen Stande."

Nachdem Wesel auf solche Weise den verdorbenen Zustand des Klerus anschaulich gemacht, geht er dazu über, nachzuweisen [4]), wie die Gebote der Bischöfe eigentlich beschaffen seyn sollen und in wiefern sie die Christen verpflichten. Hier ist natürlich wieder sein oberstes Kriterium das Wort Gottes, wie es in der Schrift enthalten ist. Nur was darin ausgesprochen, ist für die Christen verbindlich; was die Prälaten außerdem vorschreiben mögen, macht den Uebertretenden keineswegs einer Todsünde schuldig. Sodann ist alle geistliche Macht gegeben zur Erbauung des Glaubens, nicht zur Zerstörung, und nach diesem Maaßstabe sind auch ihre Anordnungen zu beurtheilen. Die päpstlichen Gebote also, soweit sie die Liebe fördern, sind genau zu beobachten, und zwar nicht wegen der Herrschermacht des Gesetzgebers, sondern in Freiheit des Geistes. Wenn es aber einmal die Natur des Christenthums mit sich bringt, anders zu handeln, so ist auch jedem Christen gestattet [5]), Einspruch einzulegen und das Gebot der Menschen der Pflicht der Liebe nachzusetzen; wann aber dieser Fall eintrete, kann der geistliche Mensch leicht unterscheiden, der Alles richtet und von niemanden gerichtet wird. Ist freilich bei solchem Ungehorsam zu befürchten, daß dem Nächsten Anstoß gegeben werde, und man kann dem Befehlenden gehorchen,

1) spiritus sancti administratores.
2) De auctoritate p. 142.
3) stentores et mussatores.
4) De auctoritate p. 143.
5) Ebendas. S. 144.

ohne daß die Wahrheit Gefahr läuft, ſo iſt es Unrecht, nicht zu gehorchen; falls dagegen die Wahrheit verletzt zu werden droht, dann muß man auch den Anſtoß nicht ſcheuen. „Widerſtreiten alſo [1]) die Gebote und Traditionen der Oberen dem Geiſte der Liebe nicht, ſtimmen ſie mit dem Chriſtenthum überein, ſo wollen wir ihnen gehorchen, nicht aus Rückſicht auf das Geſetz, ſondern aus dem freien Geiſte der Liebe, auf daß wir nüchtern, gerecht und fromm leben in dieſer Welt: nüchtern für uns, gerecht gegen die Brüder, und fromm gegen Gott. Können dagegen die Gebote der Prälaten nicht gehalten werden ohne Verletzung der Liebe, dann iſt es keine Todſünde, ſich ihnen zu entziehen, beſonders wenn das innere Zeugniß des Geiſtes und Glaubens nicht widerſtrebt, denn, was nicht aus dem Glauben kommt, das iſt Sünde."

Der Papſt, die Biſchöfe und Prälaten können nichts gebieten, worüber dem Chriſten nicht ein Urtheil frei ſtünde, ſo daß der Gehorſam nicht als geboten angeſehen werden müßte, wenn das Gebot unbillig [2]) und ungerecht wäre, wenn es dem Weſen der Liebe widerſpräche und den Namen der Grauſamkeit und Tyrannei verdiente. Auch unterliegt der Papſt, wiewohl er Papſt und, wenn man will, ein Halbgott iſt, der Zurechtweiſung auch des geringſten Chriſten, ſobald derſelbe richtiger denkt und weiſer iſt. Jeder iſt um Chriſti willen verpflichtet, ſeinen Mitbruder durch brüderliche Ermahnung zur Beſinnung zu bringen. Auch der Papſt iſt unſer Bruder, er hängt mit dem geringſten Gläubigen zuſammen und iſt mit ihm in denſelben Leib der Kirche eingepflanzt, wovon Chriſtus das Haupt iſt. Was Wunder alſo, daß, wenn der Papſt auf dem Irrwege iſt, das Glied, welches reichere Ehre genießt, zurecht gewieſen wird von ſolchen Gliedern, die ſchwächer zu ſeyn ſcheinen! ... Nicht der Name des Papſtes macht den Chriſten, ſondern der Glaube durch die Gnade Chriſti [3]). Daniel, ein geringer Prophet, richtet die Aelteſten. Die Demuth Chriſti macht den Hochmuth der Phariſäer zu Schanden. Wer uns mit dem Worte Gottes belehrt und zurecht weiſt, der iſt uns Papſt, Biſchof, Hirte und Herr, mag er auch ein Ungelehrter und der geringſte Mann vom Volke ſeyn. Die dreifache Krone aber, die glänzenden Bullen, die ſtolzen Hüte, die vornehmen Prieſterlichkeiten ſind ſchuld, daß das Wort Gottes von den Geringen verachtet wird.

1) De auctoritate p. 146. 147.
2) indiscretum.
3) De auctoritate p. 149.

Die wahre und allein gottgefällige Erfüllung des Gesetzes geschieht von innen heraus, aus dem Geiste, dem Glauben, der Liebe. Wenn dieß von dem göttlichen Gesetze gilt, so noch viel mehr von dem menschlichen. Merkwürdig ist daher die Anmaaßung der Prälaten [1]), wenn sie einen Christen, der von dem ewigen und wahren Gesetze des göttlichen Geistes, des Glaubens und der Liebe regiert wird, noch mit neuen Geboten beladen. Fehlet der Gerechtigkeit des Gerechten etwas, das erst durch Beobachtung menschlicher Einrichtungen zu erlangen wäre? Wer hat der Seele Gesetze vorzuschreiben außer dem, der Alles in Allem wirkt? Ist es etwa der Papst, der hier mit dem Geiste Gottes um die Herrschaft streiten kann? Das sey ferne! ... Siehe, hieraus folgt [2]), daß, wenn du gläubig bist, du nichts mit dem Papste zu thun hast als Mensch, daß du nichts zu hoffen hast von irgend einem Menschen, ja daß du, was dem Papst und den Prälaten gegeben seyn mag, bei dir selbst hast, so weit es Gaben des Geistes zur wahren Seligkeit betrifft. ... Denn, was von menschlichen Gesetzen Heilförderndes kommen könnte, das gewähret dir weit eher, leichter und vollständiger Gott selbst, der freigebig ist gegen Alle, die seinen Namen anrufen.

Dieß ist Wesels Ansicht von der geistlichen Gewalt, die sich auf den Dienst des Wortes und der Liebe bezieht und zwar so ausschließlich, daß sie nach seiner Ueberzeugung aufhört, eine bischöfliche zu seyn und zur Tyrannei wird, wenn sie aus diesen Gränzen herausgeht; nun handelt er noch von dem Dienste, den wir der weltlichen Gewalt, d. h. der auf den Leib und die leibliche Thätigkeit sich beziehenden, schuldig sind, und hier stellt er folgende Sätze auf [3]). Der Zustand der Welt, die Gottlose und Fromme in sich faßt, kann ohne Ordnung des Staates und Herrschaft der Fürsten nicht bestehen. Gäbe es lauter ächte Christen, so würde ein und dasselbe Gesetz der Liebe herrschen, wodurch Alle in der Einheit des Glaubens durch den Geist verbunden wären [4]). Aber der Herr selbst befiehlt: gebt dem Kaiser,

1) De auctoritate p. 152.
2) Ebendas. S. 153.
3) Ebendas. S. 155. 156. 157.
4) Hiernach ist auch das richtig zu fassen, was eines der Paradoxa Wesels in den Mund legt: „Wer der Gewalt widersteht, der widersteht der Ordnung Gottes: so jedoch, daß er wollte, die Gewalt wäre nicht." Parad. p. 291, b. Wesel dachte, daß in dem ursprünglichen reinen Zustande der Menschheit keine Gewalt gewesen und in dem idealen Zustande des Gottesreiches auch keine seyn sollte; aber da sie durch den empirischen Zustand der Welt nothwendig geworden, hat sich ihr der Christ, als einer göttlichen Ordnung, nach dem Vorbilde Christi, nach Christi und der Apostel Aussprüchen in freiem und redlichem Gehorsam zu unterwerfen.

was des Kaiſers, und Gott, was Gottes iſt; und damit ſcheint er der irdiſchen Gewalt ein Recht einzuräumen; daſſelbe finden wir auch beim Apoſtel Paulus im Römerbrief und bei Petrus im zweiten Kapitel ſeines erſten Briefes. Die Gebote der Fürſten nun können wir in drei Klaſſen theilen. Entweder erſtlich ſind dieſelben rein chriſtlich und himmliſch, ſofern ſie den öffentlichen Frieden fördern, der Einheit der Kirche dienen, gegenſeitige Mildthätigkeit begründen. In dieſem Fall iſt den Geboten der zwiefachen Gewalt ohne Weiteres zu gehorchen, und zwar nicht aus Furcht oder mit Widerſtreben, ſondern mit heiterem und freiem Geiſte, denn es ſind Gebote der Liebe, die nicht das Ihre ſucht. Oder zweitens, es wird ſolches geboten, was ſchnurſtracks mit dem Geſetze der Liebe und des Wohlwollens ſtreitet: alsdann muß man Gott mehr gehorchen, als den Menſchen, und mit Leib und Seele von dem, was die Fürſten wollen, zurücktreten, damit es nicht ſcheine, als ſtimme man mit ihren böſen Werken überein; ja es wird erlaubt ſeyn, Einrede zu thun, zur Zeit und zur Unzeit zu widerſtreben und dieſe Tyrannen und Seelenmörder öffentlich zurecht zu weiſen. Beiſpiele haben wir an Propheten, Apoſteln und Märtyrern, ja an Chriſto ſelbſt. Endlich kann drittens [1]), was die Obrigkeit befiehlt, auch zwiſchen Beidem gleichſam in der Mitte ſtehen, ſo daß es an ſich betrachtet keine Sünde, aber auch von keinem oder von zweifelhaftem Werthe iſt: hier iſt, wenn ein Grund des Gebotes hinzukommt, zu gehorchen, aber mit Urtheil; denn es iſt ſtets Alles auf die Richtſchnur der Liebe zurückzuführen und mit der Wage der Liebe und des öffentlichen Wohles abzuwägen, wenn wir von unſerm Gehorſam Frucht haben ſollen. „Mit einem Worte [2]): ich erkenne die Autorität der Macht in den Dingen an, welche ohne Gefährdung der Frömmigkeit von uns verlangt werden. Auch dafür gibt uns Chriſtus ein Beiſpiel, der, obwohl keinem Geſetze verpflichtet, doch dem Kaiſer Abgabe entrichtete, und nicht minder empfehlen die Apoſtel ſolchen Gehorſam. . . . Ja wenn ſie [die weltlichen Herren] uns auch bisweilen härter drücken, ſo ſind ſie doch auch in ihrer Ungerechtigkeit zu tragen, obwohl die, welche ſo herrſchen, nicht ſtraflos bleiben werden am Tage des Gerichtes. Zwar die Fürſten verdienen nicht, daß wir ihre Tyrannei dulden und ihren Bedrückungen den Nacken beugen; aber Chriſtus will es, die Liebe befiehlt es, das Bewußtſeyn Gottes [3]) gebietet es;

1) De auctoritate p. 158.
2) Ebendaſ. 159. 160. 161. 162.
3) conscientia Dei.

denn auch die ſchlechten Fürſten regieren mit Chriſti Zulaſſung, damit durch ſie unſere Sünden gezüchtiget werden. Auch iſt nicht unbedachtſam die Ordnung des Staates aufs Spiel zu ſetzen unter dem Vorwande der chriſtlichen Freiheit, vielmehr ſind leibliche Laſten, Quälereien, Verfolgungen, Beraubungen zu ertragen zur Ehre des Namens Chriſti und nach ſeinem Vorbilde.... Mag alſo das Fleiſch zerſtoßen, der alte Menſch gepeinigt werden und der Leib der Sünde ſterben, wenn nur der Geiſt gerettet bleibt und der neue Menſch auferſteht! ... Das Alles aber ſagen wir nicht, die Fürſten, die alſo quälen und verwüſten, zu entſchuldigen, vielmehr mögen ſie zuſehen, daß ſie ihre Gewalt nicht misbrauchen und das Schwert nicht umſonſt getragen haben; das ſtrengſte Gericht wird über die ergehen, die Andern vorgeſetzt ſind, ein unbarmherziges Gericht über die, welche nicht Barmherzigkeit üben."

Werfen wir hier noch einen Blick auf die beiden Männe zurück, deren Schriften wir betrachtet haben, ſo ſtimmen Matthäus von Cracow und Johann Weſel darin überein, daß die Kirche, als in allen Gliedern vom Verderben ergriffen, einer gründlichen Verbeſſerung, daß insbeſondere das Papſtthum, als der Hauptſitz des Uebels, einer Zurückführung auf ſeine urſprüngliche Beſtimmung und auf den wahren Geiſt des Chriſtenthums bedürfe, aber ſie unterſcheiden ſich weſentlich dadurch, daß der Biſchof in ſeiner mehr ariſtokratiſchen Stellung und Geſinnung die Verbeſſerung des Papſtthums hauptſächlich von einer Beſchränkung und Berathung deſſelben durch die kirchliche Repräſentation, die Geſammtheit der Biſchöfe und Prälaten — allerdings auf dem Grund und nach der Vorſchrift des Evangeliums — erwartet, der Prediger dagegen, mehr demokratiſch, ganz auf das Evangelium und die in demſelben gegründete Freiheit des Chriſtenmenſchen zurückgeht, dergeſtalt, daß er jedem, auch dem geringſten Mitgliede der Kirche das Recht zuerkennt, geſtützt auf das Wort Gottes und aus Vollmacht des chriſtlichen Geiſtes den unſchriftmäßigen Satzungen der kirchlichen Oberen, ſelbſt des Papſtes, zu widerſprechen und überhaupt einen jeden vom Evangelium Abweichenden zu belehren; womit zuſammenhängt, daß jener, wie die Männer dieſer Art überhaupt, in ſeiner Oppoſition, wenn auch ſcharf, doch zugleich vornehmer und gemeſſener, dieſer, obwohl er, wie Luther, aufs entſchiedenſte den Gehorſam gegen die Obrigkeit, auch die ungerechte, fordert, wenn nur die Wahrheit des Wortes Gottes nicht leidet, doch heftiger und maaßloſer iſt. Sie

repräſentiren uns hierin materiell und formell die beiden Hauptrichtungen der Oppoſition im fünfzehnten Jahrhundert: bei Beiden finden wir eine löbliche, kircheneifrige Geſinnung, ihr Zweck iſt derſelbe, aber in der Wahl der Mittel gehen ſie aus einander; die erſte Richtung war für die unmittelbare Gegenwart bedeutungsvoller und erhob ſich ſelbſt in den Concilien des 15ten Jahrhunderts zu kirchlicher Legitimität; die zweite arbeitete ſich erſt herauf, zum Theil unter ſchweren Kämpfen und nicht ſelten ſogar von der erſteren verfolgt, wie Huß in Conſtanz, aber ſie ſchloß am meiſten die Elemente der Zukunft in ſich und die Geſchichte hat für ſie entſchieden.

Dritter Theil.

Weſels Ketzerproceß und ſein Verhältniß zur Nachwelt.

Erſtes Hauptſtück.

Der Ketzerproceß Weſels.

Weſel hatte ungefähr ſiebzehn Jahre lang nicht ohne Schwierigkeiten, Unbilden und Kämpfe ſeine Thätigkeit in Worms fortgeſetzt, aber allmählig hatte er ſich durch ſeine reformatoriſchen Schriften, durch die ungewöhnliche, oft verletzende, Freimündigkeit ſeiner Predigten und durch ſeine ganze Richtung ſo viele Gegner erweckt, daß ſeinem Wirken, welches ſchon der Lauf der Natur bald geendet haben würde, noch gewaltſam ein Ziel geſteckt wurde. Er ward im Februar 1479 in der erzbiſchöflichen Stadt Mainz feierlich vor ein Ketzergericht geſtellt. Dieſem äußerſten Schritte ſcheinen jedoch andere vorbereitende vorangegangen zu ſeyn. Wir beſitzen noch handſchriftlich das Fragment eines Briefes[1]), den Weſel an ſeinen nächſten Vorgeſetzten, den Biſchof Reinhard von Worms gerichtet hat. Dieſer Brief, dem der Schluß, alſo auch das Datum, fehlt, enthält noch nichts, was irgend beſtimmt darauf hindeutete, daß Weſel ſchon das Schlimmſte, den Inquiſitionsproceß, erlebt; derſelbe iſt alſo wahrſcheinlich vorher, etwa

1) Er findet ſich in einem Bande vermiſchter kirchlicher Schriften auf der Bonner Univerſitätsbibliothek unter der Rubrik Histor. Ordd. religg. Nro. 466 b. hinter dem ebenfalls handſchriftlichen Verhöre Weſels und hat die Ueberſchrift: Subscriptam epistolam scripsit Doctor Wesalia gracioso dño Reynhardo Epo Wormaciensi. Die kleine Sammlung, Gedrucktes und Ungedrucktes enthaltend, iſt von dem verſtorbenen Conſ. Rath Bruch in Köln der Univerſität Bonn geſchenkt worden.

Verkehre gewesen, ja sogar insgeheim ein Bischof der Letzteren seyn [1]). Das Erstere halten wir für eine reine Infamie, aber die beiden andern Puncte verdienen, ehe wir zum Inquisitionsproceß übergehen, eine kurze Erwägung.

Man weiß, in welcher bedrängten, verachteten Lage sich im Mittelalter die Juden befanden; sie wurden nur als Ungläubige und Feinde Christi, als der von Gott selbst gebrandmarkte Auswurf der Menschheit betrachtet; von der Obrigkeit eben nur geduldet und fast rechtlos, waren sie häufig von Seiten des Volkes der Gegenstand grausamer Verfolgung und unmenschlicher Quälereien; demgemäß schien selbst das, was man etwa in ihrer Sprache und Literatur von ihnen lernen mochte, von vorneherein mit dem Makel der Gottlosigkeit, des Widerchristenthums und der Ketzerei behaftet. Nun war aber, man kann sagen seit Hieronymus, die Tradition der hebräischen Sprache und Literatur unter den abendländischen Christen, auch bei den verhältnißmäßig gelehrtesten Theologen, fast gänzlich ausgegangen. Die Wiederhersteller der hebräischen Literatur konnten also ihre Kenntnisse zuerst nur bei gelehrten Juden holen und es ist bekannt, wie Reuchlin seine hebräische Gelehrsamkeit im Umgange mit schriftkundigen Rabbinen in Deutschland und Italien mühsam zusammenbrachte oder, wie er selbst sagt, „brosamenweise zusammenfischte [2])." Da nun zugleich dem Umgange mit den Juden und der Benutzung ihrer Gelehrsamkeit jenes mächtige Vorurtheil entgegenstand, so geschah es, daß die Wiedererwecker der hebräischen Literatur auch mit der misverstandenen christlichen und kirchlichen Frömmigkeit, mit dem Fanatismus der Geistlichen und des Volkes schwere Kämpfe zu bestehen hatten. Das berühmteste Beispiel hiervon ist der Angriff der kölner Inquisitoren auf Reuchlin. Aber Reuchlin war nicht der Allererste, der sich wieder mit hebräischer Sprache abgab; schon vor ihm that es Johann Wessel, von dem Reuchlin auch persönlich Anregung empfing, und etwas Aehnliches scheint auch bei unserm mit Wessel befreundeten Johann von Wesel statt gefunden zu haben. Wenn nämlich Wesel des vertrauten Umgangs mit Juden und der Annahme ihrer Grundsätze beschuldigt wird, so können wir uns dieß kaum anders deuten, als daß er,

nur bei Erhard Gesch. des Wiederaufbl. Th. 1. S. 291. Allein da ich voraussetzen darf, daß dieser sonst gewissenhafte Forscher einen Grund für seine Angabe hatte, und da dieselbe sehr wohl in die Verhältnisse paßt, so nehme ich den Zug mit in die Darstellung auf, überlasse es aber Jedem, die Sache für hypothetisch zu halten.

1) Examen art. 3. 4. 5 und bes. art. 6.

2) Vorrede zum dritten Buche der Rudimenta hebraica. Erhard Geschichte des Wiederaufblühens, B. 2. S. 211.

um als bibelforſchender Theologe noch das Hebräiſche zu lernen oder überhaupt zu ſeiner Belehrung mit unterrichteten Juden in Worms Umgang pflog. Es herrſchte aber auch in dieſer Gegend ein ſtarker Judenhaß unter dem Volke, der unter Anderm während der Regierung des Biſchofs Friedrich II. (von Dumneck) [1]) einen Sturm wider die Juden erregte, welcher nur mit Hülfe des Erzbiſchofs von Mainz und anderer Großen gedämpft werden konnte [2]). Statt alſo in dem Verhalten Weſels einen ſchönen wiſſenſchaftlichen Eifer zu erkennen, bildete man daraus die, offenbar beſonders auf das judenfeindliche Volk berechnete, Anklage, er ſey von den Hebräern zu widerchriſtlichen Ketzereien verführt worden. Wer jedoch Weſels Lehren im Mindeſten kennt, der weiß, daß ſie in keiner Beziehung gegen das Chriſtenthum, ſondern nur gegen das Kirchenthum gerichtet waren, und daß, wenn von Nachwirkungen des jüdiſchen Standpunctes, wenigſtens im Großen, die Rede iſt, dieſe weit mehr auf der Seite der wieder geſetzthümlich gewordenen Kirche ſich fanden, als auf Seiten der alles Geſetzliche bekämpfenden vorreformatoriſchen Theologen.

Mehr Bedeutung hatte der andre Vorwurf, der des Huſſitismus. Dieß war kein bloßes Schreckbild, ſondern hier war wirklich thatſächliche Veranlaſſung gegeben. Die Lehren, zu denen ſich die Huſſiten bekannten, hatten vielfach in dieſen Gegenden Wurzel geſchlagen. Schon die Vorläufer der Huſſiten, die Waldenſer, hatten ſich ſeit dem 13ten Jahrhundert auch nach Deutſchland verbreitet; in der Schweiz, am Rhein, in Schwaben, Thüringen, Baiern fand man deren nicht wenige; ſie hatten ſich in Gemeinſchaften zuſammen gethan, die unter ſich in Verbindung ſtanden und ihre Lehren zu verbreiten ſuchten; beſonders zahlreich waren ſie am Oberrhein, in und um Straßburg, wo ſie den Namen Gottesfreunde und Winkeler trugen [3]); aber auch in andern Gegenden, in Mainz, Augsburg, Dünkelsbühl zeigen ſie ſich. Entdeckt, verfolgt, mit Todesſtrafe belegt — denn wie viele Männer und Frauen erduldeten in dieſen Jahrhunderten den Flammentod, ohne daß ſie, wie Huß und Hieronymus, viel genannt wurden — erhalten ſie ſich doch ins 15te Jahrhundert hinein [4]). Da trat die huſſitiſche Bewegung hinzu. Dieſe ging von einer andern Seite her ebenfalls auf Deutſchland über. Die Huſſiten

1) Zwiſchen 1427 und 45.

2) *Schannat* Hist. Episc. Wormat. T. I. p. 413. Ueber andre Judenverfolgungen in dieſer Zeit ſ. Gieſeler K. Geſch. II. 3. S. 314.

3) Röhrig die Gottesfreunde und Winkeler am Oberrhein, in Illgens Zeitſchrift für hiſt. Theol. 1840. Heft 1. S. 122.

4) Hagen Deutſchlands lit. und relig. Verhältniſſe im Ref. Zeitalter B. 1. S. 20. 66 ff.

hatten auch, wie nachmals die mährischen Brüder und die aus ihnen entsprungene Brüdergemeinde, einen lebhaften Eifer für die Ausbreitung ihrer Grundsätze: sie fanden bald Emissäre nach allen Gegenden Deutschlands [1]) und wir wissen namentlich, daß auch zu Luther, als er berühmt zu werden anfing, hussitische Sendboten kamen. Da nun die Gemüther für diese Einwirkungen sehr empfänglich waren, so sehen wir im Laufe des 15ten Jahrhunderts vieler Orten in Deutschland hussitische Lehren und verwandte Richtungen aufsprossen.

Insbesondere wurde, aus verschiedenen Ursachen [2]), Franken ein Hauptsitz solcher freieren Bestrebungen. Auch hier gab es schon in früherer Zeit Waldenser und Gottesfreunde. Noch vor Huß, um 1342, sprach ein Laie, Conrad Hager, zu Würzburg öffentlich gegen Meßopfer und ähnliche Institutionen, die dem Gelderwerbe der Geistlichen dienten [3]). Huß selbst berührte Franken auf seiner Reise nach Constanz, und fand besonders in Nürnberg gute Aufnahme [4]). In Bamberg war die Neigung zur hussitischen Ketzerei so groß, daß sich der Rath veranlaßt fand, den Bürgern einen Eid gegen dieselbe abzunehmen [5]). Im Aisch- und Taubergrunde predigte um 1446 ein gewisser Friedrich Müller hussitische Grundsätze und fand großen Anhang unter dem Volke [6]). Besonders merkwürdig aber sind die Wirkungen, welche etwas später ein Bauernbursche, den sie den Pauker nannten, in jener Gegend hervorbrachte. Es trat nämlich um die Mitte des 15ten Jahrhunderts in dem zur würzburger Diöcese gehörigen (jetzt badischen) Dorfe Niclashausen ein armer ungelehrter junger Bauer, Johann Behem [7]) auf, der, angeblich angeregt durch Befehle der heiligen Jungfrau, welche ihm beim Hüten seiner Heerde in weißem Gewande erschien, Lehren vortrug, die ebenso mit den hussitischen, wie mit denen verwandt waren, welche später die Grundlage des Bauernkrieges bildeten: er strafte mit Heftigkeit das Verderben des Klerus, namentlich die Habsucht, den Stolz und das ausschweifende Leben der Geistlichen und drohte ihnen

---

1) Gieseler K. Gesch. B. 2. Abth. 4. S. 479. Anmerk. i.
2) Hagen a. a. O. S. 164 ff.
3) Ebendas. S. 169.
4) Theobalds Hussitenkrieg, Nürnb. 1621. Th. 1. S. 40 ff.
5) Hellers Bamberg. Reform. Gesch. Bamb. 1825. S. 11.
6) Hagen a. a. O. S. 169. 170. *Gropp* Annal. T. II. p. 112.
7) Die Geschichte dieses merkwürdigen Menschen ist ausführlich erzählt in D'Argentré Collectio Judicior. de nov. erroribb. T. I. pars. 2. p. 288—290 und in einer handschriftlichen Nachricht aus dem 15ten Jahrhundert in deutscher Sprache in dem oben angeführten Sammelbande der bonner Universitätsbibliothek Hist. Ordin. relig. Nro. 466. b. Siehe über ihn eine Beilage.

bald eintretende göttliche Strafgerichte; er verwarf den Zehnten und wollte alle Abgaben nur frei und um Gottes willen entrichtet wiſſen; er ſprach gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit und gegen die verpflichtende Kraft der prieſterlichen Gebote; er wollte alle Wegegelder [1]), Zölle, Frohndienſte [2]) ſowie alle bedrückenden Leiſtungen an geiſtliche und weltliche Große abgeſchafft wiſſen, und forderte dagegen gemeine Jagd, Fiſchfang und freien Gebrauch der Wälder für jeden Chriſtenmenſchen ohne Unterſchied, ob arm oder reich, ob Bauer, Biſchof oder Fürſt. Zwar machte der Biſchof Rudolph von Würzburg den Predigten, die der Hirtenjüngling vor dem Volke auf Aeckern und Wieſen, aus den Fenſtern von Bauernhäuſern und ſelbſt von Bäumen herab zu halten pflegte, bald ein Ende: er ließ den Propheten im J. 1476 gefangen nehmen und eines kläglichen Feuertodes ſterben; aber die Saat, welche der als ein Heiliger verehrte Jüngling unter den Volksmaſſen, die ihm in unglaublicher Menge aus Franken, Baiern, Schwaben, Heſſen, Thüringen, Sachſen und Meißen zuſtrömten [3]), ausgeſtreut hatte, ſchlug doch ihre Wurzeln und ging nicht allzu lange nachher im Bauernkriege blutig auf.

Aber auch weiterhin am Neckar und Rhein zeigt ſich eine frühzeitige Verbreitung ſolcher Grundſätze. In einer Bulle gegen das basler Concil v. J. 1431 macht Eugen IV. auch dieß geltend, daß in und um Baſel die Leute von der huſſitiſchen Ketzerei angeſteckt ſeyen. In Heidelberg war Huſſens Freund, Hieronymus von Prag, 1406 ſelbſt geweſen [4]) und hatte Theſen angeſchlagen, unter denen eine auch gegen die Transſubſtantiations-Lehre gerichtet war [5]). Bald nachher wirkte Johann Draendorf, auch von Schlieben genannt [6]), in dieſen Gegenden. Er war ein

1) pedagia. S. Ducange s. v. pedagium. T. III. p. 248.

2) precariae exactiones. S. Ducange s. v. Precaria. T. III. p. 448.

3) Tanta multitudo hominum, non solum ex Francia ipsa Orientali (Franken), sed etiam ex Bavaria et Suevia, ex Alsatia et partibus Rheni, ex Wetteraugia, ex Hassia, ex Buchonia, ex Thuringia, ex Saxonia et Missnia, quotidie ad miserandum Fatuellum hunc turmatim fluebat, ut frequenter uno die 10,000 hominum, aliquando 20,000, nonnunquam etiam triginta millia convenisse apud villulam Nielaushausen sit proditum. Bei D'Argentré S. 288. Die Zahlangaben können zwar etwas übertrieben ſeyn, doch iſt der außerordentliche Zudrang hiernach nicht zu bezweifeln.

4) Vergl. Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 43. Struve Pfälz. Kirch.-Hiſt. S. 2.

5) Royko Geſch. d. Conſt. Conc. Th. 3. S. 340 v. d. Hardt Acta Conc. Const. IV. 645 sqq.

6) Ueber dieſen J. Draendorf (von Luther Dramsdorf, von Melanchthon Drandorff genannt) vergl. Kapp Nachleſe von Ref. Urkunden Th. 3. S. 13 und S. 38—60, wo der Inquiſitionsproceß mitgetheilt iſt, und

hatten auch, wie nachmals die mähriſchen Brüder und die aus ihnen entſprungene Brüdergemeinde, einen lebhaften Eifer für die Ausbreitung ihrer Grundſätze: ſie fanden bald Emiſſäre nach allen Gegenden Deutſchlands [1]) und wir wiſſen namentlich, daß auch zu Luther, als er berühmt zu werden anfing, huſſitiſche Sendboten kamen. Da nun die Gemüther für dieſe Einwirkungen ſehr empfänglich waren, ſo ſehen wir im Laufe des 15ten Jahrhunderts vieler Orten in Deutſchland huſſitiſche Lehren und verwandte Richtungen aufſproſſen.

Insbeſondere wurde, aus verſchiedenen Urſachen [2]), Franken ein Hauptſitz ſolcher freieren Beſtrebungen. Auch hier gab es ſchon in früherer Zeit Waldenſer und Gottesfreunde. Noch vor Huß, um 1342, ſprach ein Laie, Conrad Hager, zu Würzburg öffentlich gegen Meßopfer und ähnliche Inſtitutionen, die dem Gelderwerbe der Geiſtlichen dienten [3]). Huß ſelbſt berührte Franken auf ſeiner Reiſe nach Conſtanz, und fand beſonders in Nürnberg gute Aufnahme [4]). In Bamberg war die Neigung zur huſſitiſchen Ketzerei ſo groß, daß ſich der Rath veranlaßt fand, den Bürgern einen Eid gegen dieſelbe abzunehmen [5]). Im Aiſch- und Taubergrunde predigte um 1446 ein gewiſſer Friedrich Müller huſſitiſche Grundſätze und fand großen Anhang unter dem Volke [6]). Beſonders merkwürdig aber ſind die Wirkungen, welche etwas ſpäter ein Bauernburſche, den ſie den Pauker nannten, in jener Gegend hervorbrachte. Es trat nämlich um die Mitte des 15ten Jahrhunderts in dem zur würzburger Diöceſe gehörigen (jetzt badiſchen) Dorfe Niclashauſen ein armer ungelehrter junger Bauer, Johann Behem [7]) auf, der, angeblich angeregt durch Befehle der heiligen Jungfrau, welche ihm beim Hüten ſeiner Heerde in weißem Gewande erſchien, Lehren vortrug, die ebenſo mit den huſſitiſchen, wie mit denen verwandt waren, welche ſpäter die Grundlage des Bauernkrieges bildeten: er ſtrafte mit Heftigkeit das Verderben des Klerus, namentlich die Habſucht, den Stolz und das ausſchweifende Leben der Geiſtlichen und drohte ihnen

1) Gieſeler K. Geſch. B. 2. Abth. 4. S. 479. Anmerk. i.
2) Hagen a. a. O. S. 164 ff.
3) Ebendaſ. S. 169.
4) Theobalds Huſſitenkrieg, Nürnb. 1621. Th. 1. S. 40 ff.
5) Hellers Bamberg. Reform. Geſch. Bamb. 1825. S. 11.
6) Hagen a. a. O. S. 169. 170. *Gropp* Annal. T. II. p. 112.
7) Die Geſchichte dieſes merkwürdigen Menſchen iſt ausführlich erzählt in D'Argentré Collectio Judicior. de nov. erroribb. T. I. pars. 2. p. 288—290 und in einer handſchriftlichen Nachricht aus dem 15ten Jahrhundert in deutſcher Sprache in dem oben angeführten Sammelbande der bonner Univerſitätsbibliothek Hist. Ordin. relig. Nro. 466. b. Siehe über ihn eine Beilage.

bald eintretende göttliche Strafgerichte; er verwarf den Zehnten und wollte alle Abgaben nur frei und um Gottes willen entrichtet wiſſen; er ſprach gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit und gegen die verpflichtende Kraft der prieſterlichen Gebote; er wollte alle Wegegelder[1]), Zölle, Frohndienſte[2]) ſowie alle bedrückenden Leiſtungen an geiſtliche und weltliche Große abgeſchafft wiſſen, und forderte dagegen gemeine Jagd, Fiſchfang und freien Gebrauch der Wälder für jeden Chriſtenmenſchen ohne Unterſchied, ob arm oder reich, ob Bauer, Biſchof oder Fürſt. Zwar machte der Biſchof Rudolph von Würzburg den Predigten, die der Hirtenjüngling vor dem Volke auf Aeckern und Wieſen, aus den Fenſtern von Bauernhäuſern und ſelbſt von Bäumen herab zu halten pflegte, bald ein Ende: er ließ den Propheten im J. 1476 gefangen nehmen und eines kläglichen Feuertodes ſterben; aber die Saat, welche der als ein Heiliger verehrte Jüngling unter den Volksmaſſen, die ihm in unglaublicher Menge aus Franken, Baiern, Schwaben, Heſſen, Thüringen, Sachſen und Meißen zuſtrömten[3]), ausgeſtreut hatte, ſchlug doch ihre Wurzeln und ging nicht allzu lange nachher im Bauernkriege blutig auf.

Aber auch weiterhin am Neckar und Rhein zeigt ſich eine frühzeitige Verbreitung ſolcher Grundſätze. In einer Bulle gegen das basler Concil v. J. 1431 macht Eugen IV. auch dieß geltend, daß in und um Baſel die Leute von der huſſitiſchen Ketzerei angeſteckt ſeyen. In Heidelberg war Huſſens Freund, Hieronymus von Prag, 1406 ſelbſt geweſen[4]) und hatte Theſen angeſchlagen, unter denen eine auch gegen die Transſubſtantiations-Lehre gerichtet war[5]). Bald nachher wirkte Johann Draendorf, auch von Schlieben genannt[6]), in dieſen Gegenden. Er war ein

1) pedagia. S. Ducange s. v. pedagium. T. III. p. 248.

2) precariae exactiones. S. Ducange s. v. Precaria. T. III. p. 448.

3) Tanta multitudo hominum, non solum ex Francia ipsa Orientali (Franken), sed etiam ex Bavaria et Suevia, ex Alsatia et partibus Rheni, ex Wetteraugia, ex Hassia, ex Buchonia, ex Thuringia, ex Saxonia et Missnia, quotidie ad miserandum Fatuellum hunc turmatim fluebat, ut frequenter uno die 10,000 hominum, aliquando 20,000, nonnunquam etiam triginta millia convenisse apud villulam Nielausshausen sit proditum. Bei D'Argentré S. 288. Die Zahlangaben können zwar etwas übertrieben ſeyn, doch iſt der außerordentliche Zutrang hiernach nicht zu bezweifeln.

4) Vergl. Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 43. Struve Pfälz. Kirch.-Hiſt. S. 2.

5) Royko Geſch. d. Conſt. Conc. Th. 3. S. 340 v. d. Hardt Acta Conc. Const. IV. 645 sqq.

6) Ueber dieſen J. Draendorf (von Luther Dramsdorf, von Melanchthon Dranborff genannt) vergl. Kapp Nachleſe von Ref. Urkunden Th. 3. S. 13 und S. 38—60, wo der Inquiſitionsproceß mitgetheilt iſt, und

geborener sächsischer Edelmann und in Prag zum Priester geweiht; aus Ursachen, die uns unbekannt sind, kam er nach Weinsberg, forderte diese Stadt auf, dem über sie verhängten päpstlichen Banne zu trotzen, wurde aber deßhalb und weil er zum Genusse des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ermunterte, in Heilbronn gefangen genommen, in Heidelberg vor ein Inquisitionsgericht [1]) gestellt und zum Feuertode verurtheilt, den er am 3ten Februar 1425 zu Worms erlitt. Dasselbe Schicksal traf um 1426 Peter Turnau [2]) zu Speier und um 1458 zu Straßburg Friedrich Reiser, gewöhnlich Tunauer [3]) genannt: der Letztere, anfänglich, wie es scheint, Taulerianer oder auch Winkeler, wurde in böhmischer Gefangenschaft für die Hussiten-Lehre gewonnen und zum hussitischen Priester geweiht; er predigte diese Lehre in geheimen Versammlungen Gleichgesinnter zu Würzburg, Heilbronn, Pforzheim, Basel und Straßburg; in der letztern Stadt ward er durch die Dominikaner aufgespürt und zum Feuertode gebracht; auch traf viele seiner Anhänger in Straßburg, beiderlei Geschlechts, theils die nämliche Strafe, theils die der Landesverweisung; unter Andern starb mit ihm seine Beschützerin Anna Weiler, eine bejahrte Handelsfrau.

Wir sehen also, Gelegenheit mit den Hussiten und ihrer Lehre anzuknüpfen, war in diesen Gegenden reichlich vorhanden; auch ist nach dem Verhöre Wesels und zwar vermöge seines eigenen Geständnisses unzweifelhaft, daß er mit einem hussitischen Emissäre, einem gewissen Nicolaus von Böhmen (oder Polen) Umgang gehabt hatte; aber daß dieser Verkehr allein oder

---

Beesenmeyer in den theol. Studd. und Kritt. 1828. H. 2. S. 399, wo auch die von ihm handelnden Stellen Luthers und Melanchthons angeführt sind.

1) Dasselbe bestand hauptsächlich aus heidelberger Professoren, unter denen uns namentlich Johann von Frankfurt genannt wird.

2) *Flacius* Cat. test. Verit. II, 853. edit. Francof. 1556.

3) Eigentlich Donauer (Danubianus), weil er in der Donaugegend (zu Deutach) geboren war. Die Original-Protokolle über sein Verhör v. J. 1457 sind in Straßburg noch vorhanden. In der Schrift „Tutschland", von Jacob Wimpheling (1501) verfaßt, v. Joh. Mich. Moscherosch 1648 zu Straßburg herausgegeben, zählt der Verfasser in dem Kapitel: „was durch Lieb willen des Gottesdiensts zu straffen sig" unter die rühmlichen Handlungen der früheren Bürger von Straßburg auch dieß, daß sie „zu eyner beschirmung des bäbstlichen Stuls eynen Meyster der Kätzer, genant Friederich *Tunawer*, welcher von der Vergabung des Kaisers Constantini übel reden was, mit dem Für [Feuer] und ettwan vil beider gesleht [Geschlechter], sin nachfolger, ein teil zu dem Tod, ettlich zu verswörung des Lands verurtheilt und verdampt haben in dem Jor 1458." Jung in der Zeitschrift Timotheus Straßburg 1821. Th. 2. Röhrichs Gesch. der Ref. im Elsaß. Th. 1. S. 35 und desselben Aufsatz über die Gottesfreunde und Winkeler bei Illgen 1840, 1. S. 160.

vorzugsweiſe Veranlaſſung zu dem Inquiſitionsverfahren gegen Weſel gegeben, iſt nicht wahrſcheinlich [1]), theils weil dieſer Punct im Verhöre ſelbſt zu wenig in den Vordergrund tritt, theils weil andere offenkundigere Urſachen ſowohl in den Schriften, als beſonders in den Predigten Weſels vorlagen, um einen Proceß gegen ihn einzuleiten. Sein Verhältniß zu den Huſſiten, wie das zu den Juden, wurde wahrſcheinlich nur benutzt, um ihn mit einem recht verſtändlichen Schlagworte auch bei der Menge raſch in üblen Verdacht zu bringen. Denn trotz der Verbreitung huſſitiſcher Tendenzen war doch der huſſitiſche Namen noch im Allgemeinen ſehr verabſcheut und gefürchtet: man ſah bei der Nennung deſſelben ſogleich in der Ferne den Scheiterhaufen auflodern; ſelbſt der freiſinnige Luther lehnte anfänglich alle Gemeinſchaft mit den Huſſiten und ihrer Lehre ab; denn als er bei der leipziger Disputation in demſelben Sinne, wie man es bei unſerm Weſel gethan, von Eck huſſitiſcher Ketzerei beſchuldigt ward, nannte er ſeinen Gegner deßhalb einen „thumkühnen, freblen Sophiſten," und da er im Laufe des Streites doch zugab, es ſeyen unter den huſſitiſchen Lehren auch chriſtliche und evangeliſche geweſen, wurde Herzog Georg darüber ſo aufgebracht, daß er ausrief: „das walt die Sucht!"

Thomiſtiſche Theologen werden uns zunächſt als ſolche genannt [2]), die bei dem Erzbiſchof von Mainz, Diether von Iſenburg, als Kläger gegen Weſel auftraten. Dieſer Prälat [3]), der ſchon früher ſeine eigene Freimüthigkeit gegen den römiſchen Stuhl mit einer kriegeriſchen Verwüſtung ſeiner Hauptſtadt hatte büßen müſſen, zeigte keine Neigung, eines einzelnen kühnen Predigers wegen ſich und ſein Bisthum neuen Gefahren auszuſetzen [4]). Er ging auf das Anſinnen ein und traf die nöthigen Vorbereitungen, indem er Theologen aus Köln und Heidelberg einlud, ein Glaubensgericht bilden zu helfen, vor welches Weſel geſtellt werden ſollte. Der vom 17ten Januar 1479 aus Mainz datirte Einladungsbrief des Erzbiſchofs an die Univerſität Heidelberg, welcher dieſer Prälat auch ſonſt ſchon beſonderes

1) Wie auch ſchon Gieſeler bemerkt K. Geſch. B. 2. Abth. 4. S. 481. Anmerk. o.

2) Examen magistr. gleich zu Anfang: instigantibus, imo cogentibus Thomistis quibusdam.

3) Vergl. über ihn die Monographie: Diether von Iſenburg, Erzbiſchof von Mainz. Frankf. 1792. 2 Theile.

4) Exam. magistr. p. 292: veritus, ne denuo ab episcopatu ejiceretur.

Vertrauen erwieſen hatte [1]), liegt uns noch handſchriftlich vor [2]) und wir theilen daraus die characteriſtiſchen Hauptſtellen mit. Nachdem der Kirchenfürſt an ſeine Pflicht erinnert, für die Reinerhaltung des Weinberges des Herrn zu ſorgen, fährt er fort: „Vor Kurzem haben wir einige von dem Profeſſor der Theologie Johann von Weſel, verfaßte Schriften geleſen und konnten nach vielfachen Anzeigen und Gründen nicht umhin, ſolche für verdächtig zu halten; denn dieſelben greifen Artikel unſerer Religion an, und zwar auf eine ſo beißende Weiſe, daß es uns nicht erlaubt ſcheint, mit Stillſchweigen darüber hin zu gehen. Deßhalb haben wir beſagten Johannes in anſtändigen Gewahrſam gebracht, um unſere weitere Berathung abzuwarten; und da derſelbe im Reden und Behaupten hartnäckig iſt, ſo beſtimmen wir eine geſetzmäßige Unterſuchung und Feſtſtellung ſeines Bekenntniſſes. Weil aber wegen der Spitzfindigkeit jenes Menſchen [3]) Männer erforderlich ſind, die, in den heiligen Schriften wohl unterrichtet, richtig und beſonnen denken, und Eure Univerſität hieran Ueberfluß hat: ſo bitten wir Euch angelegentlichſt und ermahnen Euch im Intereſſe der Religion, Ihr wollet am nächſten dritten Februar einige in der Theologie vollkommen geübte Männer zu uns in unſere Stadt Mainz ſchicken, um am folgenden Tage dem Examen des vorbenannten Doctor Johannes beizuwohnen; damit ihre Gelehrſamkeit zur Widerlegung der Irrthümer Schutz und Förderung bringe.“ Der Erzbiſchof zweifelt nicht, die Univerſität werde ſeinen Wünſchen nachkommen und die beſondere Zuneigung, die er ihr immer geſchenkt, erwiedern und ſchließt dann mit der Bitte um Antwort. Dieſe ertheilte die Univerſität dem Churfürſten Erzbiſchof unterm 23ſten Januar 1479, und zwar, wie zu erwarten ſtand, mit Vergnügen zuſagend. Das, vom Rector und der ganzen Hochſchule ausgegangene, Schreiben [4]) belobt den Eifer des hohen Prälaten für Reinerhaltung des Glaubens und läßt ſich dann weiter ſo vernehmen: „Wiewohl Eure Hoheit ſich überhaupt durch glückliches Regiment trefflich auszeichnet, ſo verdient doch vornehmlich dieſer Eifer, vermöge deſſen Hochdieſelbe freiwillig und unverzüglich die dreiſten Feinde zu bekämpfen eilt, die höchſte Ehre, unendlichen Preis und unſterblichen Ruhm. Und wenn nun überhaupt Euer hohes väterliches Gemüth keine Wünſche hegen kann, denen wir nicht alsbald nach unſern ſchwachen Kräften entgegen zu kommen ſtets bereit wären,

1) Hist. Univers. Heidelb. mscr. p. 54.
2) Ebendaſ. S. 82.
3) propter hominis illius argutias.
4) Hist. Univ. Heidelb. mscr. p. 83.

ſo verſprechen wir doch insbeſondere dieſem ſo heiligen als nützlichen Verlangen um des Schmuckes, der Verdienſte und der Frucht der Kirche willen Folge zu leiſten und die gewünſchten Männer zu ſenden; aber nicht bloß in dieſer Angelegenheit, ſondern auch in jeder andern, die Eurer Herrlichkeit [1]) angenehm iſt und unſer Vermögen nicht überſteigt, wird Eure Hoheit uns ſtets höchſt bereitwillig finden." In der That ſendete auch die Univerſität zur beſtimmten Zeit drei ihrer Theologen, die Doctoren Nicolaus von Wachenheim, Herwig von Amſterdam und Jodocus von Calw [2]), die noch von mehreren heidelberger Magiſtern begleitet wurden. Daſſelbe that auch, nachdem zwiſchen ihr und dem Erzbiſchofe wahrſcheinlich ähnliche Briefe gewechſelt worden, die Univerſität Köln, indem ſie die Dominikaner und Inquiſitoren Mag. Gerhard von Elten, Mag. Jacob Sprenger und einen dritten Mann deſſelben Ordens [3]) delegirte. So konnte denn der Proceß in beſter Form beginnen.

Ehe wir indeß zur Schilderung deſſelben übergehen, ſey uns noch ein Wort über die handelnden Hauptperſonen erlaubt. Die vornehmſte, aber freilich hier nicht wichtigſte, Perſon war der Erzbiſchof Diether ſelbſt: er war ein kräftiger und patriotiſcher Mann, aber kein Theologe und überhaupt von geringer wiſſenſchaftlicher Bildung [4]); für Weſel ſich zu intereſſiren durfte er bei ſeiner Stellung in der Kirche und bei ſeinem Verhältniſſe zum römiſchen Stuhle nicht wagen; aber gegen Weſel mit Eifer zu handeln mußte ihn, den frühern Freund und Beſchützer Heimburgs, den Vertreter der conſtanzer und basler Grundſätze, den Verfechter des deutſch-nationalen Intereſſes gegen das römiſche, ſeine beſſere Ueberzeugung abhalten; er verhielt ſich alſo leidend, wohnte den Verhandlungen bei, lieh denſelben ſeine Autorität, ordnete ſich den Inquiſitoren unter und befriedigte die beim Proceß Thätigen durch wiederholte Gaſtmähler. Auch unter dem Klerus und den Räthen des Erzbiſchofs, ſo wie unter den Mitgliedern der Univerſität Mainz ſcheint niemand bei der Sache beſonders hervorgetreten zu ſeyn. Die eigentlich activen Perſonen waren offenbar die Delegirten der beiden Univerſitäten Köln und Heidelberg, und hier vertheilte ſich die Sache unverkennbar wieder ſo, daß die Kölner nach der ganzen Richtung ihrer Univerſität

1) Die Univerſität gebraucht gegen den Churfürſten nicht bloß die Ausdrücke: Celsitudo und Dominatio, ſondern auch Majestas vestra.

2) Exam. magistr. p. 298.

3) Ebendaſ.

4) Es wurde ihm ſogar vorgeworfen, was in jener Zeit beſonders unehrenvoll war, er könne kaum zwei Worte lateiniſch ſprechen. Schröckh K. Geſch. Th. 32. S. 269.

mehr das inquisitorische, die Heidelberger mehr das gelehrte Element repräsentirten. Die Hauptrolle hatte der kölner Dominikaner Gerhard von Elten, welcher der eigentliche Inquisitor war und das Examen leitete; er war, nach Tritheims [1]) vielleicht zu gütigem Urtheile, denn bei dem Processe selbst gab er nicht gerade Beweise von Gelehrsamkeit, ein gelehrter, in Schrift und Philosophie gebildeter, scharfsinniger Theologe, hatte lange Zeit mit Ruhm an der Universität Köln gelehrt, und sich dann, der Welt müde, in den Dominikaner-Orden zurückgezogen, wo ihm alsbald die Stellung eines Inquisitors zugetheilt wurde. Ihm war als jüngerer College Jacob Sprenger beigegeben, von Innocenz VIII. zum Inquisitor bestellt, ein Mann, der für die theologische Gelehrsamkeit, die ihm Tritheim ebenfalls beimißt [2]), der Nachwelt keinen andern Beweis hinterlassen hat, als die Abfassung des sogenannten Hexenhammers, d. h. einer Anweisung für das Verfahren bei Hexenprocessen, einer Schrift, die ihm und einem andern Inquisitor, Heinrich Institoris, den beiden Haupturhebern des Hexenprocesses in Deutschland, gemeinsam angehören soll [3]). Unter den heidelberger Theologen war der angesehenste Nicolaus von Wachenheim [4]), ein Mann, der damals in hohem Alter stand und schon seit beinahe 50 Jahren in Heidelberg gelehrt hatte: er war ein geschickter und eifrig scholastischer Theologe und der Einzige unter den Anwesenden, welcher, wie Wesel selbst, der nominalistischen Richtung angehörte [5]). Von seinen beiden anwesenden Collegen Herwig von Amsterdam und Jodocus von Calw ist uns nur der Letztere etwas genauer bekannt. Tritheim schildert ihn [6]), wie wir gesehen, als einen gelehrten Theologen und als einen Mann von raschem Geiste. Alle diese Männer hielten, wenn auch die einen auf beschränktere, die andern auf eine freiere, mehr philosophische, Weise, entschieden den kirchlichen Standpunct fest; sie hatten den Vortheil der Gemeinsamkeit, der richterlichen Stellung, der Unterstützung durch die Fülle der äußern Macht; sie waren bestellt, nicht mit einem Irrenden sich brüderlich zu verständigen, sondern einen Ketzer zum Schweigen zu bringen und zu richten.

---

1) Tritheim de scriptor. eccles. c. 845. p. 201.
2) Ebendas. Kap. 957. S. 229.
3) Tritheim ebendaselbst. *Altamurae* Biblioth. Dominicana p. 205 und 215. Schröckh K. Gesch. B. 30. S. 474 und 477.
4) S. über ihn Tritheim de script eccl. c. 864. p. 206. Mehreres über ihn im 2ten Bande, bei Wessels Aufenthalt in Heidelberg.
5) Er wird Exam. magistr. p. 298 oben bezeichnet als: solus *de via* (ut dicunt) *Modernorum*.
6) De script. eccl. c. 873. p. 208.

Ihnen wurde recht eigentlich als leidende Perſon der alte, ſchon vielfach gebeugte, Weſel gegenüber geſtellt. Einſt, in beſſerer Zeit und bei friſcherer Kraft, hatte Weſel die ſchönen Worte geſprochen [1]): „Mag immerhin das Fleiſch zerſtoßen und der alte Menſch gequält werden, mag der Leib der Sünde ſterben, wenn nur der Geiſt gerettet bleibt und der neue Menſch auferſteht. Mögen Zuchtruthen da ſeyn, gib du, Herr, den Muth, ſie zu ertragen. Mögen die Wogen der Verſuchung herandringen, ſchenke du die Kräfte, ſie zu überwinden. Mögen Verfolgungen hereinbrechen, gewähre du vom Himmel den Sieg!" Aber jetzt, da die Verfolgung wirklich hereinbrach, bewieß er allerdings nicht die volle Tapferkeit, die wir an einem ſtandhaften Bekenner [2]) der Wahrheit lieben und bewundern. Ein Muth, der, wie bei Weſel, in gewiſſen Momenten in Uebermuth umſchlägt, kann in andern auch zum Kleinmuth herabſinken. Es iſt ſchmerzlich, Männer, die das Beſſere erkannt, unüberzeugt vor der Macht ſich beugen zu ſehen, aber es kommt uns dieß im Laufe der unbedingten Kirchenherrſchaft inmitten der entgegengeſetzten Beiſpiele hohen, leuchtenden Glaubensmuthes leider mehrfach vor; wir dürfen es nicht verſchleiern, aber wir müſſen es menſchlich beurtheilen, beſonders wenn ſolche Milderungsgründe hinzukommen, wie bei Weſel. Er hatte, wie wir aus dem Briefe an ſeinen Biſchof geſehen, ſchon unzählige Quälereien durchgemacht; er war alt, matt, durch Krankheit aufs Aeußerſte geſchwächt; er wollte nicht ins Leben zurückkehren, ſondern nur ruhig ſterben; er bekannte, daß er von ſeinen Richtern nicht überzeugt worden, aber er ließ ſich zuletzt durch das Zureden Wohlwollender, welche die Sache auf ihr Gewiſſen nahmen, vielleicht auch durch die Wünſche des Churfürſten ſelbſt, dem es gewiß ſchmerzlich geweſen wäre, dieſen Greis den Scheiterhaufen beſteigen zu ſehen, beſtimmen, einen, wie es ſcheint, ſehr allgemein gehaltenen, Widerruf zu thun und ſich der Kirche zu unterwerfen.

Doch es iſt Zeit, daß wir zur Erzählung des Proceſſes ſelbſt übergehen, und dieſe darf wohl etwas ausführlich ſeyn, da wir, um uns die vollſtändigſte Anſchauung von einem ſolchen Verfahren zu verſchaffen, kaum für irgend einen Fall befriedigen-

1) De auctorit. officio et potest. Pastorum, p. 161.

2) Walch Monim. med. aev. II, 1. Praef. p. LIII nennt Joh. von Weſel einen *Confessor;* nach der alterthümlichen Bedeutung des Wortes, kaum mit vollem Rechte.

dere Nachrichten haben, als für den unsrigen. Es liegen uns nämlich zwei Relationen über das Inquisitionsexamen von Augenzeugen vor, eine früher schon gedruckte und eine bisher noch ungedruckte [1]). Beide stammen von unbekannten Verfassern, aber beide liefern ein lebendiges Bild, tragen das Gepräge der Wahrheit im Ganzen und der Treue im Einzelnen und stimmen in den Hauptthatsachen vollkommen überein. Sie unterscheiden sich nur in folgenden Puncten: der gedruckte Bericht, von einem der anwesenden Universitätsmitglieder, wahrscheinlich einem heidelberger, abgefaßt, ist in der Angabe der Facta und Personen-Namen genauer, er gibt voraus die aus den Predigten Wesels gesammelten Paradoxa und am Schluß anderweitige Urtheile, die über Wesel gefällt wurden, er enthält überhaupt mehr specielle Züge vom Verhalten einzelner Personen und manche characteristische Worte und Ausdrücke, er ist in der Rede oft lebendiger, aber auch barbarischer; der ungedruckte Bericht, welcher mehr einem Protokoll ähnlich sieht und von einem Kölner herrühren dürfte — denn Gerhard von Elten wird darin besonders ausgezeichnet [2]) — ist ausführlicher in der Mittheilung des Gesprochenen, beginnt sogleich mit dem Examen, mischt kein subjectives Urtheil ein, ist in etwas besserem Latein geschrieben, aber minder characteristisch, und gibt nur hie und da einzelne besondere Züge, wodurch die gedruckte Relation erfreulich ergänzt wird. Wir werden bei unserer Erzählung den ersten Bericht zum Grunde legen und an den gehörigen Stellen in Anmerkungen oder Klammern Ergänzungen aus dem zweiten einfügen.

Am Freitag den 8ten Februar [3]) traten die bei dem Processe betheiligten Personen zuerst zu einer Berathung zusammen [4]). Es waren dabei gegenwärtig sämmtliche Doctoren und Magister aus Heidelberg, der Suffragan des Erzbischofs, der Vicarius Graf von Wertheim, der Custos Graf von Solms, die Canonici Breitenbach und Macarius, der Pfarrer von

1) Die gedruckte Relation, die schon früher Ortuinus Gratius herausgegeben, befindet sich in *D'Argentré* Collect. judicior. de nov. error. Paris. 1728. T. I. P. II. p. 291—298. Die ungedruckte in einem Bande gemischter Schriften auf der bonner Univ. Bibliothek unter der Rubrik: Hist. Ordin. religios. Nro. 466 b. Außer diesem Originale liegt auch eine Abschrift von mir durch gütige Mittheilung des sel. Consistorialraths Bruch in Köln.

2) Er wird z. B. gleich im Anfange S. 1: Theologus egregius genannt.

3) Feria sexta post Purificationem.

4) Gedr. Bericht bei D'Argentré S. 292.

Frankfurt [1]), der Rector und Dekan von der Artisten-Facultät der Universität Mainz und mehrere andere Prälaten und Räthe des Erzbischofs. Sie setzten den Gang der Verhandlungen fest und bestimmten, daß Magister Wesalia einen Eid ablegen sollte, alle und jede von ihm verfaßten Schriften und Tractate überliefern zu wollen, um durch seine eigenen Worte überwiesen werden zu können. Zur Abnahme dieses Eides wurden der Graf von Wertheim, der Fiskal des Erzbischofs, Michael Heim, der Dekan von Sct. Victor, Johann Faust, und ein Notarius abgeordnet. Sodann sollten die heidelberger Doctoren, nebst drei Andern, nämlich dem Canonicus Macarius, dem Dekan von Sct. Victor und einem Dritten die Tractate durchgehen, die Irrthümer ausziehen und rubriciren. Unterweilen kamen auch die Kölner, Magister Elten und Sprenger an, und unter diese wurden nun die Schriften zur Extrahirung der Ketzereien vertheilt.

Schon am Sonnabend präsentirten die heidelberger und kölner Doctoren dem Erzbischof die ausgezogenen Artikel. Dieser nahm jedoch keine Einsicht davon [2]), weil sie nicht in eins zusammengefaßt waren. Außerdem stellten die Doctoren den Mag. Gerhard Elten förmlich als Inquisitor vor und der Erzbischof nahm dessen Creditiv entgegen. Nachdem sodann noch Zeit und Ort des Examens festgestellt war, nämlich daß es am Montag bei den Minoriten, wo Wesel gefangen saß, gehalten werden sollte, speisten sämmtliche Doctoren und die heidelberger Magister [3]) bei dem Erzbischof.

Montags den 11ten Februar des Morgens 7 Uhr fanden sich der Erzbischof, der Inquisitor, sämmtliche Doctoren und Magister aus Köln und Heidelberg, der Rector und Dekan der Artisten-Facultät so wie viele andre Mitglieder der Universität Mainz, die Kanoniker und Doctoren, der Kanzler und die Räthe des Erzbischofs, Prälaten und Studenten, der Suffragan, der Pfarrer von Frankfurt, der Fiskal und Pedellen im Refectorium der Minoriten zum Examen Wesels ein. Oben an saß der Inquisitor, dann folgte der Erzbischof, hierauf der Reihe nach die Uebrigen. Vor dem Beginn des Examens selbst sprach der Inquisitor Folgendes: „Ehrwürdigster Vater, verehrte Doctoren!

1) Er heißt im ganzen Berichte, ohne Bezeichnung des Namens, Plebanus Franckfordiensis.

2) Praesul, heißt es S. 292, *nihil eorum inspexit*, quia in unum non erant redacti. Man sieht schon hieraus, wie indifferent Diether sich bei der ganzen Sache verhielt.

3) Einen von diesen Letzteren, die hier so ausdrücklich hervorgehoben werden, halte ich für den Verfasser der gedr. Relation.

Gegenwärtige Zusammenkunft hat unser ehrwürdigster Vater, der Churfürst, veranstaltet, um den Mag. Johann von Wesel über einige in Betreff des katholischen Glaubens verdächtige Artikel vernehmen zu lassen. Aber ich will fürs erste zum Besten jenes Mannes reden: ich bitte, daß zwei oder drei, die ihm günstig sind, oder auch Andere sich erheben mögen, welche ihn ermahnen wollen, daß er von seinen Irrthümern abstehe, sich besinne und um Gnade flehe. Thut er dieß, so wird er Gnade erlangen; will er es nicht, so wird ohne Gnade vorgeschritten werden [1])." Es wurden also der Suffragan, Macarius und der Pfarrer von Frankfurt zu diesem Zweck abgeordnet; sie blieben so lange aus, daß der Inquisitor den Fiskal schickte, um sie zurückzurufen, mit dem Bedeuten: Mag. Johann Wesel müsse von selbst kommen und dankbar seyn für ein solches Anerbieten der Gnade. Indem der Fiskal gehen wollte, kamen jene drei Abgeordneten und führten — denn so wollte er es — den Magister Johannes persönlich herbei.

Johann Wesel ging in der Mitte zweier Minoriten, blaß, leichenartig, einen Stab in der Hand [2]). Es wurde ihm ein Platz mitten im Kreise auf dem Boden [3]) angewiesen: gerade dem Erzbischof und Inquisitor gegenüber. Der Inquisitor richtete nun auch an ihn die obigen Worte. Als hierauf Wesel antworten und eine längere Protestation und Vertheidigung beginnen wollte, ward er von Mag. Gerhard unterbrochen, der ihm sagte, er möge sich kurz fassen und erklären, ob er noch auf seinen Meinungen bestehen oder sich der Bestimmung der Kirche unterwerfen wolle? Wesel erwiederte: er habe nie etwas gegen die Bestimmung der Kirche gelehrt; habe er in seinen Tractaten geirrt oder übel gesprochen, so wolle er widerrufen und Alles thun, was sich gebühre. Und als hierauf der Inquisitor sprach: bittet Ihr also um Gnade? entgegnete Wesel: wofür soll ich um Gnade bitten, da ich eines Verbrechens, einer Schuld oder eines Irrthums noch nicht überwiesen bin? — Gut, sagte der Inquisitor, so wollen wir es Euch ins Gedächtniß rufen und das Examen beginnen. Inzwischen ermahnten auch die Uebrigen den Wesel, um Gnade zu bitten. Er ließ also die Worte vernehmen: „ich bitte um Gnade." Nichtsdestoweniger ging der Inquisitor zum Examen über. Bevor jedoch dasselbe begann,

1) Ungedr. Bericht: „so wird er die Gnade ohne Gnade finden."

2) . . . pallidus, silicernius, habens baculum in manu. Man denke an alles das, was Wesel schon vor seiner Gefangennehmung erduldet, und an die längere Einkerkerung!

3) Es heißt ausdrücklich: locatus est ad medium *in terra*.

ließ er durch den Notar ſein Beglaubigungsſchreiben vorleſen und Johann Weſel förmlich vor ſein Gericht citiren, auch gebot er demſelben bei Strafe der Excommunication, einfach auf die Fragen zu antworten und die Wahrheit zu ſagen ohne Umſchweife und Sophiſtereien. [Endlich wurde noch der Notar des Erzbiſchofs eidlich verpflichtet, daß er Alles, was geſprochen würde, treu aufzeichnen wolle, und zugleich zwei Zeugen für das Verhör aufgeſtellt.] Hierauf begann die Vernehmung:

Zuerſt fragte der Inquiſitor Weſeln, ob er glaube, vermöge des geleiſteten Eides verpflichtet zu ſeyn, die Wahrheit zu ſagen, auch wider ſich ſelbſt oder jeden Andern? Weſel: ich weiß es. Der Inquiſitor: ſaget, ich glaube es. Johannes: wozu brauche ich es zu glauben, wenn ich es weiß? Da wurde der Inquiſitor aufgeregter und ſprach mit ſcharfer Betonung: „Magiſter Johannes, Magiſter Johannes, Magiſter Johannes, ſagt, ich glaube, ſagt, ich glaube es.“ Alſo erwiederte Weſel: „ich glaube es.“

Zweitens befragt: ob er glaube, daß er, falls er die ihm bewußte Wahrheit nicht ſage, unmittelbar durch die That der Strafe der Excommunication verfalle und eine Todſünde begehe? erwiederte er zuerſt: ich weiß es — dann: ich glaube es.

3) Ob er einen Tractat über die Art der Verpflichtung menſchlicher Geſetze an einen gewiſſen Nicolaus von Böhmen oder Polen geſchrieben, und ob er Tractate über die geiſtliche Gewalt, über die Indulgenzen, über das Faſten und andere Gegenſtände abgefaßt? Weſel glaubt, ſolche geſchrieben und vielen Gelehrten mitgetheilt, namentlich den Tractat über das Faſten dem Biſchof von Worms zugeſendet zu haben.

4) Ob er mit beſagtem Nicolaus in ſeiner Wohnung oder anderwärts Umgang gepflogen und wie oft? Weſel glaubt und bekennt, er habe ſich mit demſelben unterredet über Arzeneien und über die Communion unter beiderlei Geſtalt, und zwar zu Mainz und zu Weſel; mit dem Beifügen, daß er den Nicolaus aus dem Evangelium widerlegt habe.

5) Ob er andere Tractate oder Sendſchreiben an irgend jemanden, an einige Böhmen, oder an irgend welche andere Schismatiker und Häretiker verfaßt habe? Der Inquirend glaubt, er habe es nicht gethan.

6) Ob er Tractate, oder Briefe von den Böhmen ſelbſt oder andern Häretikern empfangen, und ob er ein Gläubiger, oder Begünſtiger oder ein Biſchof der Böhmen ſey? Weſel verſichert, daß dieß nicht der Fall ſey.

7) Ob er je gelehrt oder geprediget, daß die heilige Schrift

nicht sage: der heil. Geist gehe vom Vater und Sohn aus, und was er selbst über diesen Punct glaube? Wesel bekennt, dieß zwar geschrieben, aber nicht gepredigt zu haben; auch glaubt er nicht, daß der heil. Geist von Vater und Sohn als einem und demselben Princip ausgehe, weil ihm dieß aus der Schrift nicht bewiesen werden zu können scheint.

8) Ob er an Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaube und ob er gegen dieselbe etwas geschrieben oder gepredigt habe; ingleichen ob er glaube und geschrieben oder gepredigt habe, daß mit Unrecht im athanasianischen Symbolum der Satz stehe: Nam sicut anima rationalis [1]) etc. Wesel glaubt an Eine heilige Kirche, will nicht gegen dieselbe geschrieben haben, hält aber jenen Satz allerdings bis heute für falsch.

9) Ob er die Kirche für die Braut Christi und regiert vom heil. Geist halte? Allerdings.

10) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt habe, daß die Kirche im Glauben und in Dingen, die zum Heile nothwendig, irren könne? Er sagt, die Kirche Christi könne nicht irren. Dagegen wird ihm erwiedert, er habe es doch geschrieben.

11) Ob er glaube, daß die römische Kirche das Haupt aller übrigen Kirchen, und daß der Glaube, den dieselbe bekennt und festhält, der wahre, von Christo überlieferte sey? Wesel glaubt es.

12) Ob er glaube, daß der römische Bischof der wahre Stellvertreter Christi auf Erden und daß Ein Haupt [2]) für die ganze Kirche nothwendig sey, oder daß Zusammenkünfte und Versammlungen [3]) der Priester [zur Regierung der Kirche ist hinzuzudenken] hinreichten? Er glaubt, daß der römische Bischof Stellvertreter Christi und daß Ein Haupt für die Kirche nothwendig sey.

13) Ob er glaube, daß der Papst, wenn er sündige [4]),

---

1) Der Satz des athan. Symbols, der hier gemeint ist, heißt: Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et deus et homo unus est Christus. Daß Wesel in Betreff der Lehre von der Person Christi irgend etwas Unkirchliches oder Ketzerisches vorgetragen, ist uns sonst nicht bekannt. Denn die Frage über das Angenagelt- oder Angebundenseyn Christi am Kreuze, die weiterhin auch noch besonders vorkommt, kann nicht hierher gezogen werden. Es mag also wohl hier nur von einem kritischen Zweifel über die Ursprünglichkeit jener Stelle im Symbolum die Rede seyn.

2) Praesidentem — ein Ausdruck, der in beiden Relationen gebraucht wird.

3) Conventus et congregationes.

4) Papa peccator.

den Gebrauch seiner Gewalt und Jurisdiction verliere? Er glaubt es nicht.

14) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt habe, die Apostel hätten von Christo nicht die Autorität erhalten, Kirchengesetze aufzustellen? Er bekennt, gepredigt und geschrieben zu haben, daß dieß im Evangelium nicht stehe, und glaubt nicht, daß die Apostel eine solche Gewalt empfangen.

15) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt habe, der Papst, Kaiser oder andere Fürsten und Prälaten hätten nicht die Vollmacht, Gesetze aufzustellen, welche die Untergebenen in ihrem Gewissen bei Todsünde verpflichten, es sey denn mit Beistimmung der Untergebenen? Und ob die Untergebenen, die zu einem Gesetze ihre Zustimmung gäben, dasselbe zu halten gelobten, und nur unter dieser Voraussetzung im Falle des Zuwiderhandelns Uebertreter des Gesetzes wären und eine Todsünde begingen? Wesel glaubt, die Gesetze bedürften der Zustimmung der Unterthanen nicht und die Vorschriften der Kirche verpflichteten bei Todsünde. Indeß war er schwankend in Betreff dieses Artikels [1]).

16) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt, daß jeder Priester dem Wesen nach Bischof, und zwischen beiden nur der Unterschied des Namens sey? Er glaubt, daß ein Unterschied sey [2]) zwischen Bischof und Priester.

17) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt, daß niemand unter den Christen, auch die gelehrtesten nicht, eine Autorität hätten, die Worte Christi auszulegen? Ingleichen, ob er glaube, daß die heil Schrift durch denselben Geist ausgelegt worden sey von den heil. Vätern und Doctoren, durch welchen sie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart ist? Den ersten Artikel hält Wesel für falsch, den zweiten glaubt er nicht.

18) Ob er glaube, geschrieben oder gepredigt, daß in den Kindern, obwohl sie schon im Mutterleibe empfangen worden, noch keine Erbsünde sey? Wesel glaubt dieß allerdings.

19) Ob er glaube, daß in dem heil. Sacramente des Altars Christus auf eine reale und sacramentliche Weise enthalten, oder nur so gegenwärtig sey, wie Gott gemeinhin überall ist durch seine wesentliche Gegenwart und Macht? Und ob er glaube, daß in dem Sacrament selbst die Substanz des Brodes oder dessen substantielle [3]) Form bleibe, oder daß nach der Consecration unter

1) varius tamen fuit ad istum Articulum.
2) credit differentiam esse — der Ausdruck ist sehr unbestimmt und läßt verschiedene Deutungen zu.
3) Im ungedruckten Berichte: formam sacramentalem.

der Gestalt des Brodes der ganze Christus mit Leib, Blut und Gottheit vorhanden sey und gleicherweise unter der Gestalt des Weines? Er glaubt dieß; doch glaubt er auch, daß der Leib Christi unter der Gestalt des Brodes seyn könne, obwohl die Substanz des Brodes bleibt.

20) Ob er in Wiesbaden oder anderwärts gepredigt, daß, wer das ehrwürdige Sacrament des Altars sehe, der sehe den Teufel? Er glaubt nicht. Gleicherweise vom Inquisitor befragt [1], wann er zum letzten Male gebeichtet, Messe gelesen und das Abendmahl empfangen — denn vor Alter und Schwachheit schien Wesel die Messe kaum mehr halten zu können — erwiederte er, daß er in der nächst verflossenen Weihnachtsvigilie zuletzt gebeichtet und am Weihnachtstage selbst das Sacrament empfangen, wie auch, daß er jeden Christen für verpflichtet halte, einmal des Jahres zu beichten und zu communiciren.

21) Ob er glaube, daß die Enthaltsamkeit für die Kleriker der abendländischen Kirche Gesetz oder daß dieselben zur Keuschheit nicht verpflichtet, auch, ob sie an die 7 kanonischen Stunden gebunden seyen? Er glaubt, daß sie nach dem Gesetze zu Beidem verpflichtet seyen.

22) Ob er Religiosen, Mönchen, Nonnen oder Beguinen gepredigt, daß sie an das Gelübde der Keuschheit oder irgend welche andre Gelübde nicht gebunden seyen? Und ob er behauptet, der Mönchsstand trage nichts zum Heile bei, oder zu den Minoriten ein Wort des Inhaltes gesprochen: „ich kann euch nicht selig machen in eurem Stande?" Wesel glaubt, daß die Klosterleute an das Gelübde gebunden seyen; er will gesagt haben: „nicht das Mönchthum macht euch selig, sondern die Gnade Gottes [2];" er achtet auch das Mönchsleben für einen Weg zum Heil und sagte: „wenn diese nicht selig würden, wer soll es dann werden?"

23) Ob er einem Priester in Koblenz oder Andern den Rath ertheilt, sie könnten ohne Sünde mit Einem Weibe in Gemeinschaft leben? Er leugnet, dieß gethan zu haben.

24) Ob er glaube oder geschrieben habe, es gebe keine Todsünde außer derjenigen, die von der Bibel als solche bezeichnet werde? Wesel glaubt dieß allerdings, bis er eines Besseren belehrt werde.

25) Ob er vor dem Volke gepredigt, es sey zweifelhaft, ob

---

1) Dieß geschah beim Beginn des Examens, ist aber ohne Zweifel der Gleichartigkeit wegen hier vom Berichterstatter eingeordnet.

2) Nach dem ungedr. Berichte: Religio [der Mönchsstand] nullum salvat sine gratia Dei.

Chriſtus mit Stricken an das Kreuz gebunden oder mit Nägeln angeheftet geweſen? Er bekennt, geſagt zu haben, daß hierüber in der Paſſionsgeſchichte nichts Entſcheidendes ausgeſprochen ſey; doch glaubt er: mit Nägeln.

26) Ob er für dieſe und andre ſeiner Meinungen Anhänger oder Begünſtiger gefunden habe? Weſel leugnet es.

27) Ob er glaube, daß den kirchlichen Abläſſen eine Wirkungskraft einwohne? was er überhaupt vom Ablaß denke, und ob er einen Tractat über dieſen Gegenſtand geſchrieben? Er geſteht, daß er einen ſolchen Tractat verfaßt und hält das noch wörtlich feſt, was er darin vorgetragen.

Endlich 28ſtens über die Statthalterſchaft Chriſti auf Erden befragt, antwortet er: er glaube nicht, daß Chriſtus ſich einen Statthalter auf Erden zurückgelaſſen habe, und beruft ſich dafür auf das Wort des ſcheidenden Heilandes: „ſiehe ich bin bei euch alle Tage;“ denn hiermit gebe derſelbe deutlich zu erkennen, er wolle keinen Vertreter an ſeine Stelle ſetzen [1]). Wenn Vicarius einen ſolchen bezeichne, der in Abweſenheit des Herrn deſſen Geſchäfte zu verrichten habe, ſo habe Chriſtus keinen Vicarius auf Erden.

Nach beendigtem Examen wurde Weſel in ſein Gefängniß zurückgebracht. Sofort beſchloſſen der Erzbiſchof, der Inquiſitor und die Doctoren eine Commiſſion niederzuſetzen, die über das Weitere berathſchlagen ſollte. Es wurden dazu gewählt die heidelberger und kölner Doctoren, die beiden Kanzler des Erzbiſchofs und des Pfalzgrafen, Georg Pfeffer und Thomas Dornberg, der Suffragan, der Rector der Univerſität Mainz, die Canonici Graf von Solms und Macarius, der Fiskal mit zwei Notarien. Dieſe kamen, nach gehaltener Mahlzeit, um zwei Uhr zuſammen und ſtellten das feſt, was nun am folgenden Tage geſchah.

Am Dinſtag früh kam dieſelbe Verſammlung, wie am vorigen Tage, wieder im Minoritenkloſter zuſammen; jetzt wurden auch Laien zugelaſſen und niemand zurückgewieſen. Nachdem Weſel vorgeführt war, erklärte der Inquiſitor, heute dreierlei vornehmen zu wollen: erſtlich dem Angeklagten einige Artikel, auf die er geſtern nicht entſchieden genug [2]) geantwortet, auf's Neue vorzulegen; zweitens ihn einige, geſtern nicht berührte, Fragen beantworten zu laſſen; drittens ihn über das Geſtrige noch ein-

1) Der ungedr. Bericht fügt hinzu: „weil er ſelbſt gegenwärtig ſeyn und Alles thun wolle.“

2) Gedr. Bericht: non satis resolutus. Ungedr.: non satis recollectus.

mal zu vernehmen, ob er noch dabei beharren oder davon abgehen wolle. Nach erneuerter Eidesleistung wurden also zunächst von Wesel folgende Additional-Artikel[1]) zu Protokoll genommen:

Befragt über seinen Tractat vom Ablaß, glaubt er: der Schatz der guten Werke könne durch den Papst nicht vertheilt werden, weil dieser Schatz nicht auf Erden gelassen worden sey; denn es heiße ja in der Schrift: ihre Werke folgen ihnen nach. Auch glaubt er, eine Ausgleichung der für die Sünden schuldigen Strafen durch die Strafen Christi und der Heiligen finde nicht statt, weil deren Verdienste nicht auf andere Menschen zur Genugthuung übertragen werden könnten; deßhalb könne auch weder der Papst noch ein anderer Prälat jenen Schatz unter Andere vertheilen. Ferner glaubt er nicht, daß sein Tractat den Satz enthalte: „die Indulgenzen sind nicht Erlassungen solcher Strafen, die vom Recht oder von einem Menschen für die Sünden auferlegt sind; und darum sind solche Erlassungen, Indulgenzen genannt, ein frommer Betrug für die Gläubigen." Ingleichen glaubt er nicht, daß in seinem Tractate der Artikel stehe: „daß die Kirche Ablaß ertheilt, ist nur wahr von der Kirche, welche irrt, und darum schadet die Kirche, indem sie Ablaß gibt, mehr, als sie nützt."

Weiter befragt, was er denke über die Weihe und Einsegnung der Altäre und Kelche, des Kirchenschmuckes, der Lichter, Palmen, Kräuter, des Weihwassers und anderer lebloser Gegenstände, glaubt er, daß darin keine Kraft liege, um böse Geister zu vertreiben und die Vergebung läßlicher Sünden zu bewirken. Auch glaubt er, daß das geweihte Wasser nicht mehr Wirkungskraft besitze, als anderes gewöhnliches Wasser.

Ferner in Betreff der Ehe und Verwandtschaftsgrade glaubt er, daß der Papst von den im alten Testamente verbotenen Graden nicht dispensiren könne, wohl aber von den im neuen Gesetze verbotenen; auch, daß die Gläubigen bei Todsünde verpflichtet seyen, sich von solchen Graden zu enthalten.

Endlich bekennt er sich zu folgenden Glaubenssätzen: Gott kann dem, der den Gebrauch der Vernunft hat, seine Gnade mittheilen, ohne alle Bewegung des freien Willens; der Apostel Paulus z. B. that zu seiner Bekehrung nichts durch seinen freien Willen. Nur durch Gottes Gnade werden die Erwählten selig. Es ist nichts zu glauben, was nicht in der heiligen Schrift enthalten ist.

1) Diese kommen im ungedr. Berichte nach der Wiederholung der gestrigen Artikel.

Bei der Erneuerung der am vorigen Tage vorgelegten Fragen blieb Wesel fast durchgängig bei den schon gegebenen Erklärungen, namentlich in Betreff der Artikel 1—6, 9—18, 20—28. Nur zum 7ten, 8ten und 19ten Artikel gab er noch einige Zusätze. In Beziehung auf den 7ten Artikel nämlich vom Ausgang des heiligen Geistes glaubt er, der Satz des nicänischen Symbols „der heilige Geist geht aus vom Vater und Sohn" sey falsch und man müsse den Worten des Johannes: „der heilige Geist vom Vater" mehr glauben, als jener Bestimmung; denn es sey zu bezweifeln, ob jedes gesetzmäßig versammelte Concil unter unmittelbarem Einflusse des heiligen Geistes und Christi stehe; auch glaubt er, daß die Lehre vom Ausgange des Geistes von Vater und Sohn nicht in der Schrift enthalten sey, weder ausdrücklich, noch dem Sinne nach. Rücksichtlich des 8ten Artikels über die Kirche bestimmte er den Begriff der Kirche noch in der Weise, daß sie sey die Gemeinschaft aller durch die Liebe verbundenen Gläubigen, und glaubt, daß dieß die wahre Kirche Christi sey, welche niemand kennt, als Gott; auch erinnert er dabei, daß weder den Heiligen, dem Augustin, Ambrosius und andern, noch den allgemeinen Concilien, sondern allein der heiligen Schrift, dem Kanon der Bibel zu glauben sey. Beim 19ten Artikel über das Abendmahl glaubt er, daß bei der Verwandlung der Substanz des Brodes in den Leib Christi der Leib die erste Materie und die bloße Substanz der Materie sey [1]), besteht aber sonst auf dem Früheren.

An demselben Tage sagte er auch im Laufe des Examens: „Und wenn Alle von Christo abweichen, so will ich allein ihn als Gottes Sohn verehren und ein Christ bleiben." Worauf der Inquisitor entgegnete: „Das sagen alle Ketzer, auch wenn sie schon auf dem Scheiterhaufen stehen." — Da er gewisse Sätze geschrieben zu haben leugnete, wurden ihm seine eigenhändigen Tractate vorgelegt, worauf er seine eigene Schrift nicht weiter zu verleugnen vermochte [2]). Und als er einmal häufig wiederholte, er habe eine gewisse Sache nie gehört, sprach M. Gerhard zu ihm: „Ihr seyd ein Doctor heiliger Schrift und wisset das nicht?" Endlich [3]) ermahnte ihn der Inquisitor, er möge in Betracht

1) ... credit, quod in conversione substantiae panis in corpus Christi, corpus est materia prima, et nuda substantia materiae. Ebenso der ungedr. Bericht.

2) Bezieht sich ohne Zweifel auf einige Stellen aus dem Tractat über den Ablaß.

3) Alles Eingeklammerte, hier und in der Folge, ist aus der ungedr. Relation.

seiner Irrthümer um Gnade bitten und es entspann sich zwischen ihnen folgendes Gespräch. Wesel: Muß ich um Gnade bitten, da ich doch keiner Schuld überführt bin? — Inquisitor: Ihr müßt entweder um Gnade bitten, oder ein härteres Urtheil erwarten; aber wenn Ihr um Gnade bittet, so wird Euch Verzeihung zu Theil werden. Wesel: Ihr zwingt mich, ein Bekenntniß abzulegen und um Gnade zu flehen, und doch ist mir meine Schuld nicht bewiesen! — Inquisitor: Ich zwinge Euch nicht. — Wesel: Ja, Ihr treibt mich aber doch an. — Inquisitor: Ich thue weder das Eine, noch das Andere, sondern Ihr müßt aus freien Stücken um Gnade bitten, und ich protestire gegen das, was Ihr mir aufbürdet [1]). — Als nun auch Andere Wesel in demselben Sinn ermunterten, sprach er: Nun gut, ich bitte um Gnade. Worauf der Inquisitor mit den Worten schloß: Nicht also, sondern von selbst müßt Ihr kommen und um Gnade bitten.]

Also wurde Wesel nach beendigtem Examen [2]) wieder ins Gefängniß abgeführt und hierauf beschlossen, es sollten drei Doctoren der Theologie, der Suffragan, Herwig und Sprenger zu ihm geschickt werden, um ihn gütlich zu ermahnen, von seinen Irrthümern und Ketzereien abzustehen; [doch sollten sich dieselben nicht mit ihm auf eine Entwickelung der Gründe einlassen, weil er hiervon nur wieder Veranlassung zu weiteren Discussionen nehmen könnte und dann die Sache nie zum Abschluß käme.]

Die Deputirten verfügten sich also am Mittwoch in der Frühe zu Wesel, ermahnten und bearbeiteten ihn. [Er entgegnete ihnen: Soll ich gegen mein Gewissen handeln? — Die Deputirten: Nein, denn die Artikel sind ja, wie Ihr selbst sehet, falsch. — Wesel: Das sagt Ihr wohl, aber Ihr beweiset es nicht. — Deputirte: Es sind hier keine Beweise nöthig, weil die Artikel von der Kirche verdammt sind. — Wesel: Darüber habe ich eben keine Gewißheit. — Deputirte: Das genügt aber nicht, um der Strafe zu entgehen.] Doctor Herwig fragte Wesel unter Anderm auch, wahrscheinlich um ihm die Autorität der Kirche annehmbar zu machen: warum er denn mehr an die vier kanonischen Evangelien glaube, als an das Evangelium Nicodemi? Wesel: Weil ich will. — Deputirter: Aber warum glaubt Ihr an die vier Evangelien? — Wesel: Weil ich es so von den Eltern überkommen. — Deputirter: Aber warum glaubt Ihr den Kirchenlehrern nicht? — Wesel: Weil ihre Lehre nicht kano-

1) welche Protestation er auch zu Protokoll nehmen ließ.
2) Der ungedr. Bericht fügt hinzu: „indem er sich Bedenkzeit ausbat (deliberationem cepit)."

niſche Schrift iſt. — Deputirter: Wie könnet Ihr aber verlangen, daß man Euch auf der Kanzel glaube, wenn Ihr ſelbſt den heiligen Lehrern keinen Glauben ſchenkt? — Weſel: Ich habe gepredigt, aber ich habe mich nicht darum bekümmert, ob man meinen Worten geglaubt hat oder nicht. — Als ihm die Deputirten ſtärker zuſetzten, ſprach er: „Wie Ihr mit mir verfahret, würde auch Chriſtus, wenn er da wäre, von Euch als Ketzer verdammt werden; aber der", fügte er lächelnd hinzu, „würde Euch durch ſeinen Scharfſinn überwinden." [Endlich nach vielem Hin- und Wiederreden erklärte Weſel: Ich will wiederrufen, wenn Ihr meinen Wiederruf auf Euer Gewiſſen nehmen wollt. — Deputirte: Das wollen wir thun, und alle Schuld tragen, die Euer Gewiſſen beſchweren könnte. — Weſel: „Werde ich aber doll, ſo thun ich es nit."] Nach gehaltenem Mittagsmahle wurde dann beſchloſſen, am nächſten Tage Weſeln die Hauptartikel vorzulegen, die er zu wiederrufen und abzuſchwören haben ſollte.

Am Donnerſtag wurde Weſeln eine Zuſammenfaſſung der ihm zur Laſt gelegten Irrthümer und eine Wiederrufungsformel vorgelegt. Er erklärte, Alles annehmen und den Wiederruf leiſten zu wollen, zuerſt im Refectorium der Minoriten, in Gegenwart des Biſchofs und des Klerus, dann, nachdem eine Verkündigung in allen Kirchen vorangegangen, mit der erforderlichen Feierlichkeit im Dome vor allem Volk.

Des Freitags in der Frühe um 7 Uhr fand ſich der Erzbiſchof und Inquiſitor wieder in Gegenwart der Doctoren und Prälaten, ſo wie vieler geiſtlichen und weltlichen Perſonen ein. Der Inquiſitor hielt eine kleine Anrede und erklärte, daß Weſel zum Wiederrufe vollkommen bereit ſey. Dieſer wurde nun durch den Fiskal des Erzbiſchofs herbeigeführt und der Inquiſitor redete ihn alſo an: „Theuerſter Magiſter Johannes, Ihr habt Euch Bedenkzeit erbeten in Betreff der Bitte um Gnade und des Wiederrufs einiger Artikel, in denen Ihr als Irrender erfunden worden ſeyd und wodurch Ihr die Kirche befleckt und dem Volke Anſtoß gegeben habt. Da nun alle hier Anweſende zu dieſem Zwecke zuſammenberufen ſind, ſo könnt Ihr jetzt aus freiem Willen ſprechen, was Euch im Sinne liegt." [Weſel wollte nun im Angeſichte des Erzbiſchofs und der Uebrigen auf die Kniee niederfallen, aber da er es vor Schwäche nicht vermochte, hieß ihn der Inquiſitor ſitzend ſprechen. Er ſagte daher, nachdem die Furcht und das Zittern verſchwunden, aus innerſter Bruſt mit klarer Stimme folgende Worte:] „Ehrwürdigſter Vater in Chriſto, Erzbiſchof dieſer hochberühmten Diöceſe, ehr

würdiger Vater Inquiſitor, und Ihr Herren Doctoren, Magiſter und anderen ehrwürdigen Männer! ich erkenne freiwillig an, daß in meinen Schriften und Reden Irrthümliches gefunden worden ſey. Ich wiederrufe dieſe Irrthümer und will ſie auch öffentlich wiederrufen. Ich unterwerfe mich den Geboten der heiligen Mutter Kirche und der Belehrung der Doctoren. Ich will die mir aufzuerlegende Buße ertragen und bitte um Vergebung und Gnade."

[Nachträglich legte der Inquiſitor Weſeln noch folgende Fragen vor: Wie lange er Prediger geweſen? Antwort: Siebzehn Jahre zu Worms. — Wann er den Tractat über die Indulgenzen geſchrieben? Antwort: Zu der Zeit, da Ablaß verkündigt worden, und das Jahr vorher. — Wann er ſich ſeine Meinung über den heiligen Geiſt gebildet? Weſel glaubt, es möchten etwa 6 Jahre her ſeyn. — Dann erklärte ſich Weſel bereit, auch öffentlich im Dome wiederrufen und abſchwören zu wollen, und bat, man möge ihn nun nicht wieder das dunkle und ſchmutzige Gefängniß, ſondern eine ordentliche Wohnung beziehen laſſen. Der Inquiſitor verwies ihn aber auf die Zeit, da er den Wiederruf gethan haben werde; dann ſolle er Abſolution empfangen, vorher aber dürfe er mit niemanden Gemeinſchaft haben. Er wurde alſo an den gewohnten Ort gebracht.]

Der öffentliche Wiederruf wurde auf den nächſtbevorſtehenden Sonntag Eſtomihi verlegt und von Weſel auf die ihm vorgezeichnete Weiſe vollzogen [1]). Ohne Zweifel mochte Weſel gehofft haben, nun vollkommen frei und in den früheren Zuſtand wieder hergeſtellt zu werden. Dieß trat jedoch nicht ein. Der Fanatismus begnügte ſich keineswegs mit dem bloßen Wiederrufe: Weſels Schriften wurden noch außerdem zum Feuer, er ſelbſt, um ihn ganz unſchädlich zu machen, zu lebenslänglicher Gefangenſchaft im Auguſtiner-Kloſter zu Mainz verurtheilt. Als Weſel ſeine Schriften zum Holzſtoße tragen ſah, brach er, eingedenk des Guten, das ſie enthielten und der Arbeit, die ſie ihn gekoſtet, in bittere Thränen aus und rief [2]): „O du frommer Gott, ſoll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? Muß das viele Gute, was ich geſchrieben, büßen, was das wenige Schlimme verſchuldet hat? Das iſt nicht dein Urtheil, o Gott, der du bereit warſt, der unermeßlichen Menge um zehn Gerechter

1) Auch noch aus der ungedr. Relation.

2) Nach dem Berichte des Joh. Butzbach, Mönch zu Heiſterbach (ſiehe unten) in dem Auctar. in libr. *Trithemii* de script. eccles. p. 79 vers.

willen auf Abrahams Gebet zu ſchonen, ſondern das Urtheil der Menſchen, die, ich weiß nicht, von welchem Eifer, gegen mich entflammt ſind!"

Weſel ſelbſt wurde der Härte des menſchlichen Urtheils bald durch den höheren milderen Richter entnommen: er ſtarb, wie bei ſeiner großen Körperſchwäche vorauszuſehen war, nachdem er nicht volle zwei Jahre im Gewahrſam zugebracht, im Jahre 1481.

Blicken wir nun von hieraus noch einmal auf den Proceß zurück und vergleichen Weſels Ausſagen mit dem, was er früher in ſeinen Schriften und Predigten behauptet, ſo zeigt ſich, wenn man die Aeußerungen Weſels an den gehörigen Ort ſtellt und den eigentlichen Sinn derſelben richtig unterſcheidet, daß er ſich in allen weſentlichen Dingen treu blieb. Zunächſt hielt er ſeine Hauptprincipien vollkommen feſt: erſtlich das formelle, daß nichts zu glauben ſey, was nicht in der Schrift, im Kanon der Bibel, ſtehe, weßhalb er auch die Autorität der heiligen Lehrer verwirft, und in Abrede ſtellt, daß die Schrift von den Vätern in demſelben Geiſte ausgelegt worden, in welchem ſie geoffenbart und eingegeben ſey [1]); und zweitens das materielle, daß nur die göttliche Gnade, nicht ein Verdienſt der Werke den Sünder ſelig mache, in welchem Sinne er z. B. behauptet, daß auch die Mönche nicht durch das Mönchthum, ſondern nur durch die Gnade ſelig würden [2]), obgleich er zugibt, daß ihre Werke, ſofern ſie nämlich auf der Gnade beruhen, zum Heile förderlich ſeyn könnten. Sodann verleugnete er auch, was beſonders wichtig iſt, ſeine Grundſätze über die Kirche, Hierarchi und kirchliche Geſetzgebung nicht; nur iſt es hier beſonders erforderlich, daß wir zwiſchen den Zeilen zu leſen verſtehen und gehörig in den Sinn eindringen, den Weſel mit ſeinen Erklärungen verband. Weſel hatte ſchon immer, namentlich im Tractat über den Ablaß, zwiſchen der Kirche Chriſti und der erſcheinenden katholiſchen Kirche unterſchieden: nur die erſtere war ihm ein wirklich göttliches Inſtitut und über Irrthum und Befleckung erhaben, die andre war ihm etwas Menſchliches, von Irrthum und Mängeln keineswegs frei. Dieſe Unterſcheidung lag ihm auch bei ſeinen Antworten im Sinne, aber er ſpricht dieſelbe nicht beſtimmt aus, ſondern er deutet ſie nur an. Als die wahre Kirche bezeichnet er die Gemeinſchaft der in Liebe verbundenen

1) Art. 17. 2) Art. 22.

Gläubigen; aber von dieser sagt er, daß sie nur Gott bekannt, mit andern Worten, daß sie eine innerliche, unsichtbare sey [1]; gegen diese Kirche nie gesprochen, geschrieben oder gehandelt zu haben, konnte Wesel mit Recht behaupten; sie erklärte er auch jetzt mit gutem Gewissen für die Braut Christi, beseelt von seinem Geiste und darum erhaben über jeden Irrthum; in dieser Kirche führte er Alles auf das Eine unsichtbare Haupt, auf Christum, den lebendigen, erhöhten, stets gegenwärtigen Gottessohn zurück, und darum sagt er, so wie schon ursprünglich nur Christus das neue Gesetz gegeben und die Apostel keineswegs die Vollmacht gehabt, neue Gesetze für die Kirche aufzustellen, so wirke und verrichte auch jetzt noch Christus alles zum Heil Erforderliche unter den Gläubigen, und bedürfe keines Stellvertreters, um das auszurichten, was er etwa nicht selbst thun könnte [2]. Aber damit vertrug es sich wohl, daß Wesel die kirchliche Hierarchie, so wie deren beziehungsweise Autorität und Nothwendigkeit anerkannte, daß er den Papst als Haupt der sichtbaren Kirche und als deren höchste und gesetzmäßige Obrigkeit gelten ließ; denn er verwarf auch sonst den Papst, so wie jede kirchliche und weltliche Gewalt nicht an und für sich, sondern nur insofern der Eine oder die Andre dem Worte Gottes widerstrebt, insofern ihre Gesetze und Befehle die christliche Wahrheit oder Liebe verletzen [3]. Allerdings jedoch ist ihm die Hierarchie, wie die sichtbare Kirche, der sie angehört, nicht von göttlicher, sondern von menschlicher Einsetzung. Diese Unterscheidung festhaltend, konnte Wesel auf der einen Seite behaupten, daß, so wenig die Apostel, ebenso wenig und noch weniger ihre angeblichen Nachfolger, die Bischöfe, die Vollmacht hätten, Gesetze für die Kirche aufzustellen [4], daß vielmehr nur dasjenige als Uebertretung des göttlichen Gesetzes und als Todsünde zu betrachten sey, was in der Schrift als solche bezeichnet werde; aber auf der andern Seite, indem er stets den Gehorsam gegen jede Obrigkeit, selbst gegen die tyrannische empfohlen und die Auflehnung gegen dieselbe als eine Widersetzlichkeit gegen die göttliche Ordnung bezeichnet hatte [5], konnte er zugleich die Gesetze der geistlichen und weltlichen Obrigkeit, auch ohne Zustimmung des Volkes [6], für verbindlich, wiewohl nur menschlich verbindlich, und eine Uebertretung derselben

1) S. die Erneuerung der am vorhergehenden Tage vorgelegten Fragen bei Art. 8. Vergl. oben S. 327.
2) Art. 28.
3) Siehe das oben S. 295 und 302 aus dem Tractat de auctorit. off. et pot. Pastorum angeführte.
4) Parad. p. 291.
5) S. oben S. 302. 6) Art. 15.

für Sünde erklären, in demſelben Sinne alſo auch z. B. das Cölibatsgeſetz der abendländiſchen Kirche und die Anordnung der ſieben kanoniſchen Stunden als verpflichtend bezeichnen [1]). Aber natürlich hielt ſich dieſe Verpflichtungskraft ſeinem Sinne gemäß immer innerhalb der Grenzen, die er ihr auch ſonſt geſteckt hatte, inſofern nämlich dadurch chriſtliche Wahrheit und Liebe nicht gefährdet, das Evangelium nicht gehemmt und verkürzt werde. Ferner behauptet Weſel ſeinen früheren Standpunct auch darin, daß er den ganzen Inhalt ſeines Tractates über den Ablaß feſthält [2]) und ſich auch im Einzelnen, wiewohl er ſich einiger untergeordneter Sätze, die allerdings im Weſentlichen in jenem Tractate ſtehen, nicht mehr erinnern will [3]), mit früheren Aeußerungen über dieſen Lehrpunct conform erklärt; daß er manche gangbare Kirchengebräuche, namentlich die mit vielfachem Aberglauben verknüpfte Weihung lebloſer Gegenſtände, als kraft- und bedeutungslos bezeichnet [4]); und daß er das ſtrenge Transſubſtantions-Dogma wenn auch nicht entſchieden leugnet, ſo doch, die lutheriſche Lehrform andeutend, in Zweifel ſtellt [5]). Seine, der orientaliſchen Kirche beitretende Anſicht über den Ausgang des heiligen Geiſtes erſcheint im Ganzen als etwas ziemlich Iſolirtes und hat wohl ihre Baſis nur in Weſels Streben nach vollſtändiger Schriftmäßigkeit. Dagegen hängt ſeine Meinung, daß die Erbſünde noch nicht in den Kindern im Mutterleibe ſey [6]), wohl ohne Zweifel mit ſeiner Auffaſſung der ganzen ſittlich-religiöſen Entwickelung und namentlich der Gnadenwirkungen zuſammen: Weſel konnte bei ſeinem in der Hauptſache auguſtiniſchen Standpuncte, da er alles Heilſame und Gute nur aus der Gnade ableitete, niemals die Erbſünde an ſich leugnen wollen, ſondern nur deren dem Bewußtſeyn vorangehende Entwickelung, und ſeine eigentliche Ueberzeugung ſcheint die geweſen zu ſeyn, daß nur derjenige, der ſchon den Gebrauch der Vernunft habe, ſo der Sünde wie der Gnade fähig ſey, daß nur das vernünftige Weſen Subject der Sünde und Object der Gnade ſeyn könne.

Soweit wäre Alles in der Ordnung, denn wenn auch einige geringe Schwankungen, vielleicht ſelbſt kleine Reticenzen vorkamen, ſo hielt ſich doch Weſel beim Verhör im Ganzen treu in der Sphäre ſeiner Ueberzeugung. Aber nun tritt ohne zureichende Vermittelung der Wiederruf ein. Weſel leiſtet den-

1) Art. 21. 2) Art. 27.
3) In den Additionalartikeln zu Anfange. S. oben S. 326.
4) Ebendaſ. S. 326.
5) Bei der Wiederholung des 19ten Art. S. oben S. 327.
6) Art. 18.

selben, wie er selbst ausspricht, ohne gehörig überwiesen und überzeugt zu seyn, auf die Autorität der Mutter Kirche hin, die er bisher verworfen hatte, und zu deren Anerkennung er durchaus nicht auf eine gründliche Weise gebracht worden war. Er weicht der Gewalt und schiebt es denen ins Gewissen, die ihm als Werkzeuge der Gewalt gegenüberstehen. Hier wird er — dieß dürfen wir nicht verhehlen — in einem entscheidenden Momente dem reformatorischen Standpunct untreu, denn dieser fordert eben von subjectiver Seite vor Allem jene unverletzliche Wahrheitstreue, jene reine und strenge Gewissenhaftigkeit, die, gebunden nur durch das Wort Gottes, von aller menschlichen Autorität und Macht innerlich frei ist, die nichts auf ein fremdes Gewissen legt, sondern Alles nur auf das eigene nimmt, die mit Huß, wenn es die Reinheit und Treue des innersten Bewußtseyns fordert, auf den Scheiterhaufen geht oder mit Luther spricht: ohne Ueberweisung durch Zeugniß der Schrift oder öffentliche, klare und helle Gründe kann und will ich nichts wiederrufen, „weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun", und sich dann einfach, weil sie nicht anders kann, auf Gottes Hülfe verläßt. Aber wenn wir diesen Abfall Wesels auch nicht rechtfertigen können, besonders da derselbe auch nicht einmal wie bei Hieronymus von Prag durch eine spätere um so schönere Erhebung vergütet wird, so dürfen wir doch auch nicht übersehen, was zur Entschuldigung dient; nämlich dieses: der Wiederruf Wesels war sehr allgemein gehalten, er erkannte an, was im Grunde jeder Schreibende und Sprechende thun kann, daß in seinen Schriften und Reden Irrthümliches vorhanden, ohne Bezeichnung und Verwerfung einzelner Sätze, und unterwarf sich, wozu auch Jeder bereit seyn kann, der Belehrung der Doctoren; selbst dieser allgemeine Wiederruf war dem alten, körperlich gebrochenen, Manne durch Ueberredung abgepreßt und die Sache wurde ihm mehr angethan, als daß sie so recht seine eigene That gewesen wäre; und am Ende mochte er vielleicht, wozu er freilich kein Recht hatte, das Ganze mehr wie eine Formalität ansehen, der man sich unbeschadet der inneren Ueberzeugung unterziehen könne; eine gründliche innere Umänderung hatte auf keinen Fall bei Wesel statt gefunden, und daß auch die Gegner dieß so ansahen, geht daraus hervor, daß sie ihn auch nach dem Wiederrufe, um aller weiteren Verwirrung, die er noch anrichten könnte, zuvorzukommen, ganz von der Berührung mit der Welt ausschieden. Immer jedoch und bei allem Mildernden bleibt der Schluß von Wesels Leben mit einem Flecke behaftet und einen andern Anblick, als der wormser Prediger vor dem Glau-

bensgerichte zu Mainz, bietet freilich 42 Jahre ſpäter der Glaubensheld Luther auf dem großen Tage zu Worms dar, wenn es erlaubt iſt, bei dem einſamen, alterſchwachen Greiſe, der auch wohl noch mit inneren Zweifeln über die Autorität der Kirche und die Rechtmäßigkeit ihrer Ordnungen zu kämpfen hatte, an den 38jährigen Mann zu erinnern, der, durchdrungen von einer Glaubenskraft ſonder Gleichen, gehoben von angeborenem Muthe, getragen von der Zuſtimmung der Beſten in Deutſchland in einer ſchon bedeutend weiter geſchrittenen Zeit, gerade damals mehr als je begeiſtert war von der großen Stunde, wo er als Vertreter des Glaubens vor dem Vertreter der irdiſchen Gewalt ſtehen und ein Wort ſprechen durfte, deſſen Wichtigkeit ganz Deutſchland, ja die chriſtliche Welt empfand.

Haben wir aber nun unverhüllt die Schattenzüge in Weſels Bilde gezeigt, ſeinen theilweiſen Uebermuth im Kampfe und ſeinen vorübergehenden Kleinmuth in der Gefahr, ſo dürfen wir zum Schluß auch noch einmal an die chriſtlich und menſchlich ſchönen Züge erinnern. Weſel bleibt immer einer der bedeutendſten reformatoriſchen Männer, weniger tief, innerlich und zart als Goch, weniger geiſtvoll, theologiſch durchgebildet und beſonnen als Johann Weſſel, aber dafür practiſcher und eifriger ins Leben eingreifend, als Beide, ſtärker und unwiderſtehlicher durchdrungen von dem Bewußtſeyn, daß unmittelbar in den kirchlichen Zuſtänden geholfen werden müſſe, und ſtets bereit, für dieſe Zwecke unter Hohen und Geringen, Freunden und Feinden, durch wiſſenſchaftliche Beweisführungen und populäre Paradoxien ſchreibend, redend und handelnd zu wirken. Sein Ruhm war, daß er ſich in dieſer Thätigkeit verzehrte, und wenn ihm nicht gegeben war, das Letzte und Aeußerſte dafür zu thun, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß er ein langes Leben durchgeführt hatte gemäß ſeinem eigenen ſchönen Spruche: „fromm gegen Gott, gerecht gegen die Menſchen, nüchtern und ſtreng gegen ſich ſelbſt“ [1]; Worte, die wir ihm mit Recht auf ſeinen Leichenſtein ſetzen könnten, wenn er einen hätte.

1) Sobrie nobis, juste fratribus, pie Deo. — De auct. officio et potest. Past. p. 146.

Zweites Hauptstück.

Wesels Verhältniß zur Reformation. Urtheile über ihn. Literärisches über seine Schriften.

Das Verhältniß Wesels zur Reformation leuchtet aus dem Bisherigen hinreichend ein. Uebereinstimmend mit Goch und Wessel in der Grundrichtung, im eifrigen Streben nach schriftmäßiger Gestaltung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, so wie in strenger Geltendmachung der paulinisch-augustinischen Liebes- und Gnadenlehre gegen die herrschende Gesetzes- und Werklehre, trieb ihn sein energischer Geist mehr auf das, wovon wirklich die Kirchenverbesserung zunächst ausging, auf die Bekämpfung der schlimmsten Aeußerungen der Werklehre im Ablaß und in verwandten Einrichtungen, überhaupt gegen das ganze veräußerlichte, hierarchische Kirchenthum. So wurde er ein, wenn auch nicht so tief gehender, doch unmittelbarerer und mehr bewußter, Vorläufer der Kirchenverbesserung.

Seine Bedeutung für die Zeit und seine Beziehung zur Reformation geht auch aus dem hervor, was Zeitgenossen und nächste Nachfolger von ihm bezeugt und spätere Nachkommen über ihn geurtheilt haben. Ein sehr merkwürdiges Wort über Wesel spricht schon der Augenzeuge des Processes, von dem wir die gedruckte Relation haben. Er schließt nämlich seinen Bericht[1]) auf folgende Weise. „Mit Ausnahme des einen Artikels über den heiligen Geist scheint Wesel ein so hartes Urtheil nicht verdient zu haben; wäre ihm nur der gehörige Stillstand gegönnt, wären ihm Rathgeber[2]) zugestanden worden, wären nicht alle seine Richter, einen einzigen [Nicolaus von Wachenheim] ausgenommen, Realisten gewesen! Vielleicht wäre auch milder, menschlicher und wohlwollender mit ihm verfahren worden, wenn nicht die Mönche von einem besonderen Eifer beseelt gewesen wären, über einen Weltgeistlichen zu triumphiren, vornehmlich über einen solchen, der ihrem Thomas nicht die gehörige Ehre erwies. Ich bezeuge vor Gott dem Allwissenden, daß dieses bis zum Wiederruf und zur Verbrennung der Bücher fortgeführte Verfahren das äußerste Misfallen zweier gelehrten und redlichen Männer erregte, des Mag. Engelin von Braunschweig und des Mag. Johann Kaisersberg[3]).

1) Bei *D'Argentré* Collect. Judicior. T. I. P. II. p. 298.
2) Consultores.
3) Beide waren damals Prediger in Straßburg. Engelin, auch als

Besonders dem Mag. Engelin wollte scheinen, als ob mit einem so ausgezeichneten Manne viel zu hastig verfahren worden wäre; ja er scheute sich nicht zu behaupten, viele Artikel Wesels und sogar der größte Theil derselben könnten wohl vertheidigt werden; auch verhehlte er nicht, daß hier Eifersucht der Thomisten gegen die Modernen und Schadenfreude der Mönche gegenüber den Weltgeistlichen mit im Spiele gewesen. Aber wer anders, als der Teufel selbst, hat dieses Unkraut zwischen die Philosophen und Theologen gesäet, um einen solchen Zwiespalt zwischen den verschieden Denkenden, den Anhängern des Thomas, des Scotus und des Marsilius hervorzubringen, daß einer, der die Realität der Universalien leugnet [ein Nominalist, wie es Wesel war] gegen den heiligen Geist gesündigt zu haben, daß er der größte Verbrecher wider Gott, das Christenthum und die bürgerliche Ordnung zu seyn scheint? Woher, wenn nicht vom Teufel, diese Blindheit? Denn er ist es, der uns, damit wir nicht Nützlicheres, Edleres, für Sitte, Tugend und Seelenheil Dienlicheres lernen, mit Phantasien verhöhnt und uns zu unnützen Dingen, zu kalten Streit-Speculationen verlockt, durch welche wir weder zur Frömmigkeit gegen Gott, noch zur Liebe gegen den Nächsten entzündet werden, weßhalb auch in der Kirche Gottes keine Erbauung ist, und der Eifer der Christen sich nicht zu vermehren, sondern täglich zu vermindern scheint."

An dieses bedeutsame Wort, welches unwidersprechlich beweist, daß Wesel auch unter den beim Proceß Anwesenden stille und gewichtige Freunde, und unter den Heidelbergern, denn ein solcher war nach allen Anzeigen der Verfasser, wenigstens Einen in der Hauptsache Gleichgesinnten hatte, schließt sich unmittelbar ein noch merkwürdigeres an, nämlich die Aeußerung Johann Wessels über den ihm befreundeten Mann. Wessel, damals schon wieder in sein Vaterland zurückgekehrt, schien nach der Verurtheilung des Freundes von ähnlicher Gefahr bedroht, und wendete sich daher an einen rechtsverständigen Freund, Rudolph van Veen, um sich für alle Fälle Rathes zu erholen. In dem Briefe, den er deßhalb schrieb [1]), beklagt er das Schicksal Wesels, den er zum Feuertode verurtheilt glaubte, und schildert sein Verhältniß zu ihm auf characteristische Weise. Er ge-

---

scholastischer Theologe ausgezeichnet, war früher (s. oben S. 258) Collega Wesels in Erfurt und sein Vorgänger in Mainz gewesen. Der berühmte Volksredner Geiler von Kaisersberg († 1510) befand sich seit 1478 als Prediger in Straßburg.

1) *Wesseli* Opp. p. 920. Vollständig im 2ten Bande in der Biographie Wessels zu lesen.

ſteht ein, daß ihn, den Vorſichtigeren, die kühne und unüberlegte Ausdrucksweiſe Weſels oft mit Beſorgniß erfüllt, und daß es ihm ſtets etwas Gehäſſiges geſchienen habe, ſolche Dinge vor die unverſtändige Menge zu bringen, aber er nennt nichts deſto weniger Weſeln einen „ehrwürdigen Mann", und ſpricht ſich über ihn alſo aus: „Wenn ich gleich ſeine übertriebenen und für das Volk anſtößigen Ungereimtheiten misbillige, ſo iſt doch die Gelehrſamkeit und der Scharfſinn dieſes Mannes ſo groß, daß ich nicht umhin kann, ihn zu lieben und an ſeinem Schickſale Theil zu nehmen. O wie viel beſſer wäre es für ihn geweſen, auf unſere Weiſe, wie ich es oft in Paris unter uns ausgeſprochen, die Kämpfe der Realiſten und Formaliſten vorher zur Uebung durchgemacht zu haben, und dann erſt, nicht unvorſichtig, nicht unvorbereitet, ſondern wie von einer Burg und Warte die künftigen Angriffe herankommen zu ſehen!"

Der eifrige Literator des 15ten Jahrhunderts, Tritheim, hat zwar unſern Weſel als Häretiker nicht in ſein Werk über die kirchlichen Schriftſteller aufgenommen, dagegen thut er ſeiner in der Chronik des Kloſters Sponheim [1]) zum J. 1479 kurze Erwähnung; er erzählt: Johannes Ruchard *de Wesalia* superiore ſey in dieſem Jahre unter dem 10ten Abte von Sponheim, Johann Kolnhauſen, zu Mainz dahin gebracht worden, die Artikel, die er in Worms gepredigt, zu wiederrufen, habe ſelbſt mit anſehen müſſen, wie alle ſeine Schriften verbrannt worden, und ſey dann zur Buße in das Auguſtiner-Kloſter verwieſen worden, wo er alsbald, von Kummer verzehrt, geſtorben [2]). Mehreres aber und Intereſſanteres gibt uns über Weſel ein Schriftſteller, der das tritheimiſche Werk über die kirchlichen Schriftſteller ergänzt hat, Johann Butzbach, Mönch in der Abtei Heiſterbach; dieſer freimüthige Mann ſcheut ſich nicht, dem Verfolgten das beſte Zeugniß auszuſtellen und folgendes über ihn zu ſagen [3]): „Johannes von Ober-Weſel, ein Rheinländer, war ein in den heiligen Schriften vorzüglich gelehrter Mann, in der ſcholaſtiſchen Philoſophie gründlich gebildet, ein ausgezeichneter Profeſſor der Theologie, in den Vorträgen an das Volk (denn er war auch Prediger) ein fertiger und berühmter Redner, ſcharfſin-

1) Chronicon Sponhem. in *Trithemii* Opp. historic. ed. M. Freher. P. II. p. 391.

2) Es folgt hierauf ein Abriß ſeiner Lehren, der auch wörtlich aufgenommen iſt in *Bzovii* Annal. eccles. T. XVIII. p. 158. 228.

3) In dem Werke: Auctarium in libr. Joh. *Trithemii* de scriptoribus ecclesiasticis, welches ſich im Manuſcript auf der Univerſitätsbibliothek zu Bonn befindet, fol. 79 verso.

nigen Geistes, beredten Mundes, und nicht weniger durch Leben und Sitten, als durch Gelehrsamkeit hervorragend. Er schrieb mehrere Commentare über heilige Bücher und andere Tractate über verschiedene Gegenstände, welche wegen einiger darin enthaltener Irrthümer wider den katholischen Glauben zu Mainz unter Mitwirkung mehrerer gelehrten und edlen deutschen Männer auf Befehl des Erzbischofs Diether, nachdem von dem Urheber ein feierlicher Wiederruf geleistet worden, öffentlich dem Feuer übergeben wurden." Nachdem nun Butzbach den oben schon mitgetheilten Ausruf Wesels bei Verbrennung seiner Schriften berichtet, fährt er fort: „Man sagt, Wesel sey von einem gelehrten Böhmen, der ihn in sein Land einlud und dort in die von Joh. Wiklef stammenden hussitischen Irrthümer einweihte, verführt worden. Es sind welche, die ihn als einen Sektenstifter mit vielfachem Tadel überhäufen, wie jener Wigand [Wirt], dagegen gibt es aber auch Andere, die ihn loben [1])."

Unter diese Lobenden gehörte nun vor allen Dingen Luther selbst und seine protestantischen Nachfolger. Zwar hat Luther über Johann von Wesel nirgends ein so glänzendes Wort ausgesprochen, wie über Johann Wessel, aber dieß erklärt sich nicht allein daraus, daß Wessel wirklich als universell reformatorischer Theologe höher stand, sondern es war vielleicht noch mehr dadurch veranlaßt, daß ihm und den Seinigen Wessel eine neue überraschende Erscheinung, ein höchst erfreuliches Echo aus der Ferne, Wesel dagegen von frühe bekannt und gewohnt war. Verleugnet aber hat Luther diesen seinen Vorgänger, der selbst durch Schriften sein Lehrer war, keineswegs. Nicht nur

1) Zu Ende des 15ten oder zu Anfange des 16ten Jahrhunderts erschien eine Apologie für Johann von Wesel von einem Wigand Trebellius, welchem der zu Anfange des 16ten Jahrhunderts bekannt gewordene frankfurter Dominikaner, Wigand Wirt [eigentlich Wirth, Caupo], ein strenger Eiferer, einen Dialogus apologeticus entgegensetzte, in dem er Folgendes angibt: aus Veranlassung des an den Böhmen Nicolaus gerichteten Tractates sey Wesel der Inquisition, Nicolaus der Gefangenschaft verfallen; darnach habe man noch ein eigenhändiges Sendschreiben Wesels voll der ärgsten Ketzereien gefunden, gerichtet an das Haupt der Hussiten, worin er den orthodoxen Glauben, den römischen Stuhl, die Prälaten der Kirche und die geistliche Jurisdiction aufs schimpflichste angegriffen habe. Wigand führt zwar Manches an, was in der Schrift de auctoritate past. eccl. enthalten ist, und man könnte daher an diese denken; Anderes aber auch, was nicht darin vorkommt, und so wäre es möglich, daß auch der Sendbrief ad Bohemorum summum antistitem et haeresiarcham eine Fiction des Ketzermachers wäre. Siehe über dieß Alles *Walch* Monim. med. aev. II, 2. Praef. p. XVII sqq. Ueber Wigand Wirt ist zu vergleichen: Rotermunds Ausg. der Epist. obsc. viror. Hannov. 1830, in der Vorrede S. 95 und Gieselers K. Gesch. II, 4. S. 342, Note u.

erwähnt er, er sey aus Wesels „Büchern, welche damals die hohe Schule zu Erfurt regieret, Magister geworden", sondern er spricht auch mit großem Antheile von des Meisters Schicksal: „Ich gedenke", sagt er[1]), „wie M. Johannes Wesalia, der zu Maynz Prediger gewest, allein darum mußte verdammt seyn von den verzweifelten, hoffärtigen Mördern, genannt haereticae pravitatis inquisitores (ich sollt sagen: inventores) Prediger-Mönche, daß er nicht wollt sagen: credo deum esse, sondern sprach: scio deum esse." Nicht minder nimmt sich Luther in einem seiner Briefe an Spalatin[2]) Wesels wohlwollend an, indem er einer der Paradoxien des Verstorbenen eine Deutung gibt, wie sie ohne Zweifel dem Sinne des Urhebers entsprechen konnte. Unter den Paradoxen Wesels kommt nämlich, wie wir schon erwähnt[3]), auch der Satz vor: „Mit den Worten „„zu uns komme dein Reich"" bitten wir nicht um das Himmelreich, weil dieses nicht zu uns kommt." Und hierüber sagt dann Luther: „Den Artikel Wesalias über die Bitte um das Reich Gottes achte ich nicht anders gemeint, als daß er hiermit die gemeine Meinung aus den Köpfen wegbringen wolle, wornach sie unter dem Reiche Gottes nur die künftige Herrlichkeit verstehen, und sich nichts um das gegenwärtig schon angefangene Reich Christi kümmern, welches doch die Schrift aufs höchste hervorhebt. Obwohl es dasselbe Reich ist, welches schon hier und auch in der Zukunft ist, welches schon hier anfängt im Glauben und in Zukunft vollendet wird in der Herrlichkeit."

An Luther reiht sich zunächst der eifrige Lutheraner Flacius. Dieser stellt, wie billig, unsern Wesel unter die Zeugen der Wahrheit vor der Reformation[4]), gibt eine Zusammenfassung seiner eigenthümlichen Artikel, unter welchen außer dem Bekannten auch die Verwerfung der Communion unter einer Gestalt, der Firmelung, der letzten Oelung, der Ohrenbeichte, der Satisfactionen, des Cölibats und der Lehre vom freien Willen vorkommt, und liefert mehreres Eigenthümliche aus den Predigten Wesels, was wir oben vorgelegt haben. Treffend bemerkt Flacius, Wesel habe die Wahrheit seines eigenen Wortes

1) In der Schrift de Conciliis, walch. Ausg. Th. 16. S. 2743. Die Aeußerung Luthers, Wesel habe nicht sagen wollen: ich glaube, daß Gott sey, sondern: ich weiß, daß Gott sey, bezieht sich ohne Zweifel darauf, daß Wesel überhaupt beim Inquisitionsproceß nichts wissen, sondern Alles glauben sollte.

2) Brief vom 23. März 1524. Nro. 588. Th. 2. S. 492. bei de Wette.

3) S. oben S. 275.

4) Catalog. Test. verit. Lib. XIX. T. II. p. 884. 885.

erfahren: „es ſey nunmehr ſchwer, ein Chriſt zu ſeyn.“ Von den Schriften Weſels kannte Flacius nur den Tractat über den Ablaß; er glaubte, in Erfurt ſeyen die übrigen noch zu finden: eine Annahme, die für die damalige Zeit richtig ſeyn mochte, bei neueren Nachſuchungen aber ſich nicht beſtätigt hat.

Auch etwas ſpätere proteſtantiſche Theologen gedenken Weſels mit Ruhm, namentlich Mart. Chemnitz [1]), der ihn jedoch fälſchlicher Weiſe zum Feuertode verurtheilt werden läßt; Franz Buddeus [2]), der ihn als gleichgeſinnten Freund Weſſels preißt; Weismann [3]), der ihn als einen durch hohe Freimüthigkeit berühmten Theologen bezeichnet; Hottinger [4]), der ihn ebenfalls unter den bedeutendſten Vorläufern der Reformation aufführt.

In anderm Sinne mußten natürlich katholiſche Schriftſteller über Weſel ſprechen. Anfänglich verhielten ſie ſich gegen ihn gleichgültig, hiſtoriſch referirend, oder ſie lobten ihn ſogar als freiſinnigen, eifrig frommen Mann: das Erſte finden wir bei Tritheim, das Andere bei Butzbach, und ebenſo bei dem Fortſetzer der Auersberger Chronik, der Weſeln als einen Theologen vom bewährteſten Wandel rühmt, und mit Vorliebe die oben angeführten günſtigen Zeugniſſe Engelins und Kaiſersbergs über Weſel hervorhebt [5]). Aber nachdem die Folgen der von Weſel vorbereiteten Richtung in der Reformation hervorgetreten und die Parteien ſcharf geſchieden waren, ſtand von katholiſcher Seite nur ein feindſeliges Urtheil über den Vorläufer der Reformation zu erwarten. Dieß finden wir auch bei dem Dominikaner Bzovius und bei dem Jeſuiten Serrarius. Bzovius [6]) berichtet über Weſel nach Anleitung von Tritheims Sponheimer Chronik als über einen mit Recht verurtheilten Ketzer und beſchuldigt ihn nicht nur, was wir auch bei Andern finden, der Verwerfung des Sacramentes der letzten Oelung [7]), ſondern auch einer Behauptung, von der wir als gewiß annehm-

1) Examen Concil. Trident. T. IV. p. 87.
2) Isagoge, P. II. p. 1175.
3) Hist. eccles. T. I. p. 1213.
4) Hist. eccles. P. IV. p. 53—61. Hottinger theilt auch die Paradoxa Weſels und des Examen magistr. mit; doch verwechſelt auch er ihn mit Weſſel, denn ſeine Relation beginnt: Joh. *Wesselus*, Groningensis, concionator Wormatiensis.
5) Paralipomena rerum memorab. ab a. 1230 usque ad a. 1538, historiae Abbatis Ursperg. per quendam Studios, annexis.
6) Annal. eccles. T. XVIII. p. 158. 228.
7) Octavus articulus, quod extrema unctio non sit sacramentum, quia non per Christum, sed per homines sit instituta, sed sit oleum et maneat oleum sicut antea fuit.

men können, daß sie Weseln in dieser Gestalt nie in den Sinn gekommen, nämlich[1]) „es gebe weder, noch habe es je gegeben eine Erbsünde, auch würden die Kinder nicht in Erbsünde empfangen und deßhalb verdammt, ingleichen sey er selbst [Wesel] nie der Erbsünde unterworfen gewesen." Serrarius in seiner Geschichte von Mainz[2]) rühmt der Universität Tübingen gegenüber, die zuerst den alten Glauben verlassen, die Universität Mainz, die ihm standhaft treu geblieben, und schon unter dem Erzbischof Diether ein Exempel statuirt habe an einem Vorläufer der Meinungen, die jetzt so viele Seelen zu Grunde richteten; hierauf gibt er eine Uebersicht der Artikel Wesels, worin außer der Verwerfung der Erbsünde und letzten Oelung auch der vorkommt[3]): „Alle Priester seyen eigentlich Bischöfe und Päpste und unterschieden sich von diesen nur durch den Namen und menschliche Sanction;" und schließt dann mit einer Aeußerung, welche, obwohl in feindlichster Gesinnung, die Bedeutung Wesels in vollem Maaß anerkennt: „Es ist also klar, daß der Teufel das Trauerspiel, welches er nachmals durch Luther aufführte, schon durch diesen Menschen beginnen wollte, wäre ihm nicht zeitig und weise hier in Mainz entgegengetreten worden, und hätte man nicht den Elenden, den der Satan verführt und den er, selbst betrogen, sich zum erwählten Werkzeug erlesen, zur Buße und zum Wiederrufe gebracht."

Eine mehr historische Würdigung Wesels tritt dann im Laufe des 18ten Jahrhunderts und in der neuesten Zeit ein, und hier sind, außer den zahlreichen kirchen- und dogmenhistorischen Werken, die Weseln gelegentlich berühren, als solche, die mehr oder minder ausführlich über ihn handeln, vornehmlich Bayle[4]), Christ. Wilh. Franz Walch[5]), Schröckh[6]), Erhard[7]) und Gieseler[8]) zu nennen. Auch kann der ungenannte Verfasser der Monographie über Diether von Isenburg[9]) hierher gerechnet werden, der eine ziemlich ausführliche Darstellung des weselschen Ketzerprocesses, aber ohne besonderen historischen Tact und Kritik und unter Einmischung zum Theil sehr flacher Re-

1) Articulus quintus.
2) Nic. *Serrarii* Rerum Moguntinar. Libr. V. Mogunt. 1604. 4°. p. 144. 145. 877.
3) Art. 5.
4) Diction. T. IV. p. 502 und 506.
5) Monim. med. aev. vol. II. fasc. 1. Praef. p. LII sqq. fasc. 2. Praef. p. XV sqq.
6) K. Gesch. Th. 33. S. 295 ff.
7) Gesch. des Wiederaufblühens, Th. 1. S. 289 ff. 339 ff.
8) K. Gesch. B. 2. Abth. 4. S. 481 ff.
9) Frankfurt 1792. 2 BB.

ſlexionen und Urtheile liefert. Die übrigen Schriftſteller, die Johann von Weſel gelegentlich erwähnen, aufzuführen, ſcheint nicht nothwendig [1]).

Was die Schriften Weſels betrifft, ſo wiſſen wir, daß dieſelben in Mainz vor Weſels Augen verbrannt wurden. Aber es lag in der Natur der Sache, daß hier nicht alle Exemplare zerſtört werden konnten. Weſel ſelbſt ſagt im Verhöre [2]): er habe ſeine Tractate über die kirchliche Gewalt, über den Ablaß und über das Faſten vielen gelehrten Männern mitgetheilt, und namentlich die Abhandlung über das Faſten dem Biſchof von Worms zugeſendet. Es hatten ſich alſo unterdeſſen ohne Zweifel Abſchriften in Deutſchland und vielleicht auch vermöge der Verbindung Weſels mit dem im Verhöre genannten Nicolaus von Böhmen und vermöge des Intereſſes, welches die Huſſiten für Weſels Richtung haben mußten, in Böhmen verbreitet. So wurden ſie erhalten und ſind, wenn auch nur theilweiſe, auf uns gekommen [3]).

Weſel hat in ſeiner langen Lehrer- und Predigerlaufbahn nicht Weniges geſchrieben [4]). Man pflegte damals wohl auch, ſo lange der Unterſchied zwiſchen Geſchriebenem und Gedrucktem noch nicht vorhanden war, die Collegienhefte akademiſcher Lehrer mit unter ihre Schriften zu rechnen. Von dieſer Art ſcheinen die „Bücher" Weſels geweſen zu ſeyn, deren Luther als ſolcher ge-

---

1) Es könnten hier noch genannt werden: Conr. *Gesneri* Biblioth. univers. ed. Tigur. 1545. p. 462. Johann. *Wolfii* Rer. memorab. Centenar. XV. ad ann. 1464. p. 874. edit. 1600. Philipp. *Mornaei* Mysterium iniquitatis s. histor. papatus rom. edit. 1611. p. 605. *Oudini* Comment. de scriptor. eccles. T. III. p. 2715 sqq. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Lat. T. IV. p. 168 und 491. Schunks Beiträge zur Mainzer Geſchichte 1788, 3tes Heft. Mainzer geiſtliche Monatsſchrift 1789, Februar bis Mai. Nik. Vogts Geſch. von Mainz. Frankf. 1792. I. 143—149. Buſch Zugabe zu den hannoverſchen gelehrten Anzeigen. S. 149. Manche Schriftſteller, wie *Wharton* in append. ad Cavei hist. liter. vol. II. p. 191, und P. *Freher* Theatr. viror. illustr. p. 1431 und andere geben Unrichtiges und Verwirrtes, indem ſie, was von nun an freilich nicht mehr möglich iſt, Johann von Weſel und Johann Weſſel verwechſeln.

2) Examen. art. 3.

3) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. Praef. LVIII: Nihilominus quum multa illorum exempla antea per universam Germaniam et Bohemiam essent dispersa, non potuit fieri, quin maxima illorum pars salva ad nostram aetatem transmitteretur.

4) Es wird ihm nachgerühmt, nicht bloß docendo, ſondern auch scribendo scholam Erphordensem non parum illustrasse. Flacius Catalog. test. ver. L. XVIII. t. II. p. 885.

denkt [1]), aus welchen er zu Erfurt Magiſter geworden. Dieſe Bücher, als vorbereitend zum Magiſterium, waren ohne Zweifel vorzugsweiſe philoſophiſchen, d. h. logiſchen, dialektiſchen, vielleicht auch mathematiſch-phyſikaliſchen Inhaltes. Von ihnen hat ſich, da ſie wohl ſpäter durch andere Lehrbücher verdrängt wurden, keine Spur erhalten. Flacius kannte von Weſel nur den Tractat über den Ablaß, hatte aber gehört, in Erfurt ſeyen auch die andern Schriften Weſels noch zu finden [2]). Dies konnte im 16ten Jahrhunderte wenigſtens von den Schriften, die Weſel noch als Profeſſor verfaßte, vollkommen richtig ſeyn; allmählig aber verloren ſich dieſelben und im neunzehnten Jahrhundert hat ſich dort nichts mehr vorgefunden. Dr. H. A. Erhard, ſelbſt damals Bibliothekar in Erfurt, ſagt [3]) (im J. 1827): „Man hat die Vermuthung geäußert, daß in Erfurt noch Handſchriften von Weſel ſeyn möchten; ich habe aber, nachdem alle vormaligen Kloſterbibliotheken in der jetzigen königlichen Bibliothek zu Erfurt vereinigt worden, dieſe Vermuthung nicht gegründet gefunden."

Von Weſel ſelbſt finden wir im Verhöre folgende vier Schriften ganz beſtimmt als die ſeinigen angegeben [4]):

1. Super modo obligationis legum humanarum ad quemdam Nicolaum de Bohemia (vel Polonia).
2. De potestate ecclesiastica.
3. De indulgentiis.
4. De jejunio,

Andere Tractate und Sendſchreiben, wenigſtens an die Böhmen oder irgend welche Häretiker und Schismatiker will Weſel nicht geſchrieben haben [5]). Möglich wäre es, er hätte noch zwei Abhandlungen abgefaßt: die eine de processione spiritus sancti [6]), die andre de peccato mortali [7]); allein die Ausdrücke, ſowohl in der Frage: an scripserit, als in der Antwort: fatetur oder dicit, se scripsisse — ſind zu unbeſtimmt, um etwas ganz Sicheres daraus zu ſchließen. Es wäre möglich, daß Weſel über dieſe Gegenſtände auch nicht gerade eigene Tractate geſchrieben, ſondern ſie nur gelegentlich, wiewohl ausführlicher, in andern Schriften berührt hätte. Hat er aber ſolche Tractate geſchrieben, ſo ſind ſie ſpurlos verſchwunden. Daſſelbe iſt der Fall mit den Abhandlungen: super modo obligationis legum humanarum und de jejunio.

---

1) S. oben S. 215.

2) Er ſagt am angeſ. Orte: Audio Erphordiae ejus scripta adhuc inveniri posse. Ego tantum ejus libellum contra indulgentias habeo.

3) Geſchichte des Wiederaufblühens, B. 1. S. 293.

4) Examen, art. 3.

5) Examen, art. 5.

6) Examen, art. 7.

7) Examen, art. 24.

So haben wir also außer den von Andern überlieferten mündlichen Aeußerungen Wesels und dem Fragmente seines Briefes an Reinhard von Sickingen, nur zwei größere Schriften von ihm: Den Tractat über den Ablaß, und den über die Autorität, Pflicht und Gewalt der kirchlichen Hirten.

1. Die von Wesel, wie wir früher gezeigt, wahrscheinlich um das J. 1450 [1]) bearbeitete *Disputatio adversus indulgentias* besteht eigentlich aus zwei kleinen Aufsätzen, die, zu verschiedenen Zeiten abgefaßt, jetzt ein Ganzes bilden, oder vielmehr sie hat ein älteres kurzes Stück, ein compendium [2]), die Hauptthesen Wesels über den Ablaß in sich schließend, zur Grundlage, welches dann später bei fortgeschrittener Erkenntniß von ihm weiter ausgeführt und im Einzelnen erläutert wurde [3]). Der Inhalt dieses Tractates ist oben vollständig dargelegt. Der einzige Abdruck, den wir davon haben, befindet sich in Walchs Monimentis medii aevi, Goetting. 1757. Vol. II. fasc. 1. p. 111—156, und zwar versichert Walch, sich für diesen Abdruck derselben auf der königlichen Bibliothek zu Hannover befindlichen Handschrift bedient zu haben, welche im Besitze des Flacius war [4]). Das Werkchen existirte etwa 306—7 Jahre, bis es durch den Druck in die größere Oeffentlichkeit überging.

2. Das Opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum, vermuthlich später, während der Pastoralthätigkeit Wesels in Worms abgefaßt [5]), wurde zuerst durch von der Hardt in einem, wahrscheinlich dem 16ten Jahrhundert angehörigen, Druck aufgefunden [6]), in welchem der Tractat ohne Angabe des Verfassers den Titel hatte: Epistola cujusdam sacrarum litterarum studiosi responsiva, tractans de pontificii muneris functione et auctoritate superiorum in subditos et subditorum in superiores obedientia — und am Schlusse eine Stelle aus Melanchthons Locis (Ausgabe von 1521), als adpendix a typographo adjecta, beigefügt war: ein Umstand, welcher beweist, daß der Herausgeber dem Kreise der Freunde Luthers angehörte. Der gründliche Literator der Reformationszeit errieth bald den

1) Siehe oben S. 236 f.
2) *Walch* Monim. med. aev. II, 1. p. 114—119, wo es dann am Schlusse heißt: Hoc est compendium, quod volui huic tractatui inserere, in quo longius latiusque de indulgentiis sum dicturus.
3) Diese Ausführung befaßt a. a. O. S. 119—156.
4) Praef. p. LVIII: Libere nunc suo jure utatur libellus, ereptus ex tenebris et ex eodem codice, qui *Flacii* possessione fuit, descriptus, occupet locum, qui ipsi debetur.
5) Siehe oben S. 267.
6) *Walch* Monim. med. aev. II, 2. Praef. p. XVI.

Verfaſſer, und wir haben dem ganzen Inhalt und vielen einzelnen Stellen zufolge, die beſonders zu der Stellung Weſels in Worms paſſen, nicht zu zweifeln, daß der Tractat Weſeln wirklich angehöre. Der ältere Abdruck iſt mir nicht zu Geſichte gekommen. Einen neuen beſorgte Walch in den Monimentis medii aevi Vol. II. fasc. 2. p. 115—162. Von der Hardt und Walch ſcheinen anzunehmen [1]), daß dieſer Tractat derſelbe war, welchen Weſel an den Nicolaus von Böhmen oder Polen richtete; auch iſt derſelbe an einen gleichgeſinnten Mitbruder überſchrieben [2]); allein das Schreiben an den Nicolaus verbreitete ſich der Ueberſchrift zufolge super modo obligationis legum humanarum, und obwohl dieſer Gegenſtand auch in unſerer Abhandlung berührt iſt, ſo wird doch dieſelbe in Weſels Verhöre [3]) von einer andern de potestate ecclesiastica zu deutlich unterſchieden, als daß wir ſie identificiren ſollten, und ſo iſt als ziemlich gewiß anzunehmen, daß wir hier die im Verhör unter dem Titel de potestate ecclesiastica angeführte Abhandlung vor uns haben, und daß der charissimus confrater, den Weſel anredet, irgend ein anderer chriſtlicher Mann, vielleicht ein Geiſtlicher oder Mönch in ſeiner Nähe, nicht aber der Huſſite Nicolaus iſt.

1) a. a. O. p. XVII sqq.
2) Er beginnt mit den Worten: Lectis tuis literis, charissime confrater, mirum in modum sum delectatus.
3) Art. 3.

Beilagen.

1.

Hans Böheim von Niklashauſen,

der heilige Jüngling genannt,

ein Vorläufer des Bauernkrieges.

Nün hat man doch der gſchrifft ſo viel
Von alter und von nuwer ee,
Man darff kein zugniß furter me
Noch ſüchen die kappel und klufen
Des ſachpfiffers von Nickelshuſen.

Sebaſtian Brant im Narrenſchiff:
von Verachtung der Gſchrift.

Hans Böheim (Behem) von Niklashausen,
ein Vorläufer des Bauernkrieges.

Schon oben [1]) hat uns der Gang der Erzählung auf diesen merkwürdigen Menschen geführt. Hier soll noch ausführlicher von ihm verhandelt und Alles mitgetheilt werden, was über ihn vorliegt. Und zwar veranlaßt mich hierzu nicht bloß die Auffindung einer gleichzeitigen, ja, wie es scheint, amtlichen Urkunde über sein Wesen und Treiben, sondern auch der innere Zusammenhang, in dem die Sache mit der Aufgabe steht, welche ich mir in dieser Schrift gestellt habe. Es ist bekannt, welche Bedeutung der Bauernkrieg der Reformation gegenüber hatte, wie er äußerlich mit ihr zusammenhing, innerlich sich von ihr unterschied, welches schlimme Licht er auf sie warf, und wie er von ihren Führern verworfen und geistig bekämpft ward: der Bauernkrieg war die Uebersetzung der geistlichen Freiheit ins Politische, der wilde Fanatismus neben der gesunden Frömmigkeit, die Revolution neben der Reformation; die Reformation aber, weit entfernt, hierdurch aus ihren Bahnen gerissen zu werden, bewährte vielmehr bei diesem ungeheuern Stoß ihre höhere Kraft dadurch, daß sie jetzt erst zum vollen, reinen Bewußtseyn dessen hindurchdrang, was sie war und was sie sollte. Wie nun die Reformation ihre tiefliegenden Vorbereitungen, so hatte auch jene Revolution ihre Vorspiele, und während die Morgenröthe von jener aufgeht, erheben sich auch die Feuerzeichen und Rauchsäulen von dieser. Ja, wie die Reformatoren den zwickauer Propheten, dem Thomas Münzer und den andern Fanatikern des Bauernkrieges entgegentreten, fast in derselben Stellung finden wir auch die edleren vorreformatorischen

1) S. 310 f.

Männer gegenüber den Vorbereitern gewaltsamer Umwälzungen zu ihrer Zeit.

Es ist nicht unsere Meinung, die Bewegungen des Landvolks im Anfange des 16ten Jahrhunderts theilnahmlos zu verdammen. Dieselben waren zum Theil durch unleidlichen Druck hervorgerufen und es lagen ihnen tiefe, lang und schmerzlich empfundene Bedürfnisse zum Grunde, was schon allein daraus hervorgeht, daß den Bauern ein guter Theil von dem, was sie damals stürmisch verlangten, im Laufe der Jahrhunderte gütlich gewährt worden ist. Aber unverkennbar ermangelte doch die ganze Bewegung der rechten Selbstverständigung und Besonnenheit; der Freiheitsdrang war mit unverdauten, utopischen, Staat und Kirche mit Vernichtung bedrohenden, Gleichheitsideen versetzt, der Widerstand gegen das Bestehende zu einem Alles auflösenden, zerstörungssüchtigen Fanatismus gesteigert, und der Muth war so wenig ein klarer und nachhaltiger, daß er fast immer zwischen wildem Trotz und feigem Kleinmuth schwankte. Es war ein trübes Gemische kräftiger, aber misverstandener Freiheitsgefühle, mächtig erregter, aber oft bis zur Herausforderung Gottes und zum Frevel gesteigerter Frömmigkeit, und nicht selten auch sehr weltlicher Gelüste und Begehrungen, welche, unzufrieden mit der gesetzlich geordneten Beschränkung, irgend einem unbekannten Glücke mit ungestümer Hast entgegenstrebten. Dasselbe unlautere Durcheinandergähren verschiedenartiger Elemente, gerechter Widerwille gegen vorhandene Verderbnisse und Misbräuche, richtige, oft überraschend treffende Erkenntniß dessen, was anders werden müßte, verbunden mit höchst verworrenen Gedanken über die Art, wie es anders werden könnte, mit überspannter eigener Aufregung und gewaltsamer Bearbeitung oder trügerischer Verführung des gemeinen Volkes finden wir auch in den Erscheinungen, die dem Bauernkriege unheilverkündend vorangingen.

Eines der merkwürdigsten unter diesen Vorzeichen, vielleicht das bedeutsamste, ist dasjenige, von dem wir nun berichten werden.

In Niklashausen, einem ansehnlichen, zwei Stunden von Wertheim in bergiger Gegend freundlich gelegenen, damals zu Ostfranken und zur Diöcese Würzburg gehörigen [1]), jetzt badischen

---

1) Trithem im Chron. Spanh. sagt: Rudolphus, Episcopus Herbipolensis, in cujus Parochia Niclashausen est — und in den Ann. Hirsaug.: apud Francos Orientales in dioecesi Wirtzburgensi.

Dorfe, ſtand um die Mitte der 70ger Jahre des 15ten Jahrhunderts, namentlich im Jahr 1476, ein Jüngling aus dem gemeinen Volk auf [1]), der die bedenklichſten Lehren vortrug. Er hieß Johann und ward, wahrſcheinlich nach ſeinem Geburtslande, vielleicht auch nach ſeinen Meinungen, Böhem, Beheim, der Böhme genannt. Ehe er ſich zum Propheten aufwarf, hatte er, wie es ſcheint als Bauernknecht, das Vieh gehütet, war aber zugleich als Muſikant, wie noch bis heute viele unſerer Muſiker und Muſikanten aus Böhmen zu kommen pflegen, mit der Trommel und Pfeife auf Märkten und Kirchweihen umhergezogen: daher hieß er der Pauker oder Pfeifer, das Pfeiferhänsle. Nachmals, da er ſich durch ſeine Reden unter dem Volke berühmt gemacht, nannten ſie ihn den „heiligen Jüngling [2])."

Dieſem Menſchen — ſo wird ſeine Bekehrung von einem Chroniſten erzählt — ward geſagt, wie vor etlichen Jahren ein heiliger Vater Barfüßer-Ordens in dieſes Land gekommen, darin gepredigt und alle Brettſpiele verbrannt hätte: da kam ihm zu Sinn — es war eben Mittfaſten — daß er, zu Aehnlichem berufen, ſeine Pauke auch verbrennen ſollte. Er that es im J. 1476 in dem unter dem Schloſſe Gamberg an der Tauber gelegenen Dorfe Niklashauſen, und fing von dieſer Stunde an, dem gemeinen Manne zu predigen und zu ſagen, wie ihm die Jungfrau Maria erſchienen und geboten, ſeine Pauke zu verbrennen, und während

1) Man vergleiche über ihn außer den Urkunden, die wir am Schluſſe dieſer Darſtellung folgen laſſen werden: die Nürnberger Chronik, geſchrieben von Anton Kreuzer, in Waldau's Beiträgen zur Geſch. v. Nürnberg III, 419. Müllner in ſeinen Nürnberger Annalen zum Jahre 1476. [Auszüge aus dieſen beiden Schriften, die mir nicht ſelbſt zugänglich waren, verdanke ich der Güte des Herrn Dr. Hagen.] Tritheim, ſowohl im Chronicon Spanhem. ad ann. 1476, S. 389 und 390 der Opp. historica, als in den Annal. Hirsaug. t. II. p. 486 sqq. (im Weſentlichen auch abgedruckt in *D'Argentré* Collectio judicior. de novis error. T. I. P. 2. p. 288—290). Lor. Frieß Hiſtorie der Biſchöfe zu Würzburg 1544. S. 852—855. Will Beitrag zur fränk. Kirchenhiſtorie in der Geſch. der Wiedertäufer, S. 57 ff. Benſen Geſchichte des Bauernkrieges in Oſtfranken, Erlangen 1840. S. 189—192. Hagen Deutſchlands lit. und relig. Verhältniſſe im Reformat. Zeitalter, B. 1. S. 170 und 171. Unter den Aelteren geben die ausführlichſte Erzählung Tritheim und Frieß, unter den Neueren Benſen, der aber nur einen Auszug aus Frieß liefert.

2) Die alte Urkunde nennt ihn Hanß Behem. Müllner ſagt ausdrücklich, er ſolle aus Böhmen gebürtig geweſen ſeyn. Tritheim bezeichnet ihn als tympanista quidam, brutorum pastor animalium, homo pauper et idiota, auch als pastor porcorum. Brant gibt ihm den Beinamen Sackpfeifer; der Chroniſt Kreuzer: ein Hirt, ein Pauker; Müllner ebenſo, womit er auch den Volksnamen Pfeiferhänsle verbindet. In der Ueberſchrift des Auszugs aus Tritheim bei d'Argentré iſt er ſonderbarer Weiſe Joannes Hanselinus (beides daſſelbe) genannt. Den Namen „der Jüngling" erhält er in der alten Urkunde, „heiliger Jüngling" bei Frieß.

er bisher zu Tanz und Sünden gedient, sollte er nun dem Volke durch Predigen dienen [1]). Aus der Offenbarung der heiligen Jungfrau aber, die sich ihm in weißem Gewande, da er auf freiem Felde seine Heerde weidete, gezeigt haben sollte [2]), entnahm er folgende Lehren [3]), welche er, keck und gewandt wie er war, dem Volke vortrug.

Es sey eine Zeit der Heimsuchung: der Zorn Gottes drohe dem menschlichen Geschlechte, sonderlich der Priesterschaft; nur durch sein Gebet hätte er abgewendet, daß Gott nicht vor Kurzem schon Wein und Korn habe erfrieren lassen [4]); die Menschen sollten von ihren Sünden abstehen, ihren Schmuck, Halsbänder, seidene Schnüre, Brusttücher und spitzige Schuhe ablegen, und nach Niklashausen, ins Tauberthal, wallfahren; da wolle die Mutter Gottes mehr geehrt seyn, denn an irgend einem andern Orte [5]), da sey die größte Gnade, wer da die Jungfrau Maria verehre, erlange vollkommenste Vergebung der Sünden. Im Tauberthale sey mehr Gnade, denn zu Rom oder irgendwo; wer da sterbe, fahre von Stund an gen Himmel; auch die Kinder erlangten diese Gnade, und er wolle seine Treue verpfänden, daß er jede Seele, die in der Hölle wäre, mit der Hand herausführen werde [6]). Die geistliche und weltliche Herrschaft sey verdorben: die Kleriker in Geiz, Hochmuth und Wohlleben versunken, die weltlichen Herren Dränger des Volks. „Der Kaiser", sagte er, „ist ein Bösewicht und mit dem Papst ist es nichts. Der Kaiser gibt den Fürsten, Grafen und Rittern Zoll und Auflegung über das gemeine Volk: ach weh, ihr armen Teufel [7])!" So, meinte er, könne es nicht bleiben. Es würde bald kein Papst, kein Kaiser, kein Fürst, kein Bischof, noch andre geistliche und weltliche Obrigkeit mehr, sondern ein Jeder des Andern Bruder seyn [8]). „Die Fürsten, geistliche und weltliche, dürften nur so viel haben, als das gemeine Volk, dann hätten Alle genug; es müsse noch dahin kommen, daß Fürsten und Herren um den Taglohn arbeiteten [9]). Die Fische in dem Wasser, das Wild auf dem Felde sollten Allen gemein seyn, Zölle, Weggelder, Frohndienste, Zinsen, Steuern, Zehnten an geistliche

1) So berichtet es Frieß a. a. O. S. 852.
2) Tritheim in *D'Argentré* Collect. p. 289.
3) Zusammengestellt aus der alten Urkunde, aus Tritheim Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289 und Frieß S. 852.
4) Alte Urkunde.
5) Alte Urkunde; Frieß S. 852.
6) Alte Urkunde.
7) Alte Urkunde.
8) Müllner Nürnb. Annalen z. J. 1476. Frieß S. 852.
9) Alte Urkunde.

und weltliche Herren wären gänzlich abzuschaffen [1])." Vornehmlich erhob er seine drohende Stimme gegen die Geistlichen: „er wolle eher", sagte er, „einen Juden bessern, denn einen Geistlichen und Schriftgelehrten, und wenn ihm auch ein Priester Glauben schenke, so wie derselbe wieder unter Seinesgleichen komme, werde es mit ihm nur um so schlimmer [2])."... „Die Geistlichen haben zu viele Pfründen, sie sollten nie mehr, als je eine haben [3])."... „Aber gehe hin", sollte ihm die Mutter Gottes zu lehren geboten haben [4]), „und verkündige meinem gläubigen Volke, daß mein Sohn den Geiz, den Hochmuth und die Wollust der Priester nicht länger dulden kann und will; wenn sie sich nicht alsbald bessern, so wird die ganze Welt um ihrer Sünden willen Noth leiden." Ja er sah schon die Zeit, wo die Rache über die verdorbenen Priester kommen würde: „Sie werden erschlagen werden", rief er aus, „und in Kurzem wird es dahin kommen, daß der Priester gerne seine Platte bedeckte mit der Hand, auf daß man ihn nicht kenne [5])." Schalten ihn die Priester einen Ketzer und drohten ihm mit dem Scheiterhaufen, so sprach er: „Wüßten sie, was ein Ketzer ist, sie würden sich selbst als Ketzer erkennen, nicht mich; verbrennen sie mich aber, wehe ihnen! Sie werden inne werden, was sie gethan haben, und es wird zu Ende seyn mit ihnen [6])." Auch den Bann achtete er für nichts, die priesterliche Ehescheidung hielt er für einen Eingriff in die Rechte Gottes, dem allein zukomme, die Ehe zu scheiden, und die Lehre vom Fegefeuer verwarf er, „denn", sagte er wohl, „ist ein Kaiser oder Papst fromm und werden sie so an ihrem Ende erfunden, so fahren sie unmittelbar zum Himmel, werden sie aber bös erfunden, so fahren sie unmittelbar in die Hölle, also, daß es kein Fegefeuer gibt [7])."

Diese Lehren stehen in jener Zeit so wenig isolirt, daß wir zunächst wohl nach ihrer Quelle fragen können. In dem Kopfe des Hirtenjünglings werden sie nicht gewachsen seyn [8]). Sie waren aber so verbreitet, daß er sie auf verschiedenen Wegen gewonnen haben konnte. Fürs Erste sehen wir uns auf das Vaterland des jungen Menschen hingewiesen: er war höchstwahrscheinlich

1) Alte Urkunde; *Trith.* Chron. Spanh.: Neque decimas dandas esse, neque census alicui. Ebenso Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289. Fries S. 852. 853.
2) Alte Urkunde.
3) Ebendaselbst.
4) Tritheim bei d'Arg. S. 289.
5) Alte Urkunde.
6) Ebendaselbst.
7) Alles zuletzt Angeführte aus der alten Urkunde.
8) Tritheim sagt in den Ann. Hirsaug. von Böheim: qui nescio, quo spiritu *suo* seductus, an *alieno*.

ein Böhme und konnte schon bei seiner Erziehung hussitische Grundsätze eingesogen haben [1]). Dann aber scheinen auch noch bei seinem Aufenthalt in Franken umherwandernde Oppositions-Männer und Aufwiegler auf ihn gewirkt und ihn zum Theil als ihr Werkzeug gebraucht zu haben. Tritheim nennt uns einen Bettelmönch, der ihm seine Lehren eingegeben und ihm oft, wenn er aus dem Fenster predigte, in der Stube hinter ihm stehend, vorgesagt habe, was er dem Volke verkünden sollte [2]); es mag einer der strengen, fanatischen Franciskaner gewesen seyn, von denen bekannt ist, daß sie in heftiger Opposition gegen die herrschende Kirche standen. Die älteste Urkunde, die wir haben, erwähnt eines Begharden, der mit dem Jüngling in Verbindung war und sich davon machte, als dieser gefänglich eingezogen ward, aber auch festgenommen wurde. Möglicherweise können der Bettelmönch und der Begharde eine und dieselbe Person seyn; vielleicht aber war hier auch ein Vereinigungspunct mehrerer Unzufriedenen. Auch der Pfarrer von Niklashausen war, laut derselben alten Urkunde, mit dem Pauker in Einverständniß und hatte öffentlich dessen Wunder bestätigt. Man steckte im Pfarrhofe und in der Kirche zu Niklashausen — offenbar mit Bewilligung des Pfarrers — des Nachts wiederholt Lichter auf, um eine Wallfahrt dahin zu bringen [3]).

Merkwürdiger sind die Wirkungen, die der Jüngling hervorbrachte. Für solche Lehren war in jener Zeit ein sehr günstiger Boden vorhanden, zunächst schon in Franken, dann aber auch weiterhin in Deutschland. In Franken hatte Huß gute Aufnahme, seine Ideen mannichfachen Anklang gefunden; es hatten hier im Laufe des 15ten Jahrhunderts bedeutende Männer verschiedener Art, Dichter, Humanisten, Rechtsgelehrte und Geistliche, für die freieren Zeitrichtungen gewirkt und bei der Zersplitterung der geistlichen und weltlichen Territorien, bei der verhältnißmäßig

---

1) Kreuzer bei Waldau III, 419: „Er gab vor, die Jungfrau Maria hab' ihm solches geoffenbart; ich halt davor, er habe es von der Hussen Jünger einem empfangen und gelernet."

2) Annal. Hirs.: Ferunt illum aliquoties hominis cujusdam claustralis mendici occulto susurro, quid praedicaret, edoctum, et ob id frequentius per fenestram loquebatur ad plebem, ut Doctorem suum ad aurem sine nota posset habere praesentem. Bei d'Arg. S. 288. Ebendaselbst S. 289 wird auch aus der Proceßgeschichte des Pankers erzählt: Interrogatus per chordam, omnia ficta esse falsaque et ementita confessus est, et Monachum supradictum vagum, mendicum et versipellem excogitavisse omnia voce libera dixit.

3) Alles dieß aus den Geständnissen der Gefangenen von Niklashausen in der unten mitzutheilenden Urkunde.

günſtigern Stellung des Bürger- und Bauernſtandes mit beſonderm Erfolge gewirkt [1]); es waren hier, abgeſehen von Gregor von Heimburg, der ſich mehr in höheren Kreiſen bewegte und ganz Deutſchland angehörte, auch vorher ſchon Leute aufgetreten, die Aehnliches gewollt, wie Hans Böheim, und auch ihre Spuren zurückgelaſſen hatten. So hatte gegen die Mitte des 14ten Jahrhunderts unter der Regierung des Biſchofs Otto ein Meiſter Conrad Hager, ein ſchriftkundiger Laie, zu Würzburg öffentlich gelehrt, das Opfergeld für Seelenmeſſen und Anderes, was man bei Begängniſſen zu Troſt und Gut der abgeſchiedenen Seelen zu geben pflege, ſey eine Simonie, Raub und Verhinderung des Almoſens, das den Armen und Hungrigen zuſtünde, und wenn er eine ganze Stube voll Gulden hätte, nicht ein einziger dürfte nach ſeinem Tode für Meßfrohnen gegeben werden [2]). Zu derſelben Zeit hatte der aus Nürnberg gebürtige Hermann Kuchner, der ein Beghardenprieſter genannt wird, zu Würzburg den Artikel vertheidigt, „daß die Päpſte und Biſchöfe ihres Amtes halber nicht größer oder mehr wären, denn andere Prieſter [3])." Beide hatten zwar im Laufe des Jahres 1342 wiederrufen, aber ihre Grundſätze waren damit nicht ſofort wieder aus den Gemüthern ausgetilgt. Um die Mitte des 15ten Jahrhunderts predigte aufs Neue ein Johann Müller huſſitiſche Lehren zu Windsheim, Neuſtadt an der Aiſch, Rotenburg an der Tauber und Onolzbach, hielt heimliche Verſammlungen und gewann viel Anhang unter dem gemeinen Mann; als Verfolgung drohte, entfloh der Meiſter, aber 130 ſeiner Anhänger wurden gefangen nach Würzburg geliefert und dort von dem Doctor heiliger Schrift Abt Joh. von Grumbach und dem Domprediger Mag. Antonius zum Wiederrufe gebracht [4]). Auch der Barfüßer, der vor dem Pauker in den Taubergegenden als Bußprediger aufgetreten war, mag Aehnliches gelehrt haben, und jedenfalls finden wir den ganzen Landſtrich von Begharden durchzogen, die das Volk überall gegen die Hierarchie bearbeiteten. Aber auch weiterhin in den benachbarten Landen war es nicht anders. Das Volk iſt, wie Tritheim ſagt [5]), „von Natur geneigt zum Neuen und ſtrebt immer, das Joch der Herrſchenden abzuſchütteln", es hört überall und zu jeder Zeit gerne die Lehren, die ihm Freiheit und Gleich-

1) S. die weiteren Nachweiſungen bei Hagen Deutſchl. lit. und relig. Verh. B. 1. S. 164 ff.
2) Lor. Frießens Hiſt. der Biſchöfe v. Würzburg S. 626.
3) Ebendaſelbſt S. 626.
4) L. Frieß a. a. O. S. 801. Frieß ſetzt die Sache ins J. 1446.
5) In den Annal. Hirs. bei *D'Arg.* p. 289.

heit, Entledigung von Druck und Lasten und Theilnahme an neuen Rechten verheißen und war natürlich in jenen Zeiten, da sich der ganzen europäischen Menschheit ein Gefühl des Unbehagens, eine lebhafte Erwartung bedeutender Umgestaltungen bemächtigt hatte, besonders offen dafür. „Sie hörten ihn", wie derselbe Tritheim sagt [1]), „um so lieber, je mehr er die geistlichen Freiheiten und die Herrschaft der Fürsten anzugreifen und herunterzusetzen sich herausnahm." So geschah es, daß zuerst aus der Nachbarschaft, aus dem Tauberthal und Schüpfergrund, dann auch aus weiten Kreisen das Volk zu dem neuen Prediger, der bald für einen Propheten galt, zusammenströmte. Nicht nur aus dem ganzen östlichen Franken, auch aus Baiern und Schwaben, aus dem Elsaß und den Rheingegenden, aus der Wetterau, Hessen und dem Fuldaischen [2]), aus Thüringen, Sachsen und Meißen kamen sie [3]): die Handwerksgesellen, wie es uns ein Chronist sehr anschaulich berichtet [4]), liefen aus den Werkstätten, die Bauernknechte vom Pflug, die Grasemägde mit ihren Sicheln, alle ohne Urlaub ihrer Meister und Herren, und wanderten in den Kleidern, darin sie die Tobsucht ergriffen hatte; die Wenigsten hatten Zehrung, aber die, bei denen sie einkehrten, versahen sie mit Essen und Trinken und war der Gruß unter ihnen nicht anders, denn Bruder und Schwester. Fast jede Frau oder Dirne ließ ihren Zopf zu Niklashausen, als einen unnützen, frevelhaften Putz. Besonders stark war der Zudrang an Sonn- und Feiertagen [5]), und bisweilen sollen zehn-, zwanzig-, ja dreißigtausend Menschen [6]) bei Niklashausen zusammen gekommen seyn. Für eine solche Masse bot das Dorf keine Unterkunft, sie lagerten sich also außerhalb desselben: es stellten sich Wirthe, Köche, Krämer und Handwerksleute mit ihrer Handthierung ein und das Ganze hatte das Ansehen eines großen Feldlagers [7]). Natürlich ging es da ohne Unordnungen und Ausschweifungen nicht ab und wir müßten es uns denken, wenn es auch Tritheim nicht ausdrücklich sagte: „es kam viel Unreines vor [8])."

---

1) Im Chron. Spanhem. p. 390.
2) ex Buchonia.
3) Frieß S. 853. Tritheim Ann. Hirs. bei d'Arg. S. 286.
4) Frieß a. a. O.
5) Frieß S. 853.
6) Müllner gibt 40,000 an. Ebenso Frieß S. 853. Tritheim 10, 20 bis 30,000.
7) Frieß ebendaselbst.
8) Jacebant homines utriusque sexus et aetatis noctu in campis, pratis et nemoribus vicinis et *multae fiebant impuritates*. Chron. Spanh. p. 390.

Wenn nun ein ansehnlicher Haufe beisammen war, so trat der Prophet auf; er stellte sich auf einen erhöhten Ort, auf eine umgewandte Kufe [1]), oder bestieg selbst einen Baum [2]); besonders gerne aber soll er aus dem Fenster gepredigt haben, weil da sein Meister, der Bettelmönch oder der Pfarrer, ungesehen hinter ihm stehen und ihm nachhelfen konnte [3]). Tritheim sagt zwar von ihm, er habe weder zusammenhängend denken, noch ordentlich reden können [4]); doch muß etwas Ergreifendes und Volksmäßiges in seiner Rede gewesen seyn, sonst hätte er so große Wirkungen nicht hervorbringen können, und an Kühnheit wird es ihm gewiß nicht gefehlt haben. War die Rede beendigt, so pflegte er das Volk aufzufordern, am nächsten Sonn- oder Feiertage wiederzukommen: da würden zweimal soviel Menschen da seyn, als jetzt [5]).

Das Volk wurde gewaltig erregt, so von dem Inhalte seiner Reden, wie wir ihn oben bezeichnet, als von der Art seines Auftretens. Sie hielten ihn für einen Propheten und gottgesandten Lehrer der Wahrheit [6]), sie nannten ihn den heiligen Jüngling. Zu Holzkirchen fiel einer von ihm auf die Kniee [7]), den absolvirte er und wieß ihn dann an den [mit ihm einverstandenen] Pfarrer von Niklashausen. Auch viele Andere sollen knieend seinen Segen erfleht haben mit den Worten: Bitte für mich heiliger Mann! oder: O du Mann Gottes, sey uns gnädig und erbarme dich unser! — worauf er dann mit etwas erhobener Hand das Kreuzeszeichen gegen die Flehenden zu machen gewohnt gewesen sey [8]). Alle aber wollten den heiligen Mann Gottes sehen, sprechen, berühren; denn wer nur seine Kleider betastet hatte, hielt sich für beglückt und geheiligt: es war oft ein solches Gedränge um ihn, daß er weder essen, noch trinken,

1) Frieß S. 853.

2) Tritheim in b. Ann. Hirs. bei d'Arg. S. 288: Publice in campis et in pratis, nonnunquam etiam per fenestram e domuncula aliqua rusticana et *in arboribus* praedicabat.

3) Tritheim Ann. Hirs. a. a. O. S. 288. Die Stelle selbst siehe oben S. 354. Außerdem Tritheim im Chron. Spanh.: Stabat homo ille fatuus in domo aliqua et per fenestram, quodam fugitivo monacho verbum suggerente, populo praedicabat. Und Frieß: Gewöhnlich stund der Pfarrer im Dorfe bei ihm, der ihm einbließ.

4) Annal. Hirs. a. a. O. Cum nec loqui potuerit, nec apte ad propositum aliquid cogitare.

5) Frieß a. a. O. S. 853.

6) Tritheim sagt: Miserum hominem flexis in terram genibus adorabant, clamantes, eo audiente et tolerante: Vir sancte, miserere nobis. Chron. Spanh. p. 390.

7) Alte Urkunde.

8) Tritheim bei d'Arg. S. 289. Frieß S. 853.

noch andre natürliche Bedürfnisse befriedigen konnte[1]). Auch Andenken und Reliquien wollte man von ihm haben: seine Mütze ward zerfetzt, seine Kleider wurden ihm vom Leibe geschnitten und gerissen, und nur zu oft kostete ihn diese gränzenlose Verehrung eine neue Bekleidung, die aber immer von den reichen Gaben der Zuströmenden leicht angeschafft werden konnte[2]). Denn es wurden, wie an einem Wallfahrtsorte, reichliche Gelder, Kleinodien und Kleider dargebracht, Wachskerzen gestiftet und Aehnliches geschenkt[3]).

Endlich fehlte es auch an dem nicht, was eine derartige Aufregung überhaupt und jene Zeit insbesondere mit sich brachte, an gemachten und vorgespiegelten Wundern[4]). Zu Niklashausen sollte ein ertrunkenes Kind wieder lebendig, zu Ostheim ein Lahmer gerade, zu Korzenberg ein Blindgeborener sehend, und wieder zu Niklashausen ein Stummer redend geworden seyn; ja in der Nähe dieses Ortes sollte auf einem Berge, wo sonst nie zuvor Wasser gewesen, eine Quelle entsprungen und in der Nacht durch einen besonderen Fluß wieder bergauf gerückt worden seyn. Kurz Alles mußte zusammen wirken, um das Tauberthal als den heiligsten Gnaden- und Ablaßort darzustellen, wirksamer als irgend ein anderer: Niklashausen wurde über Rom gesetzt und der Prophet geberdete sich an seinem Wohnsitze nicht anders, denn ein über den Papst weit erhabener Stellvertreter Gottes. So kam der schwärmerische Jüngling zuletzt selbst wieder bei dem an, von dessen Bekämpfung er ausgegangen war. Die Hierarchie bestreitend, constituirte er in eigener Person eine höchst willkührliche, rohe Hierarchie des freien Geistes und gründete dieselbe mit den nämlichen schlechten Mitteln, die bisher oft von der Priesterherrschaft gegen das Volk gebraucht worden waren; Buße predigend, veranlaßte er unter dem Volke nur Unordnungen und Ausschweifungen; Freiheit und Gleichheit verheißend, täuschte er

1) Tritheim ebendas. S. 288.

2) Tritheim ebendas. S. 288, und Chron. Spanh. p. 390, wo es heißt: Sed et pecias vestimentorum ejus pro sanctuario et reliquiis diripiebant, seque felicem aestimabat, qui eum tangere, videre vel audire meruisset. Frieß S. 853: Der Pauker zog in einer zottigen Kappen auf, davon wurden ihm von den Wallern die Zotten abgerissen, und wer ein kleines Stücklein von einem Zotten gehaben mochte, der meinete er hätte das Hen aus der Krippen zu Bethlehem oder sonst ein köstlich Heiligthum.

3) Tritheim im Chr. Spanhemiense: Multae pecuniae oblatae, *miracula conficta* et multa contra puritatem Christianae fidei patrata. Die einzelnen fingirten Wunder erzählt die unten mitzutheilende amtliche Urkunde.

4) Frieß S. 853.

das Volk mit allerlei Spuk von Mirakeln, nahm ihm das Geld ab und ließ sich selbst als Abgott verehren. In wenigen Beispielen zeigt sich eine sonderbarere und traurigere Mischung von Wahrheitsdrang, Freiheitseifer, Schwärmerei und Fanatismus.

Natürlich konnte die Obrigkeit dieses Treiben nicht ruhig mit ansehen. Nicht bloß die benachbarten geistlichen Herren, die Bischöfe von Würzburg und Mainz, untersagten den Ihrigen, nach Niklashausen zu laufen, auch der weltliche Rath zu Nürnberg ließ solches in allen Kirchen und Klöstern bei hoher Strafe verbieten, weßhalb auch die Herren von Nürnberg von Papst Sixtus in einer am 14ten Febr. 1482 ausgefertigten Bulle höchlich belobt wurden [1]). Aber es kam für den Bischof von Würzburg auch noch eine besondere Veranlassung hinzu, thätig einzuschreiten. Am Sonntage vor St. Kilianstag [einem besonders hohen Festtage für Würzburg und seine Diöcese] predigte der Pauker abermals und gebot am Schluß, am nächsten Samstag gegen Abend sollten alle Männer wiederkommen: er habe ihnen auf Befehl der heiligen Jungfrau drei Worte zu sagen; sie sollten ihre Waffen mit bringen, aber Weib und Kind daheim lassen [2]). Um dem offenen Aufruhr, der hiermit beabsichtigt war, zuvorzukommen, schickte Bischof Rudolph von Würzburg in einer folgenden Nacht 34 Reiter nach Niklashausen; die überfielen den Pauker im Schlaf und führten ihn zu Pferd nach Würzburg. Schon waren 4000 Waller da; als sie sahen, daß man ihren Propheten wegführen wollte, setzten sie sich zur Wehre, aber vergeblich; nur das Pferd eines Reiters ward von einem Bauern schwer verwundet. Die Entfernteren wußten von der Abführung des Propheten nichts; es kam also am bestimmten Samstag eine gewaltige Masse von Männern nach Niklashausen; man schätzte sie auf 34,000. Als sie die Gefangennehmung des heiligen Jünglings erfuhren, zogen Manche wieder heim; Andre, die näher mit ihm verbunden waren, wollten ihm helfen. Einer trat auf,

1) Kreuzer: „Da verboten die von Nürnberg den Ihren bei schwerer Straf, gen Niklashausen nit zu laufen, noch zu wallen, davon ein Rath zu Nürnberg groß Lob erlangt vom Papst." Müllner: „Der Rath zu Nürnberg hat allen Burgern und Unterthanen in allen Kirchen und Klöstern bei hoher Strafe verbieten lassen, gen Niklashausen nicht zu wallen oder laufen; das hat hernach Papst Sixtus in einer an den Rath den 14. Febr. 1482 ausgefertigten Bull höchlich gelobet." Aehnlich Frieß S. 853, welcher noch angibt, es sey die Sage gegangen, daß der Prophet unter dem Einfluß eines Schwarzkünstlers oder Teufelsbanners gestanden, der ihm in weißem Kleid und Gestalt der Jungfrau Maria zu erscheinen pflegte; eine Sage, die dann wohl auch von der Geistlichkeit wider ihn benutzt wurde.

2) S. die ganze Erzählung bei Frieß S. 853 und 854.

der einen Befehl der h. Dreifaltigkeit erhalten haben wollte des Inhaltes, die Brüder sollten mit ihren Kerzen und Wehren vor das Schloß Würzburg ziehen, es werde sich vor ihnen aufthun. Also erhoben sich bei 10,000, nach Andern eine geringere Zahl, und zogen bewaffnet, wiewohl dürftig, nach Würzburg; sie erschienen, Hunderte von ihnen mit brennenden Kerzen, halb als fromme Waller, halb als gewaltthätige Empörer vor der bischöflichen Stadt[1]). Führer des Haufens waren nicht bloß einige Bauern, sondern auch, was auf die Bedeutung der Sache schließen läßt, ähnlich wie später im Bauernkriege, zwei Ritter, Kunz und Michel von Thunfeld, Vater und Sohn. Der Bischof schickte ihnen seinen Marschall, Georg von Gebsattel, entgegen; dem erklärten sie, sie begehrten den heiligen Jüngling: gebe ihn der Bischof freiwillig, gut; wo nicht, so wollten sie ihn mit Gewalt erledigen. Während dessen ward nach dem Marschall mit Steinen geworfen und es gelang ihm noch eben, zu entweichen. Nun ließ der Bischof einige Büchsen hinausziehen, und sendete von Neuem Conrad von Hutten an die Bauern; der zeigte ihnen an, der Bischof gedenke den Pauker nicht frei zu geben, sondern gebührend zu bestrafen, und gebot allen würzburgischen Unterthanen, bei ihren Pflichten und Eiden wieder heim zu ziehen, wenn nicht, so hätten sie sich alle Folgen selbst zuzumessen. Hierauf zogen die würzburger Bauern einhellig weg; die wertheimischen und andre aus dem Taubergrund nahmen ihren Rückzug in geschlossenen Haufen. Als aber der Bischof hörte, in dem Haufen befänden sich mehrere Hauptaufwiegler, schickte er ihnen einige Pferde nach, diese zu greifen. Die Bauern wehrten sich und es wurden 12 erstochen; viele flohen nach Büttelbrunn in die Kirche, mußten sich aber ergeben und wurden nach Würzburg in die Thürme gebracht[2]).

Auch der Pfarrer von Niklashausen und der Beghardе, mit dem Hans Böheim in Verbindung stand, waren gefänglich eingezogen worden[3]). Wir haben noch in der alten, und in diesem Theil ohne Zweifel amtlichen, Urkunde ein Bekenntniß der Gefangenen. Sie sagten aus: man habe zu Anfang des Handels mehrmals im Pfarrhof und in der Kirche zu Niklashausen des Nachts Lichter aufgesteckt, um dadurch eine Wallfahrt zu veran-

1) Müllner: „Es sind über 3000 Personen für das Schloß zu Würzburg kommen, haben über 100 brennende Kerzen getragen und ihn erbitten wollen; es war umsonst.“ Frieß gibt S. 854 mehr, nämlich 400 Waller mit brennenden Kerzen an.
2) Frieß S. 854.
3) Alte Urkunde.

lassen; die Wunder seyen unwahr: das Kind zu Niklashausen sey nicht wirklich ertrunken und der Mann zu Ostheim nicht lahm gewesen; das Kind zu Korzenberg habe bis heute ein blödes Gesicht, und der angebliche Stumme habe sich nur so gestellt, um Geld zu bekommen; alles aber sey nur geschehen, um das Volk zu reizen und zu verführen. Auch der Pfarrer bekannte, er habe diese und andre Zeichen und Mirakel als wahr verkündigt, ohne in der That von ihrer Wahrheit eine sichere Kunde gehabt zu haben. Weiter gaben die Gefangenen zu Protokoll, es habe ein Bauer zu Niklashausen den Jungfrauen die Haare abgeschnitten, was doch nur den Klosterfrauen zukomme; ein anderer Bauer sey nach des Jünglings Gefangennehmung aufgetreten, und habe viele fremde und unchristliche Dinge wider die Ordnung der heiligen christlichen Kirche gesagt. Dieß scheint der nämliche gewesen zu seyn, welcher im Namen der heiligen Dreifaltigkeit dazu aufforderte, gegen Würzburg zu ziehen [1]).

Als nun Alle ein reuiges Bekenntniß ablegten — selbst der Begharde scheint dem Pauker untreu geworden zu seyn, denn er hatte gleich nach dessen Gefangennehmung entfliehen wollen [2]) — entließ der Bischof nach einigen Tagen sämmtliche Gefangene auf Urfehde, bis auf drei Mann, den Pauker selbst, den einen Bauer, der im Namen der Dreieinigkeit den Zug nach Würzburg geboten, und den andern, der des würzburgischen Reiters Pferd verwundet [3]). Diese Drei erwarteten nun ihr Gericht.

Der Bischof Rudolph, der Letzte aus dem Geschlechte von Schernberg, war sonst kein strenger Herr, er wird vielmehr gerühmt als „ein vernünftiger, weiser, friedlicher und wahrhaftiger Fürst, der seine Unterthanen fast lieb hatte" [4]); aber hier war ein Fall, wo es kaum möglich war, Gnade eintreten zu lassen, wo das Recht und die Klugheit forderten, ein Beispiel zu geben.

---

1) Frieß S. 854.
2) Alte Urkunde.
3) Frieß S. 854.
4) Frieß Gesch. der Bisch. v. Würzb. S. 864. Der Bischof Rudolph † am 19ten April 1495. Frieß erzählt von ihm folgende Anekdote. Als er einst schwach war und die Domherren ihn baten, er möge sich aus ihrer Mitte einen tauglichen Mann wählen, die Bürden der Regierung zu theilen, ließ er sie vor sich kommen, nahm sein Baret zur Hand und sagte: wen er für tüchtig halte, dem werde er dasselbe aufsetzen. Nachdem er nun die Domherren der Reihe nach betrachtet, setzte er das Baret wieder auf sein eigenes Haupt und sprach: „Ist es wahr, wie ich höre und die Leute sagen sollen, so weiß ich, lieber Rudolph, niemand anders, dem dieß Baret baß anstehe, und der es ehrlicher verdient habe, denn du; darum behalt es auch noch länger." — „Daraus", fügt Frieß S. 865 hinzu, „die Capitel-Herren sein wacker unermüdet Herz und standhaft Gemüth vermerket, und etwas schamroth von ihm abgetreten und heimgegangen seyn."

Es wurden also die beiden Bauern zum Tode mit dem Schwert, der Pauker selbst zum Feuertode verurtheilt[1]); auch Kunz von Thunfeld, der Hauptführer der Bauern, ging nicht leer aus: er mußte, nachdem er sich vorher dem Bischofe zu Gnaden gestellt hatte und vielfache Fürbitte seiner Verwandten eingetreten war, mehrere seiner Besitzungen dem Stifte Würzburg zu Lehn vermachen[2]).

Merkwürdig ist noch die Vollziehung des Urtheils selbst. Wir können auch hierüber den Bericht eines wenigstens nicht viel später Lebenden geben, des frommen Tritheim[3]), welcher zu Anfange des 16ten Jahrhunderts[4]) Abt des Klosters St. Jacob zu Würzburg war, desselben Klosters, hinter welchem auf einem freien Platze die Execution vorgenommen worden war[5]). Er erzählt uns, ohne Zweifel nach der Aussage von Augenzeugen, Folgendes. Es gab bei der Verurtheilung des Paukers in Würzburg auch verständigere Leute, denen es bei der Sache nicht recht wohl zu Muthe war, obgleich aus verschiedenen Ursachen. Die Einen — und dazu gehörten sehr viele würzburger Bürger — trugen darum, weil ihr übereilter Glaube in der Sache etwas Göttliches anerkannte, große Scheu, die Hinrichtung des Jünglings gut zu heißen, und erwarteten, wenn man dieselbe doch versuchen wollte, eine göttliche Rettung, oder, wenn man sie wirklich vollzöge, ein baldiges Strafgericht. Die Andern, wozu der Bischof und sein Klerus gehörte, fürchteten dagegen, weil sie den Verurtheilten für ein Werkzeug des Teufels hielten, einen teuflischen Spuk oder Trug. Dennoch blieb es beim Todesurtheil. Der Jüngling wurde also hinausgeführt auf den ebenen Platz hinter dem Jacobs-Kloster in der Nähe des Spitals[6]), wo fast alle Bürger in Waffen gegenwärtig waren. Er saß gebunden, um den Flammen übergeben zu werden. Inzwischen wurden die beiden andern Uebelthäter enthauptet. Da fragte der Jüngling den Scharfrichter: „Wirst du auch mir also thun?" — „Nein", erwiederte der Scharfrichter, „für dich ist ein anderes Bad zugerichtet." Denn der Verurtheilte hatte den Scheiterhaufen entwe-

1) Frieß S. 854. Das Todesurtheil des Paukers kam nicht ohne Widerstreben der öffentlichen Meinung und, wie es scheint, auch der Umgebungen des Bischofs zu Stande. Tritheim bei d'Arg. S. 289.

2) Die Urkunde hierüber findet sich bei Frieß S. 854.

3) In den Annal. Hirsaug. bei *D'Argentré* p. 289 und 290.

4) Seit dem 15. Oct. 1506. Cave Hist. liter. t. II. p. 203, in Append. H. Wharton.

5) Ductus est ergo, sagt Tritheim, in eam planitiem, quae retro Monasterium est meum, circa domum leprosorum.

6) circa domum leprosorum.

der noch nicht erblickt, oder nicht für das erkannt, was er war. Als er nun aber an den Pfahl gebunden wurde, sang er mit lauter Stimme einige Lieder oder Verse auf die heilige Jungfrau, in deutscher Sprache [1]). Manche unter den Anwesenden hielten den Jüngling, als einen Heiligen, auch jetzt noch für unverbrennbar, und fürchteten sich, nahe zu stehen, weil sie meinten, das Feuer könnte, durch göttliche Macht aus einander geschleudert, auch sie ergreifen; ebenso trugen auch Andere noch Scheu vor einem Teufelsspuk und der Scharfrichter, der zu den Letztern gehörte, hatte dem Delinquenten alle Haare glatt abgeschnitten, damit sich nichts Dämonisches da hinein verstecken könnte. Der Jüngling selbst, an den Pfahl befestigt, setzte seinen Gesang fort. Als aber das Feuer untergelegt war und er die Glut spürte, schrie er dreimal mit kläglicher Stimme: „Ouweh, Ouweh, Ouweh!" Alsbald erstickte das Feuer seine Stimme und er selbst wurde von den verzehrenden Flammen in Asche aufgelöst. Diese Asche, damit sich nicht auch daran doch der Aberglaube hänge, mußte der Scharfrichter in den Main werfen. Wunderbares kam im ganzen Verlaufe nichts vor, nichts, was die Unschuld des zu Verbrennenden oder Verbrannten hätte beweisen können. Also hörte von da an nach kurzer Frist der Zulauf des Volkes nach Niklashausen auf [2]).

Daß die ganze Erscheinung ein Vorspiel des Bauernkrieges war und mit den späteren Bewegungen die genaueste Verwandtschaft hatte, wird nun niemand leugnen. Die Grundsätze waren fast dieselben, nur daß später, da sich das Excentrische des ersten Anlaufs schon etwas gelegt hatte, die Forderungen der Bauerschaft, wenigstens wie sie in den zwölf Artikeln [3]) ausgesprochen sind, gemäßigter waren; ebenso sehen wir hier auch die nämlichen Mittel angewendet und das nämliche Ergebniß eintreten, wie später. Ungefähr wie Münzer und Andre, so benimmt sich auch

1) Carmina quaedam seu rythmos de Domina nostra, in lingua Theutonica compositos alta voce canebat.

2) Frieß S. 854: Das Laufen nach Niklashausen währete noch einige Wochen, darnach gings durch Verbot der Obrigkeit gar ab.

3) Die früheren 12 Artikel der Bauerschaft vom J. 1513 findet man in Bensens Gesch. des Bauernkriegs S. 50, die späteren vom J. 1525 in Luthers Werken, Walch. Ausg. Th. 16. S. 25. In den erstern stimmt mit Böheims Predigten überein Art. 7: Jedem Priester nur eine Pfründe zu lassen; Art. 8: Vogelfang, Fischfang, Jagd und Holzung frei zu machen; Art. 9: Alle unbilligen Steuern und Zölle aufzuheben. In den späteren dasselbe, nur etwas ausführlicher und zum Theil modificirter, ausgesprochen in den Artikeln 2. 4. 5. 6. 8.

Item wie die fisch in dem wasser und daß wilt uff dem felde sallen gemein sin.

Item wie daß die fursten geistlich und werntlich auch graven und rytter so vil haben hetten daß die gemeyn so hetten wir glich alle genungk daß dan geschehen muß [1]).

Item eß kompt dar zu daß die fursten und hern noch umb eynen taglone mussen arbeitten.

Item vom Babst halt er wenick, deß glichen vom keyser dan sy der babst frome, und werde dar in funden an synem letzsten ende, deß glichen der keißer so farn sy on myttel zu hymmel, werden sy aber boeß funden so farn sy on myttel in die helle, also daß er nichts vom fegefuer helt.

Item er will die juden ee besseren dan geistlichen und schriftrichen [2]), und wan schone eyn priester im glauben gebe, so er widder heym kompt, setzen sich zweyn aber dry uber ine und cleuben [3]) im die orn allß vol daß eß vil besser [4]) wurtt dan vor.

Item die priester sagen ich sy eyn ketzer und wollen mich verbrennen, wusten sy waß eyn ketzer were, sie erkentten daß sie ketzer weren und ich keyner verbrennen sy mich aber, wee inen sy werden wol innen waß sie gethon haben, und daß wurt an inen uß geen [5]).

Item zu holtzkirchen ist eyner under dem volck, vor ine nydder geknytt, den hat er absolvirt, und in darnach geyn niclaßhußen zum perrer gewisstten [6]).

Item die mutter gots woll zu Niclaßhußen meher geertt werden, dan nyrgent anderß wo.

Item er sagt der bane [7]) sy nichts, und die priester scheiden die Ee, daß nymans gethon mag dan gott.

Solichs alleß und noch vil meher haber uffenbar schriber und zugen gehortten und geschriben [8]).

---

1) d. h. Wie die Fürsten, Grafen und Ritter so viel zu haben hätten, haben sollten, als die Gemeinen, so hätten wir alle genug, was dann auch geschehen soll.

2) die Schriftreichen, Schriftgelehrten.

3) Ueber das Wort „kleuben" s. Schmellers Baiersches Wörterbuch 2, 349. Die Wortbedeutung ist mir nicht recht deutlich; der Sinn aber muß wohl seyn: sie schwatzen ihm die Ohren voll.

4) Besser hier baß, ärger d. h. schlimmer.

5) es wird an ihnen ausgehn, aus mit ihnen seyn.

6) zum Pfarrer gewiesen.

7) der Bann, die päpstliche Excommunication.

8) d. h. wahrscheinlich: Solches Alles haben offenbar Schreiber und Zeugen gehört und geschrieben.

2.

Bekenteniß der gefangenen von Niclaßhußen.

Anfangs diß lauffs ſint zu zytten in der nacht im pharhoffe und kirchen zu Niclaßhußen liecht ufgeſteckt worden. In der meynung daß ſich dadurch ſo ſolichs in der nacht geſehen wurde ein walfartt da ſelbſt erheben ſolle.

Item ſagt man von eyne kinde ſall erdruncken ſyn und zu Niclaßhußen widderumb lebendig worden ſyn iſt nichts ane, ſundr daß kynt iſt in daß waſſer gefallen, dem iſt ſyn vatter zu hulff kommen, alſo daß eß nyt dott geweſt iſt, darumb eß nyt lebendig worden iſt.

Item man ſagt von eym von Oſtheim ſy lange zyt lame geweſt und da gerade worden, iſt auch nichts ane, dan er hat darvor zu wege und ſtege gangen, alß er noch thutt.

Item man ſagt von eynem kynde zu kortzenberg ſy blynt geborn geweſt, und da geſehen worden, iſt nyt, wan daß kynt hatt alle zytt eyn blode geſicht gehabt, alßo hatt eß noch.

Item ſo hatt man geſagten von eym der ſy eyn ſtume gebern geweſt, und da redden worden, denſelben haben wir in gefengniß ſytzen, hatt bekannt, er hett gern gelt gehapt, und ſy myt eynem geſellen eyns worden, ſich myt im da hyn zu fugen [1]), und ſich vor eyn ſtummen laſſen zu merken, in meynung gelt dar durch zu erlangen und er ſy auch myt eyner zalle [2]) volcks da hyn gegangen, und habe under wegen nichts gerett und aller erſt zu Niclaßhußen angefangen zu redden da durch er etlich gelt erlangt hatt, und daß volck verwerntt [3]) hatt, alß ob er ſtumme ſy geweßen, durch daß alleß daß gemeyn volck ſo in gutter zuverſicht und hoffenung, die junffraw maria da myt zu ern da hyn kommen verfurtt worden iſt.

Item ſo iſt eyn Begharts bruder [4]) in eyn berg da ſelbſt hyn kommen, den wir auch in unßer hafftung und gefengniß bracht han, von dem ..... [5]) iſt, Er ſoll lange zyt im berge verborgen geweſt und nyt erſt da hyn kommen ſin, auch wie eyn

1) ſich mit ihm dahin zu fügen, dahin zu begeben.
2) Anzahl.
3) verwernt, verwirrt, beunruhigt. Schmeller 4, 135.
4) eine Begharde.
5) Hier findet ſich ein ſchwer zu entzifferndes, vielleicht verſchriebenes Wort. Den Buchſtaben nach heißt es: oſſtickgeſchellen. Aber was iſt das? Dem Sinne nach könnte man erwarten: von dem öffentlich erſchollen, allgemein geſagt worden iſt.

born von dem berge quelle, da vor nye keyner geweſt ſall ſin, der ſelbe begharts bruder ſagt under anderm der borne ſy durch eyn ſundern fluß in der nacht dar under ufgeruckt, dar durch alleß zu verſteen ſtett, daß eß in dem ſchyn geſchehen iſt daß gemeyn volck dar durch deſte meher zu vereyſſen und zu verfuren [1]), und alß der bucker den man nennet den jungelling [2]) gefangen worden iſt, hat ſich der berghart [3]) auch von dannen wollen machen, und iſt alſſo gegriffen und zu unßern handen bracht worden.

Item ſo haben wir den pharhern auch zu handen und gefengniß genommen, der ſagt Er bekenne daß er die und faſt meher zeichen und mirackel alß ob ſie ware, und da geſchehen ſin ſalten offentlich verkundett, wie wol er da von keyn ware wiſſes gehapt habe.

Item Eyn gebûer [4]) ſnydet da ſelbſt den junffrauwen ire hare abe, daß doch im recht hoch und by den banne verbotten und den Cloſter Junffrauwen zû thon zûgegeben iſt.

Item man ſagt von drien junffrauwen ſallen erdrunden und da ſelbſt lebendig worden ſin, iſt nichts ane, dan ſie ſint dott da hyn kommen und nyt lebendig worden, ſint auch da begraben.

Item nach dem, alß der gebûer den man den jungling nennet gefangen worden iſt, iſt eyn ander gebûer uffgeſtiegen, und hatt fremde und oncriſtlich ding geſagt und geprediget daß doch alleß widder ordenung der heligen criſtlichen kirchen iſt, und unß alß eym erztbiſchoff in deß biſthum Niclaßhuſen lydt, lenger zû dulden nyt gemeynet ſtett ſonder gebûren [5]) wil, ſo man der ding keyn ufſhorens haben wolte, myt dem ernſt dar widder zû gemerken und fur zû nemmen [6]), da myt ſolichs lauffes und furnemen abgeſtalt wurde, und derſelbe gebûer iſt auch zu haftung genommen worden.

---

1) zu reitzen und zu verführen. Verwandtſchaft von reißen und reitzen ſ. Schmeller 3, 174 unter d. W. raitzen.

2) den [heiligen] Jüngling.

3) Es iſt merkwürdig, in wie vielen Formen das Wort Begharde vorkommt: Beghart, Berghart, Buckart, Buckert, Bucker [bougre].

4) Bauer.

5) gebühren.

6) Der Sinn könnte möglicher Weiſe dieſer ſeyn: Es iſt ein Bauer aufgeſtanden, der unter anderm Unchriſtlichen auch geſagt hat: es will uns, als einem Erzbiſchof, in deſſen Bisthum Niklashauſen liegt, nicht gebühren, die Sache ſo länger zu dulden, ſondern, ſo man der Dinge kein Ende macht, mit Ernſt dagegen zu vermerken und etwas vorzunehmen. — Aber die Worte könnten auch, und gewiß mit weit mehr Wahrſcheinlichkeit, dem Biſchofe von Würzburg in den Mund gelegt werden, ſo daß dieſer hier zwiſchenein die Nothwendigkeit erklärte, etwas gegen den Unfug zu thun.

Item deß glichen iſt auch geſchehen by rockenhußen an eym *berglin*, dem eyn *buckert*[1]) den namen gabe zu der nott gots, *weiß menglich*[2]) wol waß daruß worden iſt, *war*[3]) der ſelbe *buckart* aber kommen ſy, iſt nyman wiſſen, dan er uff eyn zytt *eyn kontſchûff*[4]) brygen ſolt, daß er myt der frauwen, da myt *er zu hyll*[5]) eeliche were er[6]) hatt ſich ſolichs angenommen zu *thon*, iſt noch nyt erſchynen, [vielleicht von ſpäterer Hand:] et ista mulier est in opido lutren[7]) maritata.

Ista nova et concurssus populorum facta, sunt per totam estatem Anno dom. MCCCC septuagesimo sexto, dempto ultimo articulo rockenhusen.

---

1) Begharde.
2) männiglich.
3) wohin.
4) wahrſcheinlich: Kundſchaft.
5) Iſt mir unverſtändlich.
6) dieſes Wort iſt unleſerlich, aber „er" paßt in den Zuſammenhang.
7) In der Stadt Lautern.

2.

Cornelius Grapheus,

der erſte Verbreiter goch'ſcher Schriften und Le

Discrutiat me fortuna tua, quanquam
afflictissimum; sed quod divinitus geri
forti animo perferendum censeo.

Erasmus in einem Briefe an Graph

. . . Si vobiscum sit Christus, ins
Est omnis timor, haud possit contingere qu
Adversum Christo ex animo fidentibus. . .

Grapheus ſelbſt in dem im Kerker
Klageliede.

Cornelius Grapheus.

Zum Schluſſe dieſes Bandes möge noch in Kürze von einem Manne gehandelt werden, der zwar ſchon der Reformationszeit ſelbſt angehörte, denn er überlebte Erasmus um 22 und Luther um 12 Jahre, aber doch zugleich auch für die Vorbereitungen und erſten Anfänge der Reformation in den Niederlanden ſo wichtig war, daß er deßhalb bei ſeinen Landsleuten eines vorzüglichen Ruhmes genießt und daher auch an dieſer Stelle beſonders ins Auge gefaßt zu werden verdient. Wir haben allerdings den Grapheus, den wir hier meinen, ſchon oben im Abſchnitte über Goch berührt[1]), indeß konnte dort nur diejenige Seite ſeines Lebens hervorgehoben werden, vermöge deren er mit Goch zuſammenhing; hier wollen wir ihn ſelbſtändiger und umfaſſender betrachten.

Die Jugend des Cornelius Grapheus[2]) — er war, wie oben bemerkt, im J. 1482, ein Jahr früher als Luther,

---

1) S. 129—135.

2) Ueber Cornelius Grapheus ſind hauptſächlich zu vergleichen: Valer. *Andreae* Biblioth. Belg. Lovan. 1643. p. 150. *Foppens* (der ſich außer einem kleinen Zuſatze ganz an Andreä hält) Bibl. Belg. T. I. p. 201 und 202. *Swertius* Athenae Belg. p. 195. 196. *Brandt* Hist. Ref. Belg. T. I. p. 71—79. Dan. *Gerdesii* Hist. Ref. Gron. et Brem. 1749. T. III. p. 20. *Ejusdem* Scrin. Antiquar. sive Miscell. Gron. 1756. T. V. P. 1. p. 496— 508. *Kist* en *Royaards* Archief voor kerkelijke geschiedenis, Th. 6. S. 153—167. Außerdem: *Freytag* Annal. litter. p. 396. *Paquot* Mémoires, T. VI. p. 187—196. *Catalog.* Bibl. Bunav. T. I. vol. II. p. 1599. *Saxii* Onomast. T. III. p. 122. *Hoeufft* Parnasus Latino-Belgicus p. 9. P. *Hofman Peerlkamp* Vita Belgarum, qui latina carmina scripserunt, in Mémoires de l'Acad. Roy. de Bruxelles, T. II. p. 56. Brux. 1822. — Schröckh K. Geſch. ſeit der Reform. II, 353 und 358. Gieſeler K. Geſch. III, 1 S. 553 not. 5.

zwei Jahre früher als Zwingli, zu Aelst in Flandern geboren — fiel in eine Zeit, welche für sein Vaterland in politischer und religiöser Beziehung höchst verhängnißvoll war; auch lebte er noch insbesondere, seitdem er ins öffentliche Leben eingetreten, als Secretär der Stadt Antwerpen, unter Umgebungen, die an den beginnenden religiösen Bewegungen und Umgestaltungen den lebhaftesten Antheil nahmen, denn keine Stadt in den Niederlanden war in der ersten Zeit reformatorischer gesinnt, als dieser Wohnort des Grapheus. In den Niederlanden waren, wie wir besonders im folgenden Bande sehen werden, schon im Laufe des 14ten und besonders des 15ten Jahrhunderts manche Erscheinungen hervorgetreten, welche auf eine lebendigere, freiere, innerlichere Gestaltung des christlichen und kirchlichen Wesens sowohl hindeuteten, als hinwirkten. Man braucht nur die Namen Ruysbroek, Gerhard Groot, Florentius Radewins, Thomas von Kempen, Johann Wessel, Johann von Goch und Des. Erasmus zu nennen, um hiervon einen Ueberblick zu geben. Dessen ungeachtet waren die Niederländer im Ganzen der katholischen Kirche und ihrem Oberhaupte treu ergeben und wurden auch in den letzten Decennien des 15ten und zu Anfange des 16ten Jahrhunderts durch die eifrig katholische Regierung in diesem Gehorsam erhalten. Zwar sträubten sie sich, wie die deutschen Stämme überhaupt, nicht ohne Erfolg gegen die Einführung der Inquisition, aber die Verkündigung des Ablasses ließen sie zunächst ohne Bedenken zu. Als jedoch Luther das Signal zum Angriff auf den Ablaß gab, wurden seine Blätter und Schriften, obwohl von den löwener Theologen schon am 7ten Nov. 1519 verdammt,[1]), auch in den Niederlanden begierig gelesen und konnten sich um so allgemeiner verbreiten, da der Graf Edzard im benachbarten Ostfriesland deren öffentlichen Verkauf gestattete [2]). Nun regten sich die Elemente der Opposition, die schon früher vorhanden gewesen,

1) Luth. Opp. lat. Jen. I, 466. Löscher Ref. Acta III, 850.

2) Schröckh K. Gesch. nach der Ref. B. 2. S. 354. Vergl. über ihn auch Hofstede de Groot in der Monographie: Geschiedenis der Broederenkerk te Groningen. Gron. 1832, S. 19, wo besonders auch des Grafen Verhältniß zu Gröningen hervorgehoben ist: Graaf *Edzard* hield zich dikwijls in Groningen op, trok vrienden en leerlingen van *Ganefort*, onder anderen Johannes *Agricola*, Rudolfs broeder, en Georg *Aportanus*, een Zwollenaar van geboorte, aan zijn hof, en beminde zelf de schriften van *Erasmus*, *Luther* en *Zwingli*. Overal begunstigde hij licht en deugd, en de Geestelijken onder zijn gebied, die het Evangelie predikten, beschermde hij tegen de woede hunner dweepzuchtige ambtgenooten. Zoo werd door hem in Oostfriesland het eerst van alle Europesche Staten, sedert 1520, de Kerkhervorming gelukkig tot stand gebragt.

wieder mächtiger. Freilich kamen auch entschiedene Widersacher Luthers in Schriften und Disputationen zum Vorschein [1]), wie namentlich Jacob Latomus, Doctor zu Löwen, welchen Luther selbst einer Widerlegung würdigte, Eustachius de Zichenis (van de Rivieren), ein Dominikaner aus Brabant, und Johannes Driedo (Dridoens), genannt Turenholt, ein Gegner, der um seiner anständigen Polemik willen selbst von Erasmus gerühmt wird [2]). Allein bedeutender oder wenigstens erfolgreicher, wirksam waren doch die Vertheidiger reformatorischer Grundsätze; durch deren muthiges Hervortreten sich nun ein offener Kampf entwickelte, welcher, wenn auch erst nach langen Zuckungen, entschieden zum Vortheile der Reformation ausschlug. Zu Antwerpen verkündigte zuerst ums J. 1519 Jacob Spreng, gewöhnlich Jacobus Praepositus, Propst, genannt [3]), an Luther sich anschließend [4]), freiere evangelische Grundsätze. Er wurde als Gefangener nach Brüssel abgeführt und durch Androhung des Feuertodes zum Wiederrufe gebracht, den er im Februar 1520 vor dem päpstlichen Commissär Hier. Alexander, dem kaiserlichen Beichtvater Joh. Glapio und einigen Andern leistete. Er wiederrief darin ähnliche Lehren, wie die waren, welche Luther kurz vorher in der heidelberger Disputation vertheidigt hatte, und bekannte sich zu Grundsätzen, die freilich den reformatorischen streng entgegengesetzt waren, z. B. „Ich glaube, daß die Werke der Heiligen dergestalt verdienstlich sind in Beziehung auf das ewige Leben, daß sie von aller Schuld frei sind. Von den Werken des freien Willens glaube ich, daß nicht alle sündhaft sind, sondern einige, ohne alle Beimischung von Schuld, das ewige Leben verdienen, und daher der vergebenden Gnade nicht bedürfen." Auch Propst sah, wie so Viele, seinen Wiederruf nur als einen Act äußerlichen Zwanges an; er schrieb später seinen Zuhörern in Antwerpen, sie möchten seinen Abfall nicht der Lehre selbst, sondern der menschlichen Schwäche beimessen, und ermahnte sie, sich in Sachen des Glaubens nicht an Menschen, sondern nur an das Wort Gottes zu halten. Nach dem ersten Verfolgungsacte zog sich Propst, in-

1) Dan. *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 21.

2) Is, sagt Erasmus in einem Briefe vom J. 1520 (Gerdes a. a. O. S. 22.), publice multis diebus disputavit adversus aliquot axiomata Lutheri, et disputavit ut Theologum decuit absque conviciis.

3) S. über denselben *Seckendorf* Hist. Luth. L. I. §. 110. p. 179. Gerdes a. a. O. S. 22—25.

4) Erasmus schreibt über ihn unterm 30sten Mai 1519 (Ep. 427.) an Luther: Est Antverpiae Prior ejus Monasterii vir pure christianus, qui te unice deamat, tuus olim discipulus, ut praedicat. Is omnium paene solus Christum praedicat, caeteri fere aut hominum fabulas, aut suum quaestum praedicant.

dem er aufs Neue als Verkündiger reformatorischer Grundsätze zu Brügge auftrat, wiederholtes Gefängniß in Brüssel zu. Aus dieser zweiten Gefangenschaft entfloh er mit Hülfe eines befreundeten Franciskaners und wirkte dann noch, nachdem er im April 1522 einige Zeit bei Luther in Wittenberg zugebracht [1]), für das Evangelium als Prediger bei der St. Marienkirche in Bremen [2]).

Bald nachher im J. 1521 erscheint da, wo Joh. Wessel geboren war und am Ende seines Lebens gewirkt, also ohne Zweifel auch eine reformatorische Tradition zurückgelassen hatte, ein evangelischer Lehrer von ähnlichen Grundsätzen, Wilhelm Friederici (Willem Frederiks), Prediger zu St. Martin in Gröningen [3]), ein, wie es scheint, ungemein begabter und gelehrter Mann. Ihn stellt Erasmus in einem Briefe [4]), den er im J. 1521 von Löwen aus an ihn richtete, als das Vorbild eines eifrigen, reinen und uneigennützigen evangelischen Lehrers auf, der sich besonders auch dadurch verdient mache, daß er ähnlich gesinnte Amtsgenossen um sich versammle. „Du leuchtest Allen", redet Erasmus ihn an, „durch Reinheit des Lebens vor, du weidest unermüdet deine Heerde mit der evangelischen Lehre [5]), du vereinigest dir solche Priester, die durch Unschuld der Sitten und durch heilige Gelehrsamkeit sowohl die Kirche schmücken, als deine Stelle beim Volke vertreten können, so daß hier ganz überflüssig ist jene neue Art von Predigern, die nicht Christus eingesetzt, sondern die Nachlässigkeit der Hirten in die Welt gebracht hat. Du bist nicht ein Zechgenosse des Volkes, sondern sein Lehrer, Tröster, Ermahner, sein treuester und liebevollster Berather." Auch wünscht der berühmte Briefsteller, es möge recht viele ähnliche Männer geben, damit entweder die Welt die herumschweifenden ungeordneten Prediger mit Widerwillen von sich weise, oder diese selbst gezwungen würden, sich von ihrem trägen Wohlleben zur wahren Frömmigkeit zu wenden.

1) Luthers Brief an Spalatin bei de Wette II, 182. *Seckendorf* Hist. Lutheran. I, 179.

2) *Gerdes* Hist. Ref. T. II. p. 131.

3) Gerdes S. 25 und 26.

4) Der Brief findet sich unter den Belegen zum 3ten Theil von Gerdes Ref. Gesch. Num. I, A. S. 6. Unmittelbar vorher ist auch die Lobrede eines Ungenannten auf Friederici abgedruckt, in der es unter Anderm heißt: Tu patriae honos, Phrisiae decus, sacerdotum disciplina, plebis auctoritas, senatus consilium, orphanorum spes, egentium asylum, viduarum tutor, omnium recte viventium assertor.

5) Die evangelischen Grundsätze Friederici's und der mit ihm verbundenen Freunde, der Prediger von der Martinskirche und des Rectors der Martinsschule, sind zusammengestellt in der oben angeführten Schrift von Hofstede de Groot über die Brüderkirche zu Gröningen S. 21 und 22.

Zu gleicher Zeit mit diesen Männern, die wir ohne Zweifel als Repräsentanten vieler minder bekannten Gleichgesinnten betrachten dürfen, und an demselben Orte mit dem Erstgenannten, also vielleicht auch in Verbindung mit ihm begann Cornelius Grapheus seine Wirksamkeit für die reinere evangelische Lehre. Er gab im Jahre 1520 die Schrift Gochs von der christlichen Freiheit in niederdeutscher Uebersetzung mit einer polemischen Vorrede heraus [1]), und ließ im März des J. 1521 den lateinischen Grundtext gleichfalls mit einem geharnischten Vorworte, aus dem wir oben das Wesentliche mitgetheilt haben, folgen. Bald darauf wurde der Reichstag zu Worms gehalten, auf welchem bekanntlich Carl V. mit einem Theile der Fürsten die Reichsacht über Luther aussprach und ein scharfes Edict gegen die Lehren des Reformators und deren Anhänger gab. Unter demselben Datum mit dem wormser Edict (welches jedoch bekanntlich erst am 26sten Mai publicirt wurde) am 8ten Mai 1521 erließ Carl zu Worms auch ein strenges Strafgesetz gegen die Ketzerei in den Niederlanden [2]). Der junge Kaiser, der in Deutschland, den Umständen nachgebend, nicht eben strenge verfuhr, genehmigte ganz andere Maaßregeln für sein Geburtsland. Er mochte glauben, in seinen Erbstaaten unbedingter nach seinem Willen handeln zu können. Man nimmt an, daß unter seiner Regierung, nach mäßiger Berechnung, fünfzigtausend [3]) Menschen um des Glaubens willen in der verschiedensten Form einen gewaltsamen Tod fanden. Dazu wirkte besonders auch das jetzt gewaltsam eingeführte Institut der Inquisition. Nachdem im J. 1521 der erste kaiserliche Befehl wider die lutherische Ketzerei erlassen worden, ernannte Carl V. im J. 1522 den Rath von Brabant, Franz van der Hulst, und den Carmeliter, Nicolaus van Egmont, zwei wüthende Eiferer, zu Inquisitoren für die Niederlande. In die Hände dieser Menschen fiel nun auch der Mann, mit dem wir es hier zu thun haben.

Grapheus war wohl ohne Zweifel bald nach Erscheinung des kaiserlichen Edictes und noch vor Einsetzung der Inquisitoren in das Gefängniß nach Brüssel abgeführt worden. Am 18ten October 1521 schrieb er aus der Gefangenschaft einen Brief an

1) Diese Uebersetzung, von der in des Grapheus Brief an Carondilets (nach *Gerdes* Hist. Ref. T. III. p. 20.) die Rede ist, ist mir nie zu Gesicht gekommen und mag sich ganz verloren haben.

2) Es stimmt im Wesentlichen und meist wörtlich mit dem wormser Edict überein. S. Ordonnantien, Statuten, Edicten ende Placcaerten van Vlaenderen. 2te Ausg. Antw. 1662, I, 68.

3) Grotius zählt 100,000. Annal. et Hist. de reb. Belg. L. I. p. 11. 12. Dieß scheint redneriſch übertrieben.

Johann Carondiletus[1]), Erzbischof und Kanzler von Brabant, einen sehr einflußreichen Mann, von dem er hoffte, daß er sich bei der Regentin[2]) und Andern, die auf sein Schicksal Einfluß haben könnten, für ihn verwenden würde. In diesem Schreiben drückt Grapheus eine tiefe Bekümmerniß über seine Lage aus, betheuert seine Unschuld und bittet um Gnade, indem er zu zeigen sucht, daß, wenn er gefehlt habe, dies mehr aus einem Irrthume des Verstandes, als aus böser Gesinnung hervorgegangen sey. Er beschwört den Carondiletus bei seinen unschuldigen Kindern, bei seiner jungen Gattin, bei den Verdiensten, die er sich um den Kaiser erworben, endlich bei der Liebe Gottes und Christi, sich seines Zustandes, der schlimmer sey, als der eines Christo feindseligen Juden oder Heiden, zu erbarmen und, wenn nicht mehr, so doch das für ihn zu erwirken, daß er aus dem Gefängniß zu Brüssel, wo er für seine, Schmach und Noth leidende, Familie nichts thun könne, in ein anderes zu Antwerpen gebracht werde.

Dieser schmerzvolle, fast zu klägliche Brief scheint nichts gewirkt zu haben. Wir finden Grapheus noch länger im Gefängniß. Wahrscheinlich nach dem Schreiben an Carondiletus verfaßte der Eingekerkerte ein lateinisches Klagelied (Querimonia), welches vor nicht langer Zeit zuerst durch den Druck veröffentlicht worden ist[3]). Dieses Gedicht drückt zwar einen ähnlichen Schmerz

---

1) Der Brief steht in *Brandt* Hist. Ref. Belg. Vol. I. Lib. II. p. 71. Dieses Buch war mir nicht zur Hand; ich habe den Hauptinhalt des Sendschreibens aus einer sogleich anzuführenden Abhandlung von Janssen entnommen.

2) Margaretha von Parma war für ihre Person nichts weniger als fanatisch. Es wird von ihr folgende Anekdote erzählt. Die löwener Theologen klagten bei ihr über die Zerstörung des christlichen Wesens, die Luther anrichte; sie fragte: wer ist denn der Luther? die Theologen entgegneten: ein ungelehrter Mönch; und sie sodann: „Nun so schreibet Ihr Gelehrten, die Ihr eurer viele seyd, gegen den Einen Ungelehrten, dann wird doch wahrlich die Welt eher den vielen Gelehrten glauben, als dem Einen Ungelehrten." Gieseler K. Gesch. III, 1. S. 558, not. 8.

3) Dieses Gedicht ist zuerst im J. 1835 im 6ten Theile des Archief voor kerkelijke Geschiedenis von Kist und Royaards, S. 154—167, bekannt gemacht worden durch Herrn L. J. F. Janssen, und zwar aus einem in Dordrecht befindlichen Manuscripte, welches entweder die Urschrift des Corn. Grapheus selbst oder doch eine unmittelbare Abschrift seines Freundes Gerh. Geldenhauer enthält. In einem einleitenden Sendschreiben an die Herren Kist und Royaards handelt der Herausgeber sehr genau über das Anekdoton selbst und dessen Verfasser. Mit vollem Rechte, wie ich glaube, läßt Herr Janssen die Querimonia später geschrieben seyn, als den Brief an Carondilet, und zwar bedient er sich S. 158. folgenden Grundes: „Der Brief offenbart ein ganz frisch verwundetes Gemüth, das Gedicht dagegen einen Sinn, dem schon Heilung zu Theil geworden ist, indem er Gott und Christo lebendiger vertraut und sich ihrer Leitung hingibt; der Brief ist in einer Stimmung geschrieben, die an Verzweiflung grenzt, in dem Klagelied aber herrscht ein so gewaltsamer Schmerz

und dieselbe Sehnsucht nach Befreiung aus, aber es ist offenbar in einer gefaßteren Stimmung geschrieben, und enthält vortreffliche, erhebende Stellen über die Hülfe Gottes und die Nähe Christi auch in schmachvollsten Leiden. Offenbar ist es natürlicher, daß wir uns diese höhere Fassung und Ergebung als folgend auf die anfängliche Verzweiflung denken, denn umgekehrt. Es wird nicht unpassend seyn, den Gedankengang des Klagegedichtes anzugeben und einige Hauptstellen aus demselben zur Characteristik des Verfassers mitzutheilen. Die Querimonia, in carceris angustia, wie es in der Ueberschrift heißt, non sine lachrymis effusa, ist an Gott gerichtet und beginnt in folgender Weise:

O Pater, o rerum-domitor, qui cernis ab alto
Omnia, quae terris fiunt, quaecunque profundo
Aequore, num attendis, quanta heu nos undique cingat
Tempestas? Cur, o genitor, tua pignora, cur sic
Deseris heu miseros tanto in discrimine? Num quid
Respicis haec? Eia haec tu respice, respice! Clemens
Eripe nos genitor, vel saltem numine sacro
Immisso oramus quemquam instigato, benigno
Qui monitu offensi componat Caesaris iram.

Sodann beschreibt Grapheus seinen traurigen, krankhaften Zustand, wie seine Brust schwach, seine Kehle heiser, seine Zunge trocken, seine Augen aufgetrieben, sein Körper abgemagert und sein Magen unthätig geworden, und schildert seine eigene Person folgendergestalt:

... Genua aegra labant, vix ossibus haerent
Ossa, inculta horret facies, riget hispida barba,
Maxillae cedunt, nasus fit longior, horrent
Squallore impexi crines, clauso aëre carcer
Paedore oppletur, moeror gravis omnia, tristis
Omnia luctus habet, non est noctuve dieve
Ulla quies. ...

nicht mehr." Doch kann die Querimonia, wie Janssen S. 159. bemerkt, auf keinen Fall nach dem J. 1524 abgefaßt seyn, denn in diesem Jahre starb der Bischof von Utrecht, Philipp von Burgund, bei welchem Geldenhauer, der Empfänger des Gedichtes, zu Gunsten des Verfassers wirken sollte, und Geldenhauer ging als Secretär in die Dienste Maximilians von Burgund über. Nur eine Kleinigkeit erlaube ich mir in dem gelehrten Sendschreiben des Herrn Janssen zu rügen; derselbe nennt S. 159. unter den Freunden des Graphens neben Erasmus, Geldenhauer und (Conr.) Goclenius, die freilich in vollem Maaße hierher gehören, auch Joh. von Goch; das Letztere ist ein Versehen, denn Goch war schon todt († 1475), als Grapheus (1482) geboren wurde.

Wie er nun weiter ſeinen Kerker ausmalt, das dürftige Licht in demſelben, die ſtickende Luft, die völlige Einſamkeit, nur durch Mäuſe, Spinnen und anderes Ungeziefer unterbrochen, wollen wir hier nicht verfolgen. Ebenſo wenig die rührenderen Klagen über die Trennung von allen Freunden und Verwandten, und die bitteren über die raſtloſe, hinterliſtige Betriebſamkeit der Feinde, vermöge deren er und ſeine Mitgefangenen, denn auch dieſe ſchließt er der Unterſchrift zufolge [1]) in ſeine Klage ein,

..... facti sumus undique magnum
Opprobrium, risus, spectaclum, abjectio, cunctis
Fabula nota, jocus, stupor, execratio, dirus
Sibilus, et quid non tandem? ...

Wir wenden uns lieber zu dem, was uns die Geſinnung des Grapheus als eine des evangeliſchen Mannes würdige chriſtlich gehobene characteriſirt. Er frägt nämlich ſofort: ſollen wir nun unter dieſen Umſtänden verzweifeln? und antwortet ſehr ſchön:

Ah non,
Non desperandum est, nam si nos deserat orbis,
Optimus haud quaquam Christus nos deserit! Ecce,
Christus adest, micuit paries, micuere columnae
Carceris et tremulo resplendent lumine diri
Fornicis anfractus; medio stans lumine Christus
Accedit moestos, dextraque humaniter aegros
Coelesti mulcens, moerentia pectora curat
Unguine divino, languentesque erigit artus.
— — — — — —
Tanti est melliflui dulcis praesentia Christi.
Ipse enim nobiscum una comeditque bibitque,
Nobiscum vigilat, nobiscum dulce quiescit,
Supponitque manum blandus, si omnia terrent
Occurrit, tetros abigens ea somnia visus.
Si quicquam petimus, nobis respondit amice;
Si legimus, lecturam aperit; si plaudimus, ipse
Applaudit nobis; moeror nos occupat, atrum
Moerorem extinguit; si desperamus, abunde
Confirmat Sacri mulcens dulcedine Verbi.

1) Er unterzeichnet: *C. Grapheus*, una cum concaptivis.... Dieß waren ohne Zweifel auch Perſonen, die um ihrer religiöſen Ueberzeugungen willen verhaftet waren.

So bricht alſo Grapheus nun in ein Lob Gottes aus, der Chriſtum zum Troſte der Traurigen, Geſchlagenen, Gefangenen geſendet; er will, da der Tröſter ſo nahe ſey und ihm die göttliche Liebe ſo zuverſichtlich verſiegele, nicht länger trauern, ſondern ſpricht:

..., Si nobiscum sit Christus, inanis
Est omnis timor, haud possit contingere quicquam
Adversum Christo ex animo fidentibus. ...

Aber doch wünſcht er auch, menſchlicher Weiſe, ſeine Befreiung und vertraut, Chriſtus werde ihn, wenn es die heilige Weisheit für gut finde, auch aus dieſem Kerker führen, ſey es durch unmittelbare Hülfe ſeiner allmächtigen Hand, oder dadurch, daß er durch ſtillen geiſtigen Einfluß das Gemüth des Kaiſers günſtig ſtimme, oder indem er, wie einen Himmelsboten, einen Vermittler ſende,

... molli qui affamine mentem
Caesaream tentet, Majestatemque tremendam
Blanditus flectens, veniam pacemque misellis
Impetret. ...

Hier, am Schluſſe, iſt es nun, wo der äußere Zweck des Gedichtes zum Vorſcheine kommt. Daſſelbe war nämlich, wie die alte Urſchrift, aus welcher der Abdruck entnommen iſt, zeigt, zunächſt einem zu ſeiner Zeit ausgezeichneten und reformatoriſch geſinnten Manne, dem Dr. Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen [1]) gewidmet. Dieſer, dem Grapheus innig befreundet, war

1) Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen (Noviomagus), urſprünglich Mitglied des Kreuzordens, ging ſpäter, wie ſo viele niederländiſche Ordensbrüder, zur evangeliſchen Kirche über und entfloh aus ſeinem Vaterlande nach Deutſchland, wo er in Straßburg, Augsburg und beſonders in Marburg lebte und wirkte. In Marburg lehrte er einige Zeit die Geſchichte, dann auch Theologie. Auf einer Reiſe nach Wittenberg wurde er am 10ten Jan. 1542 von Räubern überfallen und ermordet. Er hat Mehreres zur niederländiſchen Geſchichte, namentlich auch eine Biographie ſeines ehemaligen Herrn, des Biſchofs Philipp von Utrecht, geſchrieben, von welcher Aubrek und Foppens, die ihn als Apoſtaten ſehr ungünſtig behandeln, ſagen, daß ſie voll Ketzereien ſtecke (libellus hic totus haereticus est). Die theologiſchen Schriften, die er in Deutſchland noch herausgab, wurden von den tridentiniſchen Vätern in die erſte Claſſe der verdammten Bücher geſtellt. Dagegen ſetzten ihm die Marburger in der St. Eliſabethen-Kirche unmittelbar neben dem berühmten Hyperius ein Denkmal mit der Inſchrift:

Secretär des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, eines Kirchenfürsten, der selbst für freiere Ansichten nicht unzugänglich war [1]), und Philipp hinwiederum stand in besonderer Geltung bei Carl V. So konnte Grapheus, indem er ganz einfach vor dem Freunde sein Herz ausschüttete, zugleich hoffen, daß dieser als Vermittler bei dem Bischof von Utrecht und durch diesen bei dem Kaiser, oder vielleicht auch unmittelbar bei dem Kaiser zu seinen Gunsten wirken werde. Ja er mochte vielleicht sogar die Erwartung hegen, es werde sein poetischer Klageruf dem Kaiser selbst zu Ohren kommen, denn hierauf scheint Mehreres am Schlusse berechnet. Nachdem nämlich Grapheus gesagt:

... Neque enim (confidimus, immo
Et scimus) Caesar, cujus pulcherrima virtus
Parcere subjectis et debellare superbos,
Est tam vindictae cupiens, ut perdere malit
Quam servare humiles —

rühmet er die fromme, milde, gnädige Gesinnung des jungen Herrschers, welche ihm von Vater und Großvater angestammt sey, aufs lebhafteste, und schließt dann mit den Worten:

... Num clementissimus ergo
In nos vel solos, humiles veniamque precantes,
Prostratosque suis pedibus saevire superbus
Incipiet? Primum in nos experietur acerbam
Vindictam? Ah absit, quin et pietatis amore
Consuetae accensus, paulo sedatior, ira
Neglecta, offensam clemens donaverit omnem;
Nam qui aliter potuit, cujus natura vel ipsa
Est pietas, est ipsa etiam clementia, cujus
Et posse et velle est omnis servare benigne?
Hace spes non vana est, certa haec solatia nobis!

Hic *Noviomagi* requiescunt membra *Gerhardi*,
Juxta hunc Andreas conditur *Hyperius*.
Ut pia doctrinae concordia junxerat ambos,
Sic idem amborum contegit ossa locus.
Quos sociat tumulus, sociabunt coelica regna,
Ut capiant fidei praemia justa suae.

Ueber Geldenhauer geben Nachrichten Valer. *Andreae* Bibl. Belg. p. 273. *Foppens* Bibl. Belg. I, 349. Melch. *Adami* Vitae Theologorum p. 45. Biblioth. Bremens. Class. V. p. 218. *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 41. Not. a. Adami weiß von dem gewaltsamen Tode Geldenhauers nichts, sondern läßt ihn ruhig in Marburg sterben.

1) S. das Zeugniß Geldenhauers über ihn in der Vita Philippi Burgundi in *Matthaei* Analect. Vol. I. p. 192—203, und in *Gerdesii* Hist. Ref. T. III. p. 40.

Dennoch war auch diese Hoffnung vergeblich; das Sendschreiben wirkte nichts, sey es, daß Geldenhauer nicht das Seinige that, oder daß er höheren Ortes keinen Eindruck hervorzubringen vermochte. Endlich wurde der, in so schwerer Haft befindliche, von seiner geängstigten Familie geschiedene, Mann völlig mürbe. Er verstand sich, vermuthlich schon unter dem Einflusse der Inquisitoren Hulst und Egmont [1]), zum Wiederrufe. Die Acte, die er zu diesem Zweck am 23sten März 1522 eigenhändig vollzog [2]), ist für uns wieder sehr merkwürdig. Zwar ist dieselbe nach allem Anschein nicht von Grapheus selbst, sondern von den Inquisitoren aufgesetzt, aber der Inhalt gibt uns doch eine noch genauere Kenntniß von den Lehren des Grapheus, als wir sie sonst woher haben, und zeigt zugleich recht anschaulich, was man solchen bedrängten Männern zumuthete und was sie in ihrer Noth sich gefallen ließen.

Die Angabe der Grundsätze des Grapheus betreffend, stimmt nämlich die Wiederrufungsschrift wohl im Wesentlichen mit dem überein, was wir aus der lateinischen Vorrede zu Goch de libertate christiana vom J. 1521 wissen, aber sie fügt noch mehreres Ergänzende hinzu, und dieses kann nur, entweder aus mündlichen Aeußerungen des Grapheus, oder aus der Vorrede zur niederdeutschen Uebersetzung des goch'schen Buches vom Jahre 1520 [3]) entnommen seyn [4]), in welcher sich der Verfasser noch ausdrücklicher zu Luther und dessen Lehren bekannt zu haben scheint, als in dem, was uns jetzt noch von ihm vorliegt. Als Summe der reformatorischen Grundsätze aber, wie sie Grapheus früher vorgetragen, tritt uns in dem Actenstücke [5]) Folgendes entgegen: „Wir Christen sind seit 800 Jahren und drüber von der Freiheit in elende Sclaverei gebracht, nämlich seit der Zeit Bonifacius III.,

---

1) Dieselben sind zwar nicht ausdrücklich namhaft gemacht, aber es heißt in der Wiederrufungsschrift:... cum essem interrogatus et examinatus per Commissarios Caesareae Majestatis ad hoc deputatos. Dieß paßt nur auf die Genannten.

2) Diese Revocatio et Abjuratio findet sich in D. *Gerdesii* Scrin. antiquar. T. V. P. 1. p. 496—508.

3) Hist. abregée de la Réformat. des Païs bas, traduite du Hollandois de Ger. *Brandt*, T. I. p. 18. *Gerdes.* Hist. Reform. III, 20. Schröckh K. Gesch. seit der Reform. II, 353.

4) Diese beiden Quellen, obwohl die letztere nicht ganz ausdrücklich, sind auch in der Revocatio genannt: Specialiter autem reprobo quosdam articulos, quorum aliquos scripsi in *quadam Praefatione* ad quendam librum intitulatum de libertate Christiana, editum a Johanne Pupper, de Gochi, quosdam vero me tenuisse *inter confabulandum* atque sensisse confessus sum et propria manu scripsi.

5) Revoc. a. a. O. S. 500—502. Ich habe die etwas willkürlich an einander gereihten Sätze mehr in geordnete Folge gestellt.

der zuerst vom Kaiser Phokas den Namen des obersten Priesters erhalten, dann vermöge dieser Benennung haben seine Nachfolger sich die Autorität angemaaßt, Gesetze zu geben. Und doch kann eigentlich kein Papst den Menschen, geschweige den Christen, ein Gesetz vorschreiben, wodurch sie unter Strafe der Todsünde verpflichtet würden. — Es ist zweifelhaft, ob der Apostel Petrus eine größere Autorität hatte, als die übrigen Apostel; aus der heiligen Schrift wenigstens ist es nicht zu beweisen. — Der Papst ist uns wie ein Götzenbild aufgestellt. — Alle Laien sind Priester und könnten eigentlich, freilich mit Ausnahme der Frauen und Kinder, ebenso gut wie die Priester das Sacrament weihen, obwohl sie sündigten, wenn sie es ohne Erlaubniß thäten. Wie einst, ausgenommen die Frauen, ohne Unterschied Allen gestattet war, öffentlich zu lehren und die Schrift zu erklären, so ist es auch jetzt Allen erlaubt, und nicht bloß unsern Magistern, Baccalaureen und Licentiaten oder denen, die dazu von der Kirche bestimmt werden. — Die Form des Betens, welche die kirchlichen Personen beobachten im Lesen und Singen der kanonischen Stunden und bei andern Dingen, wie bei Rosenkränzen, gemachten Gebetlein und dergl. ist abergläubisch und gehört dem jüdischen Cerimonienwesen an. — Es ist etwas Sclavisches, daß uns geboten wird, an gewissen Tagen und Stunden in die Kirche zum Gebete zu kommen, da einst an jedem Orte ohne Vorschrift gebetet wurde. Gleicherweise sind die Christen in Sclaverei gebracht durch das Fasten, wie es gegenwärtig in der Kirche geübt wird, und durch andre kirchliche Vorschriften, wie z. B. über die Nothwendigkeit, einmal im Jahre zu beichten, und über das Mönchsgelübde; was von der Art nicht ausdrücklich in der Schrift steht, verpflichtet nicht bei Strafe einer Todsünde. Auch die Ohrenbeichte ist nicht von göttlicher, sondern von menschlicher Einsetzung. — Für Verwaltung der Sacramente, für Verkündigung des Wortes Gottes und für die geistliche Thätigkeit bei der Bestattung Geld zu nehmen, ist nicht erlaubt. — Die Prediger des Wortes Gottes verdienen Tadel, daß sie in ihren Vorträgen so oft Aussprüche der scholastischen Lehrer anführen. — Unsere Werke sind in keiner Weise verdienstlich, und wir haben durchaus nicht auf unsere Verdienste zu vertrauen. Wenn Paulus an die Galater schreibt: so ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze, so meint er damit: wenn ihr auf eure Werke vertraut, so kann euch Christus nichts nützen. — Ebenso hat auch der Ablaß keine Wirkung. — Das Evangelium ist wieder geboren und Paulus wieder aufgelebt durch die Schriften Luthers und Anderer, die seiner Lehre anhängen und in ihren Werken die evangelische Frei-

heit ans Licht gestellt haben. Daher soll man die Bücher Luthers und seiner Nachfolger lesen, weil sie uns, mit entschiedener Verwerfung aller spitzfindigen Scholastiker, Christum lehren. — Auch ist vor allen, wenn auch noch so heiligen, scholastischen Lehrern die Schrift von Johann Goch über die christliche Freiheit zu lesen. — Die Verdammung Luthers, seiner Person und seiner Lehre, durch den Papst war ungerecht und unbillig, und dasselbe gilt auch von dem Edicte des Kaisers: denn die Lehre Luthers ist für gesund zu achten, vornehmlich in den hier berührten Puncten, und hätte nicht verdammt werden sollen, es sey denn, daß sie mit Gründen wiedergelegt gewesen wäre."

Alle diese Sätze, die mit geringen Ausnahmen und Modificationen eine Grundsumme evangelischer Wahrheit enthalten, nahm nun Grapheus in seinem Wiederrufe entweder als offenbar ketzerisch, oder als anstößig, oder als beleidigend für Fromme und verführerisch für Einfältige zurück. Er verdammte alle Häresie, vornehmlich diejenige, welche Martin Luther in seinen Schriften und Reden vorgetragen, sammt allen Artikeln, die er selbst in der Vorrede zur goch'schen Schrift aufgestellt. Dagegen gelobte er eidlich, allezeit bei der Wahrheit der katholischen Kirche zu beharren und erklärte Alle, die sich mit derselben in Widerspruch befänden, des ewigen Fluches würdig, sich selbst aber, wenn dieser Fall je bei ihm eintreten sollte, der Strenge der Kirchengesetze und der ewigen Strafe verfallen [1]).

Mit diesem Wiederrufe war, wie mir scheint, die wahre sittliche Kraft des Grapheus gebrochen, um sein ferneres Leben, obwohl er erst im vierzigsten Jahre stand [2]) und noch 36 Jahre lebte, ermangelte der ursprünglichen höheren Kraft und Bedeutung. Ueberzeugt von der Falschheit seiner früheren Grundsätze war er nicht worden, und doch hatte er sich der Kirche unbedingt unterworfen. Der Unterwerfungsact, der Eid hinderte ihn, aufs Neue gegen die Verderbnisse der Kirche aufzutreten, und doch mußte ihn seine innere Neigung immer zum Reformatorischen hinziehen. So bekam er eine schiefe, zweideutige Stellung, ähnlich der des Erasmus in des berühmten Mannes späterer Lebensperiode,

---

1) Es folgt nun noch S. 502—508 eine weitere Ausführung, worin die einzelnen Sätze des Grapheus wiederlegt und retractirt werden. Allein da diese Ausführung offenbar nicht von Grapheus selbst, sondern von den Inquisitoren herrührt, und nur eine starre Entgegenstellung der katholischen Lehre gegen die Behauptungen des Inquirenden enthält, so halte ich es nicht für nöthig, sie hier vorzulegen.

2) Durch Versehen ist Grapheus oben S. 130 im J. 1521 als 29jähriger Mann bezeichnet; es muß heißen: 39jähriger.

und darin scheint, außer der literärischen Gemeinschaft, auch der tiefere Grund gelegen zu haben, warum sich Grapheus nach jener Katastrophe ganz besonders an Erasmus anschloß und von diesem eines näheren Vertrauens gewürdigt wurde. Nach dem Wiederrufe des Grapheus traten erst die kräftigsten Reformationsbewegungen und die muthigsten Vertheidiger der evangelischen Lehre in den Niederlanden hervor: Heinrich von Zütphen [1]), Prior der Augustiner zu Antwerpen [2]), erschien als kräftiger Bekenner auf dem Plan; Heinrich Voes und Johann Esch, die von Luther so schön gefeierten jugendlichen Märtyrer, auch dem Augustiner-Orden angehörig, wurden 1523 zu Brüssel verbrannt [3]); würdige Geistliche und angesehene Männer zu Grö-

---

1) S. über ihn *Gerdes* Hist. Ref. III, 28—30.

2) Ueberhaupt waren die Augustiner zu Antwerpen fast alle für Luther; das Augustiner-Kloster dieser Stadt wurde im Oct. 1522 gänzlich zerstört. Luthers Brief an Wenc. Link v 19ten Dec. 1522, bei de Wette II, 265. Wir sehen, daß auch hier die Augustiner die freier und evangelischer Gesinnten unter den Mönchen waren. Siehe oben S. 101 und 102.

3) Von ihnen handelt Gerdes in der Ref. Gesch. B. 3. S. 31 ff. *Seckendorf* Hist. Luth. Lib. 1. fol. 280. *Sleidanus* Commentar. p. 52. 53. *Schelhorn* Amoen. IV, 412. Besonders merkwürdig aber sind die Aeußerungen Luthers über sie, zuerst in einem Sendbrief an die Christen in Holland und Brabant (bei de Wette II, 362), welcher die Artikel, warumb die zween christlichen Augustiner Mönch zu Brüssel verbrannt sind (abgedr. bei Walch XXI, 45) begleitete, dann auch in dem unübertrefflichen heroischen Liede, durch welches er ihren Märtyrertod verherrlichte. Dieses Lied, welches sich auch in lateinischer und holländischer Uebersetzung im 5ten Theile von Kists und Royaards kirchenhist. Archiv S. 463 ff. findet, beginnt mit den Worten:

Ein neues Lied wir heben an,
Das walt' Gott, unser Herre!

und schließt, nachdem es die Geschichte des Märtyrerthums in den Hauptmomenten erzählt, mit folgenden großartigen Strophen:

Die Aschen will nicht lassen ab;
Sie stäubt in allen Landen.
Hie hilft kein Bach, Loch, Grub' noch Grab;
Sie macht den Feind zu Schanden.
Die er im Leben durch den Mord
Zu schweigen hat gedrungen,
Die muß er todt an allem Ort,
Mit aller Stimm und Zungen
Gar fröhlich lassen singen.

* * *

Noch lassen sie ihr Lügen nicht,
Den großen Mord zu schmücken,
Sie geben für ein falsch Gesicht,
Ihr G'wissen thut sie drücken.

ningen, Herm. Abring, J. Alb. Timmermann, Gerh. Pistoris und Nicol. Lesdorp, disputirten im J. 1523 feierlich mit den Dominikanern über die Gewalt des Papstes und die Einrichtungen der katholischen Kirche [1]); der Rechtsgelehrte Corn. Honius und Wilh. Gnapheus, Rector der Schule im Haag, unterzogen sich als Freunde der Reformation der Gefangenschaft [2]); kurz aller Orten, ganz besonders aber da, wo Grapheus lebte, zu Antwerpen, brach der vorhandene Zündstoff in Flammen aus. Aber von unserm Grapheus hört man nun bei allem diesem nichts mehr. Nicht, als ob er seine Ueberzeugungen ganz zurückgehalten hätte, im Gegentheil, es geht aus einem Briefe von Erasmus an ihn hervor, daß er auch in der späteren Zeit des Lebens wegen seiner freieren Gesinnung Vexationen zu erdulden und mit manchen Wiederwärtigkeiten zu kämpfen hatte, aber frei und offen als Bekenner reformatorischer Lehren und als entschiedener Kämpfer dafür macht sich Grapheus nicht wieder bemerklich.

In Zeiten großer Bewegungen und rascher Umgestaltungen haben manche Personen eine Mission, die sich nur auf einen, oft kurzen, Zeitraum ihres Lebens beschränkt; wenn sie diese erfüllt haben, treten sie als eingreifende Kräfte zurück; sie können noch leben, aber für die Geschichte sind sie todt, und in ihrem eigenen Inneren fühlen sie sich auch meist unglücklich. So war es im Großen mit Erasmus selbst, so im Kleinen mit Grapheus. Erasmus, weltgeschichtlich bestimmt, die der Reformation vorangehende wissenschaftliche und kirchliche Aufklärung zu bewirken, sah sich, als die Stunde der Entscheidung selbst geschlagen hatte, nicht mehr an seiner Stelle, er konnte nicht mit voller Seele zu-

---

Die Heil'gen Gott's auch nach dem Tod
Von ihn'n gelästert werden;
Sie sagen, in der letzten Noth
Die Knaben noch auf Erden
Sich sollen haben umkehret.

* * *

Die laß' man lügen immerhin;
Sie habens keinen Frommen.
Wir sollen danken Gott darin;
Sein Wort ist wiederkommen.
Der Sommer ist hart für der Thür,
Der Winter ist vergangen,
Die zarten Blümlin gehn herfür:
Der das hat angefangen,
Der wird es wohl vollenden.

1) Gerdes a. a. O. S. 32 und 33.
2) Ebendas. S. 33—35.

ſtimmen und ebenſo wenig widerſprechen, und mußte, obwohl er fortwährend als der geiſtreichſte und gelehrteſte Mann thätig war, doch mit innerſtem Unbehagen die Rolle der eigentlichen geſchichtlichen Bewegung an den, ihm ſo barbariſch erſcheinenden, Luther und ſeine Genoſſen abtreten. Ebenſo ſchien auch, im kleineren Maaßſtabe, Grapheus nur die Beſtimmung zu haben, den bisher unbekannten reformatoriſchen Goch ins Leben einzuführen und in einer zukunftſchwangeren Zeit die erſten Funken des Lichtes in ſeinem Vaterlande zu entzünden. Dieß thut er mit hoher Freudigkeit und Begeiſterung; aber nun wird die Einheit ſeines Weſens durch rohe Gewalt, über die er nicht innerlich Herr werden kann, gebrochen; Andere löſen ihn ab, und von da an iſt er nur eine literäriſche Erſcheinung. Wir haben daher weiter nichts mehr von ihm zu erwähnen, als ſein Verhältniß zu Erasmus und ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit.

Grapheus war, wir wiſſen nicht beſtimmt, ob unmittelbar nach dem Wiederrufe, oder einige Zeit nachher, ſeiner Haft entlaſſen worden. Er kehrte zu ſeiner Familie und zu ſeiner bürgerlichen Thätigkeit zurück. Aber auch die letztere ſcheint durch ſeine Verfolgung einen Stoß erlitten zu haben: er hatte mit Widerſachern und, in der letztern Zeit ſeines Lebens wenigſtens, wie aus einer Aeußerung des Erasmus hervorgeht, auch mit Noth zu kämpfen. Um ſo ſchöner war die Theilnahme des Erasmus an ihm. Im J. 1529 ſchrieb Erasmus von Baſel aus folgenden, in mehreren Beziehungen characteriſtiſchen Brief [1]) an Grapheus: „Gerne, mein theuerſter Cornelius, hätte ich deinem Wunſche durch Herausgabe deines Gedichtes entſprochen, wenn mich nicht zweierlei davon abgemahnt hätte. Erſtlich ſchien mir nicht ſoviel poetiſche Ader darin zu ſeyn, daß ich glauben konnte, es werde dir dadurch viel Ehre zuwachſen. Sodann fand ſich darin nicht Weniges, was die feindſelige Stimmung [2]) gegen dich vermehrt haben würde, und das ſchien mir nicht vortheilhaft für deine Verhältniſſe, beſonders beim gegenwärtigen Stande der Dinge. Deine Lage macht mir, obwohl ich ſelbſt ſehr angefochten bin, große Bekümmerniß; aber, was von Gott verhängt wird, muß man, wie ich glaube, mit muthigem Sinn ertragen. Die Gottvergeſſenheit [3]) hat dieſen Sturm hervorgerufen, aber mir

1) Epistolar. Des. *Erasmi*, Ph. Melanchthonis, Thom. Mori et Lud. Vivis, Londin. MDCXLII. Lib. XX. Ep. 106. p. 1058. Der Brief iſt datirt Basil. Non. Mart. MDXXIX.

2) invidiam. Dieß deutet doch beſtimmt genug an, daß das Gedicht freiſinnige Ueberzeugungen ausſprach.

3) improbitas.

ſcheint ein anderes Geſchlecht von Mönchen nachzuwachſen, noch ſchlimmer als das frühere, und auf beiden Seiten wird gewaltiger und merkwürdiger Unſinn getrieben [1]); auch ſehe ich kein Ende, wenn nicht der Herr als der einzige wahre Künſtler zwiſchen das Spiel eintritt und jenes feierliche Wort der Tragödien: vielgeſtaltig ſind die Dämonen [2]) — ausſpricht. Inzwiſchen ſcheint es mir das Rathſamſte, auf dem feſten Fels, der keinen Stürmen weichet, Fuß zu faſſen, bis dieſe Aufregung ſich beruhigt. Ein gutes Gewiſſen iſt ſich ſelbſt ein großer Troſt. Dazu würde ich auch dich einladen, wüßte ich nicht, daß du immer ein Mann von der reinſten Geſinnung geweſen. Der Herr läutert in dieſem Ofen ſein Gold, auf daß es ganz rein werde. Wäre ich in deiner Nähe, ich würde mit Freuden dir und deinem Bruder in Allem zu Dienſten ſeyn. So aber ſehe ich nicht, was ich thun könnte; und welche Verwirrung auch hier bei uns herrſche, hat dir wohl das Gerücht ſchon längſt verkündigt. Ich wünſche, daß es dir mit allen den Deinen recht wohl gehe." Die bedeutſamſte Stelle in dieſem Schreiben, wo der Briefſteller von dem Unſinn beider Parteien und der neu aufgekommenen Art von Mönchen ſpricht, kann ich im Munde des Erasmus im J. 1529 nicht wohl anders als auf die Reformation beziehen, die er dann auch, was er überhaupt mehrfach thut, als eine noch nicht zu Ende geſpielte, den Deus ex machina erwartende, Tragödie bezeichnen würde. Unter dieſer Vorausſetzung würde er unter dem neuen Geſchlechte der Mönche die Reformatoren ſelbſt und ihre Anhänger verſtehen, und dieſe Mönche nennen, natürlich nicht im gewöhnlichen Sinne, ſondern inſofern er von ihnen fürchtete oder glaubte, ſie könnten, wie früher die obſcurantiſtiſchen Mönche, eine Abneigung und Verachtung gegen das befördern, wofür Erasmus einzig lebte, gegen das Studium der klaſſiſchen Literatur und der humanen Wiſſenſchaften. Iſt dieſe Deutung richtig, ſo iſt kaum zu zweifeln, daß Erasmus bei Grapheus eine ähnliche Stimmung vorausſetzte, alſo eine mittlere Stellung zwiſchen den beiden großen, ſich bekämpfenden Parteien.

Einen minder inhaltreichen Brief des berühmten Landsmannes an Grapheus haben wir, aus Freiburg datirt, vom J. 1534 [3]). Erasmus freut ſich der Nachricht, die ihm ein gemeinſamer Freund gegeben, daß ſich Grapheus „geiſtig und körper-

1) in utraque parte fortiter atque insigniter insanitur.
2) πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων.
3) Dat. Frib. III. Id. Mart. in der angef. Ausg. Lib. XXX. Ep. 64. p. 1952 und 1953. Die Ueberſchrift lautet: Eruditissimo viro Cornelio Grapheo.

lich besser befinde und in günstigerer Lage sey." Dagegen klagt er selbst bitterlich über das Podagra, das er vielmehr Panagra[1]) nennen möchte, weil es ihm durch alle Glieder ziehe und seinem alten Körper so wenig Ruhe lasse, daß er bald aufgerieben seyn werde. Die Hauptabsicht des Briefes ist die Aufforderung, ihm einen treuen niederländischen Diener[2]) zu verschaffen: derselbe solle nicht jung, aber gesund, nicht abergläubisch und kein Sectirer seyn; Gelehrsamkeit werde nicht gefordert, aber Latein möge er verstehen und erträglich schreiben können. Den Abschluß des Geschäftes und die Bedingungen überläßt Erasmus vertrauensvoll dem Freunde, dem er sammt seiner Familie alles Erfreuliche wünscht und Sorge für seine Gesundheit empfiehlt.

Diese liebevolle Theilnahme bewahrte Erasmus dem Grapheus bis zum Tode. Am 12ten Februar 1536 machte Erasmus sein Testament. Darin verordnet er unter Anderm, das bei Eberhard Goclenius niedergelegte Geld solle in Brabant so vertheilt werden, wie er es noch näher bestimmen werde. Am Sonntage nach Ostern gab er seinem sehr vertrauten Freunde Conrad Goclenius[3]), einem ausgezeichneten Manne, welcher Lehrer des Lateinischen an dem Collegium trilingue in Löwen und zugleich ein genauer Freund des Grapheus war, in einem höchst merkwürdigen Schreiben[4]), dem zugleich ein Abriß seines Lebens beigegeben war, Anweisung, wie das Geld zu vertheilen sey. Hier heißt es nun: „Fünfzig Goldgulden und sechsundvierzig rheinische Gulden nebst einem halben soll Cornelius Grapheus haben, von dem ich vermuthe, daß er sich in Noth befinde, ein Mann, der eines besseren Geschickes werth wäre[5])." Nicht lange nachher, am 12ten Juli 1536, starb Erasmus.

Grapheus lebte nach Erasmus Tode noch 22 Jahre. Er trat wiederholt als Schriftsteller auf, aber nicht mehr, wie es scheint, im engeren Sinn in der Theologie und einer bestimmten Richtung, sondern in der Literatur im Allgemeinen[6]). Er

1) Allweh, einen den ganzen Körper durchwühlenden Schmerz.

2) Einen Deutschen will Erasmus nicht mehr: die Deutschen seyen ein *σὔσυνον γένος*.

3) S. über ihn *Foppens* Biblioth. Belg. I, 189.

4) Dasselbe ist der mehrfach angeführten londoner Ausgabe der Briefe des Erasmus vorangestellt. Ebendaselbst findet sich auch einige Blätter weiter das Testament.

5) Quinquaginta Floreni aurei et quadraginta sex Renenses cum dimidiato (sint) Cornelio *Grapheo*, quem suspicor *egere*, virum *dignum meliore fortuna*. Und weiterhin in dem nämlichen Briefe: Jussi, ut de mea pecunia numeres Ceratino Florenos aureos XXV. Id si factum est, *Graphei* summam sarciam ex ea pecunia, quae est Antverpiae.

6) Die Schriften des Grapheus sind zuerst aufgezählt in Valer.

war Poet, Redner, Hiſtoriker, Sprachkenner, Muſiker [1]), und dieſe Intereſſen ſcheinen ihn nun wieder beherrſcht zu haben; wo ſeine Thätigkeit das religiöſe Gebiet berührte, geſchah es mehr in poetiſcher Weiſe, als um gewiſſen Tendenzen zu dienen. So blieb Grapheus ein anregender Geiſt, aber ſein theologiſcher Character war erloſchen und als Reformator war er, erasmiſch, hinter der Zeit zurückgeblieben. Er ſtarb, 76 Jahre alt, den 19ten December 1558 zu Antwerpen und wurde in der L. Frauenkirche an der Mittagsſeite beſtattet, da, wo er ſchon ſeiner vorangegangenen Gattin ein Grabmal bereitet hatte, welches nun auch ihn aufnahm [2]). Unter ſeinen Kindern war ein Sohn, Alexander Grapheus, der den Ruhm des Namens einigermaaßen erhielt. Derſelbe machte ſich auch als Dichter bekannt. Von Corn. Grapheus iſt auch ein Bildniß auf uns gekommen [3]). Dieſem gemäß muß er ein kräftiger Mann von derben Zügen geweſen ſeyn; er hatte eine ſtark hervortretende Naſe, große, feurige Augen, ſehr markirte, aber zum Theil vom Barte bedeckte, Lippen, eine hohe durchfurchte Stirne und dichtes lockiges Haar, welches, ziemlich kurz geſchnitten, den ganzen tüchtig gebauten Kopf bedeckte und in einem gleich dichten krauſen Barte ſich um Wangen und Kinn zog.

Andreae Biblioth. Belg. p. 150 und 151 und darnach in *Foppens* Bibl. Belg. T. I. p. 201 und 202. Grapheus ſcheint zuerſt als Schriftſteller aufgetreten zu ſeyn im Jahre 1515, alſo 33 Jahre alt, mit der Exprobratio in Diocletianum pro Divo Pancratio, Lovan. ap. Theod. Martinum, zuletzt im Jahre 1550, alſo in ſeinem 68ſten Jahre, mit einer Pompa Spectaculorum in susceptione Philippi II. Antverp. 1550. fol. Dazwiſchen liegen folgende Schriften: Conjugandi et Declinandi Regulae, Antverp. 1529. 8. — Conflagratio Templi D. Mariae Antverpiensis, versu heroico. Antv. ap. Joh. Grapheum, 1534. — Monstrum anabaptisticum, rei Christianae perniciem, 1535. — Sacrorum Bucolicorum Eclogae III, Antv. ap. Joh. Grapheum, 1536. 8. — Descriptio Pacis inter Franciscum I. et Carolum V. Antv. ap. J. Coccium. 1540. 4. — Gratulatio Carolo V. Imp. pro reditu illius ex Hispania in Belgium (1520): item alteram pro reditu per medias Gallias (1540), Antv. exc. Coccius, 1540. 8. — Descriptio Senatus Antverpiani, a Carolo V. instituti, Antv. ap. Coccium, 1541. — Enchiridion Principis ac Magistratus Christiani, Colon. apud Cervicornum, 1541. — Paraphrasis Psalmi CXXIII. contra Mart. Rossenium, Antv. 1543. — Ohne Jahreszahl: Carmen Pastorale, quo Christi Nativitas describitur. — Querela proditi Christi, contra Turco-Christianos. — Colloquiorum Formulae, e Terentii Comoediis.

1) Er wird bei Andreä und Foppens Cantor eximius genannt.

2) Die Grabſchrift beider Ehegenoſſen, in welcher die Gattin als Matrona et prudentissima et pietatis cultrix eximia gerühmt wird, ſiehe bei *Foppens* Biblioth. Belg. I, 202.

3) Daſſelbe liegt mir in zwiefacher Form vor in *Foppens* Biblioth. Belg. T. I. zwiſchen p. 200 und 201, und in *Gerdes* Hist. Ref. T. III. p. 20.

Reformatoren

vor der

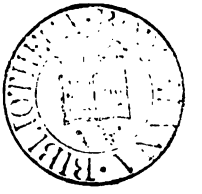
Reformation,

vornehmlich in

Deutſchland und den Niederlanden,

geſchildert von

Dr. C. Ullmann.



Zweiter Band.

Die poſitiven Grundlagen der Reformation auf dem populären und wiſſenſchaftlichen Gebiete.

Zweite Auflage.

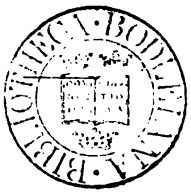
Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.

Dr. Carl Ullmann's

Werke.

Vierter Band.



Reformatoren vor der Reformation.
Zweiter Band. Zweite Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Reformatoren

vor der

Reformation,

vornehmlich in

Deutſchland und den Niederlanden,

geſchildert von

Dr. C. Ullmann.

Zweiter Band.

Die poſitiven Grundlagen der Reformation auf dem populären und wiſſenſchaftlichen Gebiete.

Zweite Auflage.

Gotha,

Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

1866.

Johann Weſſel,

der Hauptrepräſentant reformatoriſcher Theologie im 15ten Jahrhundert;

nebſt den

Brüdern vom gemeinſamen Leben,

namentlich:

Gerhard Groot, Florentius Radewins, Gerhard Zerbolt und Thomas von Kempen;

und

den deutſchen Myſtikern:

Ruysbroek, Suſo, Tauler, dem Verfaſſer der deutſchen Theologie und Staupitz

in ihrer Beziehung zur Reformation

dargeſtellt von

Dr. C. Ullmann.

Zweite Auflage.

Zugleich dritte Auflage der Schrift: Johann Weſſel, ein Vorgänger Luthers.

Gotha,

Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

1866.

Vorrede.

Auch dieſem Bande erlaube ich mir einige einleitende Worte voranzuſtellen, wie ſie mir für die Würdigung des hier Mitzutheilenden erforderlich ſcheinen.

Bereits im Mai 1834 übergab ich dem Publicum eine Monographie über J. Weſſel, den Vorgänger Luthers. Es ſchien mir Zeit, einen Mann, der zwar ſeit vierthalbhundert Jahren mit Ruhm genannt worden, aber doch trotz der Nachrichten, welche bald nach ſeinem Tode verehrende Freunde über ihn gegeben und in ſpäterer Zeit Oudinus, Seckendorf, Cave, Fabricius, Schröckh, Goetz u. A. erneuert und vermehrt hatten, noch verhältnißmäßig unbekannt war, in ſeinem ganzen Leben, Denken und Wirken vollſtändiger zu beleuchten. Ich hoffte dabei auf eine nachſichtige Aufnahme und billige Beurtheilung meiner Arbeit ſchon im Vaterlande, noch mehr aber im ſtammverwandten Nachbarlande unter den näheren Landsleuten Weſſels; ich dachte, Weſſel, der in einer gährungsvollen, vorbereitenden Zeit nicht Weniges zur Begründung einer reineren und geiſtvolleren chriſtlichen Theologie gethan, könnte auch, aus dem Staube der Bibliotheken wiedererweckt, wenigſtens etwas beitragen, um eine wahre, chriſtlich freie im Geiſte der Schrift und Reformatoren friſch und lebendig ſich bildende, Theologie in unſern Tagen fördern zu helfen.

Meine Hoffnung iſt nicht unerfüllt geblieben. Von dem Letzteren zwar, weil es etwas Unſichtbares und Unmeßbares iſt, kann ich keine Spuren nachweiſen. Aber, was die Aufnahme der Schrift betrifft, ſo kann ich nur meinen aufrichtigſten Dank ausſprechen: ſie hat ſehr ermunternde Urtheile erfahren, ſie hat

mir von Seiten der gelehrten Landsleute Weſſels, unter denen ſie auch durch eine gute Ueberſetzung[1]) eingebürgert worden iſt, die erfreulichſten Beweiſe der Theilnahme erworben; ſie hat ſich in wenigen Jahren vergriffen.

Als nun eine neue Auflage erforderlich war, hatte ich nicht nur über Weſſel Manches nachzuholen, ſondern es ſchien mir auch zweckmäßig, verwandte Männer hinzuzunehmen und in einer Gruppe von Vorläufern der Reformation ein umfaſſenderes Geſammtbild jener merkwürdigen, zukunftſchwangern Zeit zu geben. Dieß iſt nun in den vorliegenden beiden Bänden geſchehen und darüber wäre weiter nichts zu ſagen. Was aber die, dem gegenwärtigen Bande einverleibte, neue Auflage der Monographie über Weſſel betrifft, ſo iſt dieſelbe nicht nur an manchen Stellen völlig umgearbeitet, ſondern auch vielfach mit neuem Stoffe bereichert. Ich konnte dazu die Bemerkungen, welche der gelehrte holländiſche Ueberſetzer ſeiner Bearbeitung beigegeben hatte, ich konnte außer der älteren auch eine ganz neue Schrift Muurlings über Weſſel, ich konnte manche Notizen, welche das kirchenhiſtoriſche Archiv von Kiſt und Royaards und andre neuere Schriften liefern, ja ſelbſt Handſchriftliches, das bisher unbekannt geweſen, und Bemerkungen, die mir einige Freunde gütigſt privatim mittheilten, benutzen, und habe das Alles gewiſſenhaft gethan. So wird man alſo in der Lebensgeſchichte Weſſels, wie in der Darſtellung ſeiner Theologie nicht weniges Neue, und außer Anderem namentlich ſein Verhältniß zu Thomas von Kempen nach der einen und zu Zwingli nach der andern Seite genauer beſtimmt und die von ihm ausgegangene reformatoriſche Tradition vollſtändiger geſchildert finden.

Die Geſchichte der Brüder vom gemeinſamen Leben, die ich früher nur überſichtlich in einer Beilage gegeben hatte, habe ich nun, bedeutend erweitert, dem Ganzen vorangeſtellt, weil ſie die Grundlage von Weſſels Entwickelung bilden und überhaupt in ſo vielfacher Beziehung reformatoriſch merkwürdig ſind. Dabei war es mir weniger um das Aeußerliche ihrer Einrichtungen und die Geſchichte ihrer einzelnen Inſtitute zu thun — eine Sache, die

1) Der Ueberſetzer iſt Herr Munting, Prediger zu Leyden. Die Ueberſetzung, der auch ein Bildniß Weſſels beigegeben iſt, erſchien zu Leyden 1835 und iſt dem bürgerlichen Vorſtande und der theologiſchen Facultät der Vaterſtadt Weſſels gewidmet — eine Widmung, an die ich mich von Herzen anſchließe.

an Delprat, deſſen Werk ja auch auf deutſchen Boden verpflanzt iſt, den kundigſten und gewiſſenhafteſten Darſteller gefunden hat — als vielmehr um das Ganze ihrer Geiſtesrichtung und die in deren verſchiedenen Manifeſtationen liegenden reformatoriſchen Keime. Dieſe Keime führten aber rückwärts auf noch tiefere Wurzeln, und ſo habe ich, obgleich wir über beide Männer neuere gründliche Arbeiten haben, auch Ruysbroek und übergangsweiſe Eckart, ſo wie die myſtiſchen Genoſſenſchaften, mit denen ſie in Verbindung oder Gegenſatz ſtanden, aufgenommen.

Unter den Brüdern des gemeinſamen Lebens ragt, der Zeit nach noch vor dem Theologen Weſſel, als das verklärteſte Bild ihrer practiſchen Myſtik der fromme Thomas von Kempen hervor. Ihm habe ich eine beſonders fleißige, und, wie ich wohl ſagen darf, aus aufrichtiger Liebe entſprungene Darſtellung gewidmet. Manche werden ſich vielleicht wundern, den ſtillen, demüthigen Aſceten unter den Vorläufern der Reformation zu finden. Aber die Sache ſelbſt wird, wie ich hoffe, dieſe Stellung vollkommen rechtfertigen. Alle Verehrer dieſes in ſeiner Art ſo vollendeten und einzigen Mannes aber werden damit zufrieden ſeyn, daß ich in einer Beilage das Meinige gethan habe, um ihn in das, nach meiner beſten Ueberzeugung ihm gebührende, geſchichtliche Recht der Autorſchaft der Imitatio Christi einzuſetzen.

Wenn von Seiten der Brüder des gemeinſamen Lebens und der niederdeutſchen Myſtiker der Uebergang zur Reformation nachgewieſen war, ſo wäre eine Lücke geblieben, wenn nicht auch dasſelbe in Betreff der oberdeutſchen, deren Einfluß beſonders auf Luther ſo ſtark war, geſchehen wäre. Ich habe alſo auch Hauptrepräſentanten der im engeren Sinne deutſchen Myſtik hinzugenommen: Suſo, Tauler, den Verfaſſer der deutſchen Theologie und Staupitz. Hier aber muß ich beſonders wünſchen, daß man den Hauptzweck des Werkes, Nachweiſung der reformatoriſchen Elemente vor der Reformation, im Auge behalte. Für eine ſelbſtändige Characteriſtik dieſer Männer, namentlich Suſo's und noch mehr Taulers, wäre das Gegebene zu mangelhaft; aber um ihre reformatoriſche Bedeutung nachzuweiſen, konnte es genügend ſcheinen.

Hätte ich im Laufe der Arbeit ſchon die neue wackere Monographie über Tauler von Profeſſor C. Schmidt in Straßburg

vor mir gehabt, ſo würden auch einige Fehler vermieden und noch mehreres für meinen Zweck Wichtige aufgenommen worden ſeyn. Ich benutze daher dieſe Gelegenheit, um folgende Berichtigungen nachzuholen: Tauler hat nicht in Köln, ſondern in Paris ſtudiert; nach Straßburg zurückgekehrt, lernte er vermuthlich dort Meiſter Eckart kennen, den er indeß nur in einer einzigen ſeiner Predigten erwähnt; ſpäter jedoch reiſte er wiederholt nach Köln, und gegen Ende ſeines Lebens brachte er mehrere Jahre dort zu; er kam in ſeine Vaterſtadt nur zurück, um bald darauf ſein Leben zu beſchließen; der Einfluß Ruysbroeks auf Tauler iſt von mir vielleicht etwas zu hoch angeſchlagen worden; der Tractat von den neun Felſen, den ich noch, wiewohl nicht ohne ausdrückliche Aeußerung des Zweifels, mit dem Namen Suſo's in Verbindung brachte, dürfte jetzt unbedenklich dem ſtraßburger Myſtiker und Aſceten Rulman Merswin zuzuſchreiben ſeyn, der denſelben um 1352 verfaßte. Ganz beſonders aber mache ich die Leſer auf den Abſchnitt der ſchmidt'ſchen Monographie über Taulers Verhältniß zur katholiſchen Kirchenlehre, und noch mehr auf die Beilage über die Gottesfreunde und deren verſchiedenartige Aſſociationen aufmerkſam, welche ſo bedeutende reformatoriſche Elemente in ihrer Mitte bargen.

Hiermit ſey das Buch ſeinem neuen Laufe in guter Zuverſicht befohlen; möge es denſelben im Vaterlande und im befreundeten Nachbarlande, dem es einem guten Theile des Inhaltes nach angehört, ebenſo glücklich machen, als früher J. Weſſel! Dem Verfaſſer — nur dieß Eine will er nochmals verſichern — wird jede Kritik um ſo willkommener ſeyn, je gründlicher ſie ihn belehrt, und er wird ſich über nichts mehr freuen, als wenn er in den Kritikern zugleich wahrhaft fördernde Mitarbeiter und in den Mitarbeitern, wie es denn ſolche, ſobald es ihnen um die Sache zu thun iſt, auch in der Regel zu ſeyn pflegen, billig gerechte Kritiker findet.

Heidelberg, den 22ſten November 1841.

Ullmann.

Inhalt des zweiten Bandes.

Einleitung.

Seite

Uebergang zu den positiven Grundlagen der Reformation. Diese zu finden theils im religiösen und sittlichen Leben, theils in der Erkenntniß und Lehre. Ueberblick der Hauptelemente. Eintheilung des Stoffes in diesem Bande . . . . . 3 — 8

Drittes Buch.

Die Brüder vom gemeinsamen Leben und die deutschen Mystiker

oder

das practische und populäre Hinwirken auf die Reformation.

S. 9—234.

Erster Theil.

Veranlassungen zur Stiftung des gemeinsamen Lebens.

Aeußere und innere Grundlagen dieser Stiftung. S. 11 — 52.

Erstes Hauptstück. Freie geistliche Genossenschaften des Mittelalters. Motive zu deren Zusammentreten. Beghinen, Begharden und Lollharden. Ihre socialen Einrichtungen und ihr Geist. Dieser Geist zuerst wesentlich practisch und im Ganzen rein, dann durch das Hinzutreten schwärmerischer Elemente getrübt . . . . . 11 — 16

Zweites Hauptstück. Verfall der Vereine. Zuerst in der Praxis, dann vornehmlich auch in der Lehre. Pantheistische Mystik derselben in ihren verschiedenen Formen. Meister Eckart und sein System. Bestrafung der Begharden und Polemik gegen ihre Grundsätze . . . . . 17 — 30

Drittes Hauptstück. Uebergang zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben durch J. Ruysbroek. Leben und Lehren Ruysbroeks. Urtheile über seine Richtung, namentlich Gersons Polemik dagegen. Reformatorisches in seinem Wesen und in seinen Schriften. Hinblick auf G. Groot und J. Tauler 31 — 52

Zweiter Theil.

Die Stiftung und erste Entwickelung des gemeinsamen Lebens.

S. 53 — 95.

Seite

Erstes Hauptstück. Gerhard Groot und die erste Stiftung. Die Bedürfnisse der Zeit rufen eine höhere Gestaltung christlicher Genossenschaft hervor und G. Groot gibt den Impuls zur Befriedigung dieses Bedürfnisses. Gerhard Groot in seinem Leben, seiner Tendenz und seiner Thätigkeit. Ge-

Seite

schichtliche Grundlage für die Stiftung seines Vereins in dem Zusammenleben der Kanoniker zu Grünthal. Aeußerer Anlaß zur Stiftung. Ursprüngliche Gestalt und Richtung des Vereins als einer christlichen Brüderunität nach apostolischem Vorbilde. Reformatorisches in Gerh. Groot. Sein Lebensende und seine Weisheitssprüche . . . . . 53 — 75

Zweites Hauptstück. Florentius Radewins und die bestimmtere Entwickelung der Vereine. Leben, Character und christliche Sentenzen des Florentius. Einführung der regulirten Kanoniker in den Verein. Genauere Schilderung, sowohl des Geistes, als der ganzen Einrichtung der Bruderhäuser. Thätigkeit der Brüder. Bücherabschreiben. Religiöse Volksbildung durch Belebung und Belehrung. Freies Sündenbekenntniß. Predigten und Collationen in der Landessprache. Jugendunterricht in entschieden reformatorischer Tendenz 75 — 95

Dritter Theil.

Die weitere Fortbildung und Blüte des Vereins S. 96 — 146.

Seite

Erstes Hauptstück. Gerhard Zerbolt und der religiöse Gebrauch der Muttersprache. G. Zerbolts Leben und Thätigkeit. Seine Tractate über den Nutzen des Bibellesens und des Gebetes in der Muttersprache. Bedeutung hiervon . . 96 —104

Zweites Hauptstück. Thomas von Kempen, die Blüte der practischen Mystik der Brüder. Auch diese Mystik nothwendig reformatorisch. Thomas eine beschauliche, aber doch zugleich practische Natur. Leben und Character des Thomas. Seine Schriften und seine ganze christlich-ascetische Weltanschauung. Das Christliche und das Mönchische in derselben. Reformatorisches im Wesen und in der Thätigkeit des Thomas in negativer und positiver Beziehung . . . . . 104—146

Vierter Theil.

Angriffe gegen das Institut des gemeinsamen Lebens. Verfall und Nachwirkungen desselben. S. 147—167.

Seite

Erstes Hauptstück. Angriffe, besonders von Seiten der Bettelmönche. Die Vereine keine Conventikel, kein Orden u. s. f. Anklage des Dominikaners Grabow gegen das Institut. Vertheidigung Gersons. Anerkennung von Seiten des constanzer Concils und mehrerer Päpste . . . . . 147—153

Zweites Hauptstück. Blütezeit der Brüderschaft und Verfall derselben. Ursachen des Verfalls, zusammenhängend mit der Gesammtentwickelung der Zeit: Erfindung der Buchdruckerei, Fortbildung des Schulwesens, allgemeineres Emporbringen der Landessprache in der Kirche, Eintritt der Reformation. Urtheile der Reformatoren, besonders Luthers, über die Brüder. Parallelen, vornehmlich mit dem Pietismus und der Brüdergemeinde . . . . . 153—167

Fünfter Theil.

Die Verzweigungen der deutschen Mystik bis zur Reformation. S. 168—234.

Seite

Allgemeiner Character der deutschen Mystik. Eintheilung . . 168—170
Erstes Hauptstück. Die dichterische Mystik. Heinrich Suso. Characteristischer Unterschied von Kempis. Leben, practische Thätigkeit, Lehre, reformatorisches Element . . . 170—184
Zweites Hauptstück. Die gemüthliche Mystik. Johann Tauler. Größere Volksmäßigkeit. Taulers Leben, Predigten, Lehre und kirchliche Opposition. Luthers und Andrer Urtheile über ihn . . . . . 184—193
Drittes Hauptstück. Die speculative Mystik. Deutsche Theologie. System derselben in seinen allgemeinen Grundlagen und in der speciellen Ausführung. Luthers Urtheil über das Buch. Reformatorischer Grundcharacter dieser Theologie. Genauere Bestimmung des Pantheistischen und Idealistischen in derselben . . . . . 193—211
Viertes Hauptstück. Die practische Mystik. Johann Staupitz. Leben und Character Staupitzens. Sein Verhältniß zu Luther in den verschiedenen Lebensstadien und sein Einfluß auf Luther als Reformator. Staupitzens Schriften und Lehren von der Liebe, dem Glauben und der Nachfolge Christi. Das Reformatorische in seiner ganzen Richtung. Ob er sich zu Luther verhalte, wie Gamaliel zu Paulus? . . . 212—229
Schluß. Gesammtverhältniß der Mystik zur Reformation, hauptsächlich darauf beruhend, daß sie der objectiven Tendenz im Kirchenwesen des Mittelalters gegenüber die Rechte der Subjectivität geltend macht, und zwar in Betreff der Lehre, der Hierarchie, des Cultus und der Nationalität. Jedoch noch zu überwiegend subjectiv und einseitig, verglichen mit der Reformation selbst. Hinzutreten des wissenschaftlichen Elementes. Uebergang zu Wessel . . . . . 229—234

Viertes Buch.

Johann Wessel

oder

die reformatorische Theologie vor der Reformation. S. 235—557.

Erster Theil.

Das Leben J. Wessels. S. 237—343.

Seite

Bedeutung Wessels. Schwierigkeiten seiner Biographie. Ueberblick. 237—239
Erstes Hauptstück. Jugend und frühere Bildung Wessels . 239—259
1. Knabenzeit. Geburt. Namen. Familie. Schulbildung. Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben, insbesondere zu Thomas von Kempen. Wechselbeziehung beider Persönlichkeiten. Characterzüge aus der Jugend Wessels. Sein frühe hervortretender reformatorischer Geist. Beziehungen zu andern Jünglingen. Nationaleigenthümlichkeit . . . . . 239—250
2. Jünglingszeit. Erstes Universitätsstudium in Köln. Wichtigkeit der Stadt Köln im Mittelalter. Ursprung und Cha-

Seite

racter der Universität Köln; damaliger Zustand derselben. Wessels Studien daselbst. Einfluß des Rupert von Deutz auf seine Denkart. Studium der platonischen Philosophie, des Griechischen und Hebräischen. Bisheriger Bildungsgang Wessels in den Hauptmomenten . . . . . 250—259

Zweites Hauptstück. Das männliche Alter Wessels . . . 259—303

Allgemeines über das damalige Verhältniß zwischen den Lehrern und Lernenden auf Universitäten und die vielfachen Wanderungen beider. Reisen Wessels und Aufenthalt in Paris, Rom und Heidelberg. Chronologische Bestimmungen darüber 259—262

1. Aufenthalt in Paris. Einrichtung der pariser Universität. Bedeutung der theologischen Facultät dieser Hochschule. Großartige Stellung der Theologie überhaupt in dieser Zeit. Studienordnung eines Theologen in Paris. Streit zwischen Realisten und Nominalisten, sowohl im Allgemeinen, als auf der Universität Paris insbesondere. Characteristik des Nominalismus und seiner Stellung zur Reformation. Angebliche und wirkliche Theilnahme Wessels an diesem Kampfe. Lehrer, Schüler und Freunde Wessels in Paris. Entwickelung seiner christlichen Ueberzeugungen. Urtheil Wessels über den sittlichen Zustand der Universität. Aufenthalt in andern französischen Städten . . . . . 262—287

2. Reise nach Italien. Zweck derselben. Bekanntschaft mit Bessarion und Franz von Rovere, nachmaligem Sixtus IV. Rom. Uneigennützigkeit Wessels dem ihm befreundeten Papste gegenüber und Freimüthigkeit am Sitze der Hierarchie. Einfluß Roms auf die reformatorische Gesinnung Wessels. Aufenthalt in Florenz und Venedig. Angebliche Reise nach Griechenland und Aegypten. Vorübergehender Aufenthalt in Basel 287—295

3. Lehrthätigkeit in Heidelberg. Stiftung und damaliger Zustand dieser Universität. Berufung Wessels durch Churfürst Philipp den Aufrichtigen. Schwierigkeiten, die ihm in Heidelberg von der theologischen Facultät entgegengesetzt wurden. Vorlesungen Wessels über philosophische Disciplinen. Nachwirkung seiner kurzen Lehrthätigkeit. Agricola, Dalberg, Reuchlin u. A. Hauptmomente der religiösen Umgestaltung der Pfalz bis zur Reformation . . . . . 295—303

Drittes Hauptstück. Das höhere Alter Wessels. Allgemeine Characteristik seines Wesens . . . . . 304—343

1. Rückkehr Wessels in sein Vaterland und Wirksamkeit in diesem engeren Kreise. Gegner Wessels. Inquisitorischer Angriff auf Johann von Wesel. Gefahr für Wessel; sein Verhalten dabei. Schutz, den ihm der Bischof von Utrecht, David von Burgund, gewährt. Schilderung dieses Prälaten. Neigung Wessels zum zurückgezogenen und beschaulichen Leben, aber nicht ohne Liebe zur Thätigkeit. Aufenthalt in Gröningen, auf dem Agnesberge und im Kloster Adwerd. Geistige Einwirkung auf Jünglinge und Männer verschiedener Art, wodurch eine Umgestaltung der Theologie und des kirchlichen Lebens vorbereitet wird. Wichtigkeit eines solchen Freundeskreises, besonders in der Periode einer neuen geistigen Schöpfung . . . . . 304—321

2. Characteristik und Lebensende Wessels. Sein offener Wahrheitssinn, nachgewiesen in dem Briefwechsel mit seinem Freunde Hoeck. Festigkeit der Ueberzeugung, verbunden mit Empfänglichkeit für jede bessere Belehrung. Stete Beziehung der Erkenntniß und Wissenschaft auf die Liebe. Bekämpfung gangbarer Formen des Aberglaubens. Lebendige

Seite

innerliche Frömmigkeit als Mittelpunct seines ganzen Wesens. Tod und Begräbniß Wessels. Denksteine, die ihm gesetzt wurden. Kurze Schilderung seiner persönlichen Erscheinung und geistigen Eigenthümlichkeit . . . . . 322—343

Zweiter Theil.

Die Theologie Wessels. S. 344—522.

Einleitung.

Die Theologie des 15ten Jahrhunderts. Wessels theologischer Standpunct im Allgemeinen. S. 344—359.

Seite

1. Die Theologie des 15ten Jahrhunderts. Philosophische Richtung: ältere Scholastik; natürliche Theologie; Platonismus; Scepticismus. Mystik. Vermittelung zwischen Scholastik und Mystik. Aufdeckung der Mängel der Scholastik. Neues Element: biblische Theologie . . . . . 344—352
2. Wessels Standpunct. Sein Verhältniß zur Scholastick und Mystik. Biblischer Character seiner Theologie. Seine Schriftauslegung. Sein Religionsbegriff. Grundsätze für die nachfolgende Entwickelung seiner Lehren und Eintheilung derselben 352—359

Erstes Hauptstück. Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt . . . . . 359—387

1. Quellen der Gotteserkenntniß. Der Standpunct Wessels umfassender, als der der meisten Scholastiker und Mystiker. Ursprüngliches Wissen von Gott. Name Gottes in alle Geister ausgesprochen. Gottverwandtschaft des Menschen als Grundlage dieser allgemeinen Gotteserkenntniß. Nothwendigkeit, das Göttliche mit dem ganzen Gemüthe, durch Erhebung des ganzen Geistes aufzufassen, Religion also Sache des ganzen inneren Menschen. Verhältniß zwischen der ursprünglichen allgemeinen und der besonderen geschichtlichen Offenbarung. Nothwendigkeit der letzteren. Offenbarung Gottes in Christo, besonders nach ihrem Grundwesen als Darstellung göttlichen Lebens und Bewährung göttlicher Liebe. Vermittelung der Offenbarung durch die Schrift, auf unvollkommenere Weise im alten Testament, auf vollkommenere im neuen, aber auch hier nicht so absolut vollkommen, wie es das ursprüngliche, ewige Gotteswort selbst ist. Inspirationsbegriff 359—377
2. Wesen und Eigenschaften Gottes. Idee, Seyn, Eigenschaften Gottes. Trinitätslehre. Speculative Entwickelung derselben. Lehre vom heil. Geist . . . . . 377—381
3. Gott in seinem Verhältnisse zur Welt. Lebendige Auffassung dieses Verhältnisses ohne Pantheismus. Das Wirken Gottes in allen Weltveränderungen. Begriff von Wunder. Practische Folgerungen. Verhältniß Gottes zum Uebel in der Welt 381—387

Zweites Hauptstück. Lehre vom Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, besonders in der Anstalt der Erlösung . . 387—433

1. Verhältniß des Menschen zu Gott im Zustande der Erlösungsbedürftigkeit. Wichtigkeit dieser Lehre, Standpunct Wessels im Allgemeinen. Ursprünglicher Zustand und allgemeine sittliche Verderbniß. Princip der Selbstsucht im Menschen, dabei aber auch freie Selbstbestimmung und Anlage zum Guten. Daraus hervorgehender Kampf. Nothwendigkeit göttlicher Gnadenwirkung, Erlösungsbedürftigkeit . . . 387—396

Seite

2. Person und Werk des Erlösers. a) Person des Erlösers. Der Logos von seiner irdischen Erscheinung. Unvergleichliche Würde Christi als des Logos oder Gottessohnes, Erhabenheit desselben über die Kirche. Menschwerdung des Gottessohnes zunächst um sein selbst, dann erst um der Menschen willen. Die Menschwerdung in sich selbst nothwendig, auch ohne Beziehung auf die Erlösung. Aehnliches bei Irenäus, Duns Scotus, Osiander. Genauere Bestimmungen über die gottmenschliche Person des Erlösers . . . . . 366—404

b) Werk der Erlösung und Versöhnung. Die Erlösung als Offenbarung und Darstellung des göttlichen Lebens; dann als Vermittelung und Versöhnung zwischen Gott und den Menschen, theils durch Vollziehung des göttlichen Willens, theils durch Leiden und Tod. Stellvertretendes Leiden. Dieß Alles begründet im ewigen göttlichen Rathschluß, aber doch von Christo mit vollkommener Freiheit und aus reiner Liebe übernommen. Das Erlösungswerk in seiner Ganzheit. Umfang des göttlichen Rathschlusses zur Beseligung der Menschheit 404—414

3. Aneignung des erlösenden Heils. Rechtfertigungslehre. Historische Stellung Wessels in dieser Beziehung; Waldenser, Gerh. Groot, Thomas von Kempen u. A. Entwickelung der Lehre selbst. Der Glaube, als Organ zur Aneignung der Gerechtigkeit und Seligkeit Christi. Große und allgemeine Bedeutung des Glaubens. Verhältniß zwischen Paulus und Jacobus in der Lehre vom Glauben und den Werken. Die Liebe als nothwendiges Erzeugniß des Glaubens. Bedeutung der Liebe in der Erlösung. Aneignung des Lebens Christi zur Erlösung. Göttliche Geisteswirkung. Mystische Vereinigung mit Gott. Vergleichung Wessels mit den Mystikern, namentlich Thomas von Kempen . . . . . 414—433

Drittes Hauptstück. Die Lehre von der Gemeinschaft und den Mitteln des Heils . . . . . 433—522

1. Die Kirche als Gemeinschaft des Heils. Wichtigkeit der Lehre von der Kirche. Gestaltung dieser Lehre im Mittelalter. Wessels Begriff von der Kirche. Einheit der Kirche. Die Kirche nur auf das Evangelium gegründet. Wessels Ansicht über den Ausspruch Augustins, daß die Autorität des Evangeliums auf der Kirche beruhe. Verhältniß zwischen der Autorität der Schrift und den Kirchenoberen. Gesetzgebende und richterliche Gewalt der Geistlichen in der Kirche. Das allgemeine Priesterthum der Christen. Die Geistlichkeit nur für die Zwecke der Kirche eingesetzt, also auch nur so weit mit Vollmacht ausgerüstet, als sie diesen Zwecken dient. Protestationsrecht des Volkes. Stellung des Papstes in der Kirche. Er ist nicht irrthumfrei, sondern denselben Beschränkungen unterworfen, wie ein anderer Mensch. Genauere Bestimmung, wie weit die Verbindlichkeit der päpstlichen Gesetze und Entscheidungen geht? . . . . . 433—454

2. Die Sacramente als Mittel des Heils. Allgemeine Bemerkungen. Wirkung der Sacramente ex opere operato entschieden bekämpft . . . . . 454—456

Einzelne Sacramente, über die Wessel besonders handelt: a) Das Abendmahl. Wessel und Zwingli. Historische Stellung Wessels. Sein Verhältniß vornehmlich zu Zwingli und zur reformirten Denkweise. Einfluß auf Carlstadt und die Anfänge des Sacramentstreites. Die Schriften von Honius und Wessel über das Abendmahl von Zwingli gekannt und gebraucht. Hauptinhalt dieser Schriften . . . . . 456—475

Seite

Wessels Lehre vom Abendmahl im Einzelnen. Das Abendmahl als Zueignung der Liebe Gottes in Christo und als Vergegenwärtigung des ganzen Christus. Art und Weise der Gegenwart Christi. Geistiges und sacramentliches Essen des Leibes Christi. Innerliche Theilnahme der Laien am Kelchgenuß. Die Theilnahme an Christo im Abendmahl findet nur statt durch den Glauben. Der Glaube ersetzt auch in gewissen Fällen den äußeren Genuß. Wessel als Vorbereiter der reformirten Lehre vom Abendmahl. Recapitulation mit Beziehung auf Luther, Carlstadt und Zwingli . . . . . 475—486

b) Buße und Ablaß. Wessels Urtheil über die einzelnen Theile des Sacramentes der Buße: Zerknirschung des Herzens, Bekenntniß des Mundes, Genugthuung des Werkes. Zusammenfassung des Ganzen . . . . . 486—491.

Ablaß. Wessels Schrift über den Ablaß und deren Hauptinhalt. Wessels Thesen über den Ablaß, verglichen mit den 95 Thesen Luthers. Der wahre Schatz der Kirche. Der Ablaß gründet sich weder auf apostolische Einsetzung, noch auf wahre kirchliche Tradition. Macht des Papstes und der Prälaten in Beziehung auf Ablaß und Excommunication . . . 491—503

3. Der Zustand nach dem Tode, besonders das Fegefeuer. Erhabene Idee Wessels vom ewigen Leben. Daraus hervorgehend der Glaube an die Nothwendigkeit eines Mittelzustandes. Begriff des Fegefeuers, aus der Schrift und aus der Natur der Sache entwickelt. Innerliche, geistige Beschaffenheit des Fegefeuers. Gott selbst, Christus, das Evangelium, sofern sie reinigend auf die Seele des Menschen wirken, können als Fegefeuer bezeichnet werden. Das Fegefeuer ist schon die erste Stufe der Seligkeit, sein Ort das Paradies. Alle Seelen bedürfen dieses Läuterungsprocesses. Papst und Priester können nicht davon befreien . . . . . 503—514

Zusatz.

Ascetik Wessels.

Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Hierher gehörige Schriften Wessels. Scala Meditationis. Hauptinhalt derselben. Contemplation, Gebet, Liebe zu Gott als Hauptmittel geistiger Reinigung. Urtheil über Klosterleben, Keuschheit und Marienverehrung . . . . . 515—522

Dritter Theil.

Wessels Verhältniß zur Folgezeit. Literarisches. S. 523—557.

Seite

Erstes Hauptstück. Stimmen über Wessel. Seine Fortwirkung und Stellung zur Reformation . . . . . 523—537

Urtheile über ihn von Erasmus, Wilh. Sagarus, Luther, Melanchthon, Adam Petri u. A. Reformatorische Tradition, die von ihm ausging, besonders in Gröningen. Gröninger Disputation. Männer in der Richtung Wessels, besonders Regner Prädinius und Gerh. Geldenhauer . . . . . 523—532

Spätere Urtheile über Wessel in seinem Verhältnisse zur Reformation. Vergleichung Wessels mit Luther durch den katholischen Polemiker J. Faber. Richtige Feststellung des Verhältnisses . . . . . 532—537

Seite

Zweites Hauptstück. Wessels Gelehrsamkeit. Schriften von ihm und über ihn . . . . . 537—557

1. Gelehrsamkeit Wessels. Umfang derselben von den Zeitgenossen übertrieben. Ob er Doctor und Professor der Theologie, Doctor der Rechte und Leibarzt des Bischofs von Utrecht gewesen? Seine philologischen Kenntnisse. Seine Belesenheit in Schriften des Alterthums und der mittleren Zeit 537—542

2. Schriften Wessels. Ob sie zum Theil zerstört worden? Verloren gegangene und noch erhaltene Schriften im Einzelnen 542—547

3. Ausgaben der Schriften Wessels. Veranlassung dazu. Theilnahme Luthers daran. Verschiedene Ausgaben der Farrago Rerum Theologicarum. Bemerkungen über deren Reihefolge. Gesammtausgabe . . . . . 547—552

4. Schriftsteller über Wessel. Allgemeine Werke. Aeltere Nachrichten über ihn von Regner Prädinius, Alb. Hardenberg und Gerh. Geldenhauer, etwas spätere von Suffridus Petri und Ubbo Emmius, neuere Abhandlungen von Goetz und Maurling . . . . . 553—557

Schluß des Ganzen. S. 558—575.

Zustand der Kirche, wie ihn die Vorläufer der Reformation im Allgemeinen vorfanden. Zusammenfassung dessen, was sie selbst anstrebten. Resultat: daß die reformatorischen Männer das Christlichere und Bessere wollten . . . . . 558—564

Dieses Bessere mußte aber verwirklicht werden — also Reformation. Das reformatorische Element ein wesentliches, sowohl im Christenthum, als in der Entwickelung des menschlichen Geistes . . . . . 564—566

Zwiefacher Weg, die im 15ten Jahrhundert als nothwendig anerkannte Reformation zu verwirklichen. Die Reformation auf den gegebenen kirchlichen Grundlagen; repräsentatives Synodalsystem. Innerer Widerspruch, Unausführbarkeit, Unzulänglichkeit dieses Systems. Die Reformation auf biblischer Grundlage. Diese auch wieder in zwiefacher Form möglich, entweder in ruhiger Entwickelung, oder in eingreifenden, umwälzenden Thaten. Das Erstere bei den Vorläufern unserer Reformation, das Andre bei den Reformatoren selbst. Beides erforderlich, aber jedes an seiner Zeit und Stelle . . . . 566—575

Beilage.

Ueber den Verfasser der Schrift: de Imitatione Christi.

S. 577 — 606.

Seite

Interesse des Streites über diese Frage. Die drei Hauptnamen, um die es sich jetzt allein handeln kann: Gerson, Gersen und Thomas von Kempen . . . . . 579—580

Gründe gegen Gerson . . . . . 581—582

Prüfung der Gründe für Gersen, mit besonderer Beziehung auf die Schrift von Gregory . . . . . 583—594

Thomas von Kempen der wirkliche Verfasser, nach äußeren und inneren Gründen . . . . . 594—606

Reformatoren vor der Refor

vornehmlich in

Deutſchland und den Niederlan

Drittes und viertes Buch,

hauptſächlich die poſitiven Grundlagen zur Re
darſtellend.

Einleitung.

Wir haben im erſten Bande geſehen, wie in Betreff des Geſammtgeiſtes der Kirche ein Bedürfniß nach Umgeſtaltung und Erneuerung vorhanden war und tief empfunden wurde, wie man aus dem wieder zum Geſetze gewordenen Chriſtenthum heraus nach dem vollen Evangelium, aus der Dienſtbarkeit der Kirche, ohne deßhalb Ungebundenheit des Geiſtes zu wollen, nach der Freiheit der Kinder Gottes verlangte; ebenſo, wie gegen einzelne Uebelſtände der Kirche, gegen die Uebergriffe der Hierarchie, gegen die Corruption des Klerus und des Mönchthums, gegen falſche und ſittenverderbliche Lehren, namentlich von der Verdienſtlichkeit der Werke und vom Ablaß, kräftig gekämpft ward. Auch hierin waren ſchon, indem man dem Verderbten das urſprünglich Gute, dem Falſchen das Richtigere entgegenſtellte, Keime poſitiver Neubildung enthalten; aber im Ganzen liegt doch dieſe Erkenntniß des Bedürfniſſes und dieſer Kampf mehr auf der negativen Seite. Indeß mußten, damit die Schöpfung eines neuen Zuſtandes der Kirche eintreten konnte, wie wir früher gezeigt [1]), auch recht entſchiedene poſitive Grundlagen gegeben, es mußte, was in der Reformation zu einer großen, allgemeinen That, zu einer weltgeſchichtlichen Macht werden ſollte, ſchon im Gemüthe und in der Erkenntniß Vieler, wenn auch in verſchiedener Form, Farbe und Abſtufung, vorhanden ſeyn. Mit dieſer mehr poſitiven Seite werden wir uns nun vorzugsweiſe in dieſem Bande beſchäftigen.

1) Einleitung zum erſten Bande.

Die poſitiven Grundlagen der Reformation ſind, da dieſelbe eine Erneuerung des Geſammtzuſtandes der chriſtlichen Gemeinſchaft war, theils im Leben, theils in der Erkenntniß und Lehre wahrzunehmen: ſie ſind einerſeits religiöſer und ſittlicher, andererſeits wiſſenſchaftlicher Art, und zwar beides um ſo mehr, je innig er zugleich eines auf das andre, das Leben auf die Erkenntniß und die Erkenntniß auf das Leben bezogen wird. Die Lebensgrundlagen der Reformation haben wir natürlich mehr unter dem Volke, in deſſen tieferer chriſtlichen Erregung, die Lehrgrundlagen mehr unter den Gelehrten, im Kreiſe der Schule, in einer freieren und reineren Ausbildung der chriſtlichen Erkenntniß und Wiſſenſchaft zu ſuchen.

Die religiös und ſittlich vorbereitenden Elemente der Reformation beſtanden darin, daß der chriſtliche Geiſt in den Gliedern der Kirche eine neue kräftige Belebung fand; und zwar ſowohl dadurch, daß ein innigeres Intereſſe des Gemüthes an den chriſtlichen Wahrheiten erregt, als dadurch, daß der ſittliche Geiſt geweckt und geſchärft, von dem Aeußeren des Werkes auf das Innere der Geſinnung und Willensrichtung zurückgeführt, daß überhaupt der Veräußerlichung der Kirche der innerliche, reine, ernſte Geiſt des Chriſtenthums lebendig und thatkräftig, in ergreifender Predigt und echtem Vorbild apoſtoliſchen Lebens entgegengeſtellt, daß mit dem ganzen chriſtlichen Weſen rechter Ernſt gemacht wurde. Das Element, in welchem dieſe Erwärmung und Verinnerlichung des religiöſen und dieſe ſtrengere Zucht des ſittlichen Geiſtes damals, wo außer Scholaſtik und Myſtik ein Drittes noch nicht zu kräftiger Entwickelung gekommen war, allein vor ſich gehen konnte, war die practiſch-aſcetiſche Myſtik, die ſelbſt im Verlaufe dieſes Strebens ſich immer mehr abklärte, immer reiner und chriſtlicher wurde; die Mittel, durch welche in ſolchem Sinne gewirkt werden konnte, waren öffentliche, freie, auch außeramtliche, Verkündigung des Evangeliums, Privaterbauung in geſchloſſeneren religiöſen Kreiſen, Verbreitung der Schrift und nützlicher Bücher unter dem Volke, Förderung des Gebrauches der mehr ans Herz redenden Mutterſprache zu religiöſen Zwecken, Erweckung eines kräftigeren ſittlichen Geiſtes unter allen Ständen durch brüderlich offene Mittheilungen über ſittliche Zuſtände, gegenſeitige Förderung in der Beſſerung durch freies Sündenbekenntniß und Aehnliches. Durch alles dieß wurde das Chriſten-

thum wieder tief ins Herz eingepflanzt, aus dem es in der Reformation gleichsam neu geboren werden sollte.

Die wissenschaftlichen Fundamente waren theils philosophischer, theils philologischer, theils eigentlich theologischer Natur. Die Philosophie hatte in diesem Uebergangsproceß verhältnißmäßig die geringste, ja eine mehr negative, als positive Bedeutung. Das ganze Heranwachsen der Reformation und ihr Auftreten selbst beruhte vielmehr, wie wir früher gesehen [1]), auf einer gewaltigen Reaction des freien und selbständigen christlichen Geistes gegen die Philosophie, als daß dieselbe von philosophischen Grundlagen ausgegangen wäre. Nur von einer Seite her ward diese Erneuerung der christlichen Frömmigkeit und Erkenntniß auch von der Philosophie unterstützt, insofern der dem Christenthum weit inniger verwandte Platonismus sich im Bunde mit einer lebendigeren Theologie in erneuter Kraft gegen den Aristotelismus der Scholastik erhob. Doch zeigt sich diese Erscheinung weit ausgeprägter in Italien, als in den Gegenden, die der Schauplatz unserer Betrachtung sind. Ungleich bedeutender ist die Regeneration der Philologie, der Sprachwissenschaft und Alterthumskunde; denn da die zu stürzende Theologie, die scholastische, im Laufe der Zeit eine völlig barbarische geworden, so war es wichtig, daß sich aus der erneuerten Kenntniß der Alten ein reinerer Sinn für das Gesunde, Naturgemäße, Schöne und Edle bildete; und da diejenige Theologie, die neu geboren werden sollte, als eine im Wesentlichen biblische, immer reiner aus der Quelle zu schöpfende, sich entwickelte, so war es noch wichtiger, daß man in der wiederhergestellten Kenntniß der alten Sprachen, namentlich der griechischen und hebräischen und selbst der reineren lateinischen, die Mittel gewann, sowohl die h. Urkunden, als die älteren Kirchenlehrer gründlich und selbständig zu studieren, und das aus ihnen Geschöpfte würdig und anziehend darzustellen. Bei weitem am bedeutendsten aber ist natürlich für uns die unter diesen Bedingungen sich gestaltende Theologie selbst. Denn, geboren aus dem Schooße des neuerwachten christlichen Lebens, getränkt von der Milch der practischen Mystik, aus welcher das Leben einer tieferen Herzensfrömmigkeit hervorgegangen war, gepflegt in dem Geiste der Innerlichkeit und Freiheit, den diese

1) B. I. S. 32 ff.

Mystik gleichfalls gepflanzt hatte, genährt von dem Marke der wiederbelebten Wissenschaft, besonders der Sprachkenntniß, selbst rastlos vordringend in der Erforschung der Schrift und geleitet von den in derselben niedergelegten Wahrheiten und Lebensurbildern, entwickelte sich jetzt eine Theologie, welche innig fromm, aber auch lichtbegierig und jedem Strahle des neuen Tages zugänglich, auf dem Boden der Schrift und des aus ihr geschöpften Christenthums Liebe und Erkenntniß des Göttlichen in harmonischer Durchdringung zu einigen und sich nach allen Seiten als freie, selbständige, weder von der Philosophie, noch von der Kirche und Ueberlieferung abhängige, aber doch nicht zügellose, sondern dem Gesetze der christlichen Wahrheit gehorchende, Wissenschaft zu entfalten strebte: eine Theologie, in der wir nahezu schon alle die Bestandtheile finden, welche in ihrem Complex die Theologie der Reformatoren selbst ausmachen.

Jenes populär lebendige Hinwirken auf die Reformation wird uns auf das vollständigste veranschaulicht durch das merkwürdige Institut der Brüder vom gemeinsamen Leben und dessen charaktervollste Mitglieder; diese vorreformatorische, aber zugleich die Reformationsprincipien schon ganz in sich schließende, Theologie durch Johann Wessel und die Männer, die sich an ihn anschlossen. Beide aber stehen wieder unter sich im genauesten Zusammenhang, insofern Wessel aus der Brüderschaft vom gemeinsamen Leben hervorgegangen ist, und, ohne den frommen Geist, der in ihr waltete, im mindesten zu verleugnen, die wissenschaftliche Strebung derselben von theologischer Seite zu ihrer höchsten Vollendung gebracht hat. Die Darstellung dieser beiden Richtungen und alles dessen, was mit ihnen genauer verwandt ist, wird den Band füllen, den wir hiermit beginnen. Auf die philosophischen und philologischen Elemente, die zur Reformation hinführten, werden wir hier nicht besonders eingehen, weil jene in ihrer selbständigeren Ausbildung einem andern Gebiet angehören, diese aber schon genügend beschrieben sind; indeß wird uns die Schilderung der wissenschaftlichen Bildung, der Denkweise und des Freundeskreises Wessels Gelegenheit geben, nicht weniges hierher Gehörige zu berühren. Auch schließt die Darstellung der Brüderstiftung manches für die philologische Vorbereitung Wichtige in sich.

Wir beginnen, weil dieselbe der mütterliche Boden von

Weſſels Geiſt und Theologie iſt, mit der Brüderſchaft vom gemeinſamen Leben. Dieſes Inſtitut hat aber auch wieder ſeine merkwürdigen äußerlichen und innerlichen Grundlagen. Denn ehe daſſelbe in der reineren Geſtalt, die es zeigt, in der ſchönen Verſchmelzung practiſch-chriſtlicher und wiſſenſchaftlicher Intereſſen, auftreten konnte, waren manche Stadien zu durchlaufen und manche Schlacken auszuſtoßen. Es ſind vornehmlich zwei Wurzeln, aus deren Vereinigung jenes Inſtitut herausgewachſen iſt: eine mehr zu Tage liegende, die freien, practiſch-religiöſen Genoſſenſchaften der vorangegangenen Zeit; und eine mehr geiſtige, innerliche, die mittelalterliche Myſtik; beide waren auch früher ſchon theilweiſe vereinigt, aber noch nicht in ſolcher Art und Form. Hauptſächlich mußte die Myſtik vorher einen längeren Gährungs- und Entwickelungsproceß durchmachen, bis ſie ſich zu dem reinen, hellen, wohlthuend erwärmenden und belebenden Tranke abklärte, den der trefflichſte Lehrer practiſcher Weisheit aus dieſer Genoſſenſchaft, Thomas von Kempen in ſeinen Schriften bietet. Da finden wir zuerſt die freigeiſteriſche Myſtik der Begharden, dann die ſpeculativ-pantheiſtiſche des Meiſter Eckart, hierauf die theiſtiſche vom Speculativen zum Practiſchen hinüberleitende Johann Ruysbroeks, endlich die aſcetiſche und practiſche Gerhard Groots und ſeiner Brüder und zuletzt erſt als deren vollendetſtes Product die Lebens- und Liebesweisheit des Thomas von Kempen. Da nun die Myſtik, namentlich die mehr bibliſche und practiſche, zugleich eine ſo große Bedeutung für die reformatoriſche Theologie ſelbſt hat, ſo wollen wir dieſelbe auf dieſem Entwickelungsgange bis zu Kempis und in ihrer Verzweigung nach Deutſchland verfolgen; ja auch bei Weſſel werden wir ſie wieder finden, denn der Baum ſeiner Theologie, obwohl mehr zum Lichte emporſtrebend, als wir es bei Thomas finden, zog doch einen Theil ſeiner beſten Kräfte aus dem Boden der Myſtik. Dazu kommt noch Anderes, was uns die Brüder vom gemeinſamen Leben ſehr wichtig macht: ihr Intereſſe für religiöſe Belehrung und Belebung des Volkes, ſo wie für den beſſeren Unterricht der Jugend, ihr Eifer für Bibelverbreitung und für den religiöſen Gebrauch der Landesſprache, die eigenthümliche ſittliche Zucht und aſcetiſche Schule, wodurch ſie nicht nur unter ſich, ſondern auch unter dem Volke ſehr bedeutend wirkten: lauter Dinge, welche, unmittelbar oder mittelbar, poſitiven Einfluß auf die Re-

formation übten, und bei deren Schilderung uns hier auch noch das zu ſtatten kommt, daß faſt jede dieſer Beſtrebungen durch eine hervorragende Perſönlichkeit — Gerhard Groot, Florentius Radewins, Gerhard Zerbolt, Thomas von Kempen — auf eine ſehr prägnante Weiſe repräſentirt wird.

Haben wir dann ſo die beiden zur Reformation hinführenden fundamentalen Hauptrichtungen dargeſtellt, ſo werden wir noch einmal in einem Rückblick Alles zuſammenfaſſen und mit einer Schlußbetrachtung über das Verhältniß der Reformation ſelbſt zu der vorreformatoriſchen Zeit vom Leſer ſcheiden.

Hiermit wäre in den Grundzügen der Inhalt der nachfolgenden Bücher angedeutet, und wir gehen nunmehr zur Sache ſelbſt über.

Drittes Buch.

Die Brüder vom gemeinſamen Leben

oder

das practiſche und populäre Hinwirken auf die Reformation, und deren myſtiſche Vorgänger.

Solche Klöſter und Brüderhäuſer gefallen mir aus der Maßen. Und wollte Gott, alle Klöſter wären alſo, ſo wär allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen.

Luther.

Leſe dies Büchlein (die deutſche Theologie) wer da wolle und ſage dann, ob die Theologie bei uns alt oder neu ſei; denn dieſes Buch iſt nicht neu. Werden ſie aber vielleicht wie vormals ſagen, wir ſeien deutſche Theologen: das laſſen wir alſo ſeyn. . . . Gott gebe, daß dieſer Büchlein mehr an Tag kommen, ſo werden wir finden, daß die deutſchen Theologen ohne Zweifel die beſten Theologen ſeien.

Luther.

Erſter Theil.

Veranlaſſungen zur Stiftung des gemeinſamen Lebens. Aeußere und innere Grundlagen dieſer Stiftung.

Erſtes Hauptſtück.

Freie geiſtliche Genoſſenſchaften des Mittelalters.

„Was groß ſoll werden, muß klein angehen", ſagt Matheſius in Beziehung auf Luthers Entwickelungsgang, und der Schriftſteller ſelbſt, den wir ſpäter ſchildern werden, J. Weſſel ſpricht: „Die Anfänge aller großen Werke Gottes ſind ſtets von geringen Keimen ausgegangen; aus dem kleinſten Kern wächſt der Feigenbaum hervor, aus der Eichel wird die gewaltige Eiche[1])." Das wahrhaft Große und Tiefe im ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Leben tritt nicht mit Pomp und Lärm, ſondern in unſcheinbarer Stille auf; es entwickelt ſich langſam aus einer verborgenen Wurzel. Ein Samenkorn wird ausgeſtreut und, der es ausſtreut, erlebt oft kaum, daß es aufgeht; aber wenn die rechte Kraft darin iſt, ſo erſcheint ihm ſein Tag und ſeine Sonne und es erſtarkt zu einem frucht- und ſchattenreichen Baume. Es gehört zu den ſchönſten Pflichten des Hiſtorikers, ſolchen Erſcheinungen nachzuforſchen, wo aus einem ſtillen Leben und Wirken ein weltgeſchichtlicher Erfolg entſprungen iſt. Wir dürfen dazu die Wirkungen zählen, welche die Stiftungen und Schulen der Brüder vom gemeinſamen Leben in den Niederlanden und in Deutſchland hervorgebracht haben. Die innige,

1) Scal. Medit. Exempl. I. p. 358 und 363, wo es auch heißt: Omnium rerum initia parvula, ex minimis coalescunt.

aber auf den engsten Kreis sich beschränkende und ganz auf das Practische gerichtete Frömmigkeit eines Gerhard Groot, Florentius Radewins und Thomas von Kempen hat Anstalten gegründet, aus denen die Wiederhersteller der Wissenschaften in den Niederlanden und Deutschland und die nächsten einflußreichsten Vorgänger der deutschen Reformation hervorgegangen sind, sie haben recht eigentlich, nicht bloß wie Erasmus, dessen Jugendbildung übrigens auch zum Theil unter dem Einfluß dieser Brüder stand, und wie mehrere Andere, auf dem gelehrten Gebiet und unter den höheren Ständen, sondern, was vielleicht wichtiger war, unter dem Volk und in dem Mittelpunct, im Herzen des religiösen Lebens selbst den Grund zur Kirchenverbesserung gelegt.

Um jedoch die Entstehung dieser wichtigen Stiftung gründlich zu erkennen, ihren Geist und ihre Stellung richtig zu würdigen, müssen wir ins frühere Mittelalter zurückgehen. In verschiedenen Formen regte sich, besonders seit dem zwölften Jahrhundert in den Abendländern, namentlich in Oberitalien, Frankreich, den Niederlanden und Deutschland ein neues tieferes christliches Leben, und ein aus wahrem innerem Bedürfniß hervorgehendes Streben, das Christenthum des Geistes, des Herzens und der That, der apostolischen Einfalt, Liebe und Selbstverleugnung wieder ins Daseyn zu rufen. Das Verderbniß des öffentlichen und kirchlichen Lebens nöthigte Männer und Frauen, die von diesem Geist ergriffen waren, sich in die Stille zurückzuziehen, um geschieden von der Welt die Seligkeit eines inneren Friedens zu genießen, und nur noch durch das Band der Liebe und Wohlthätigkeit mit der übrigen Gesellschaft verbunden zu bleiben. Dieß war ursprünglich auch der Zweck des Mönchslebens gewesen; aber die Klöster selbst waren längst in den allgemeinen Verfall mit hineingezogen und die Mönche waren oft auf eine Schrecken erregende Weise sowohl selbst die Verderbtesten als die schlimmsten Verderber der Zeit. Indeß neben der tiefsten Versunkenheit zeigt sich auch nicht selten die kräftigste Erhebung und an demselben Organe, wo die Krankheit am meisten hervorbricht, ist auch die heilende Kraft am wirksamsten. Wir finden daher das Doppelte; erstlich: es entwickeln sich gerade im Bereiche des Mönchthums auch recht große, christlich ernste und kräftige Charaktere, und es werden auch von ganzen Mönchsgemeinschaften oder doch einem besseren Theile derselben die reineren christlichen Richtungen vertreten, wie z. B. die Pflege einer tieferen, mehr innerlichen christlichen Frömmigkeit von den Augustinern, das Princip der kirchlichen Freiheit von einem Theile r Franciskaner, die Handhabung einer größeren, freilich oft

überspannten, Sittenstrenge von den Cistercienſern und Karthäuſern, dergestalt, daß ſich immer durch die übelſte Fäulniß des Mönchthums hindurch eine erhaltende Kraft des Guten wirkſam erweiſt, wie es denn gewiß nicht zufällig iſt, daß mehrere der ausgezeichnetſten Reformatoren ſelbſt aus den Klöſtern, namentlich des Auguſtinerordens, hervorgegangen ſind; zweitens: es bildet ſich neben dem, im Ganzen doch von ſeinem Urſprung abgefallenen, Mönchthum etwas verwandtes Neues, welches auf eine zugleich reinere und freiere Weiſe das zu verwirklichen ſtrebt, was die Mönchsvereine zu leiſten urſprünglich zwar beſtimmt waren, jetzt aber nicht mehr vermochten. Dieß ſind jene eigenthümlichen chriſtlichen Aſſociationen des Mittelalters, welche zum Theil äußerlich die Geſtalt des Mönchslebens tragen, aber ohne den hierarchiſchen Verband und Zwang deſſelben, und von einem ernſteren und tieferen evangeliſchen Geiſte beſeelt. Es zieht ſich nämlich durch den größeren Theil des Mittelalters, von der Hierarchie häufig gedrückt und verfolgt, mehr dem Leben des Volkes, als dem Organismus der Kirche angehörig, eine Reihe freier geiſtlicher Genoſſenſchaften in mehr oder minder geregelter Form, auch verſchiedenen Lehren zugethan, aber alle von dem Grundſtreben nach einem apoſtoliſch-practiſchen Chriſtenthum ausgehend. Zuerſt erhoben ſich ſeit dem elften Jahrhundert in den Niederlanden, zum Theil veranlaßt durch das Misverhältniß der Geſchlechter, welches die Kreuzzüge hervorbrachten, die Frauengeſellſchaften der Beguinen oder Beghinen; ihnen geſellten ſich, beſonders ſeit dem dreizehnten Jahrhundert die Männervereine der Begharden zu, deren älteſtes bekanntes Haus das um 1220 zu Löwen gegründete iſt; und ſeit dem Beginn des vierzehnten Jahrhunderts entſtanden, zunächſt von Antwerpen aus, die Geſellſchaft der Lollharden, die ſich alleſammt raſch ausbreiteten und an manchen Orten, wie z. B. die Beguinen in Köln[1]), außerordentlich zahlreich wurden[2]).

1) Man zählte ſchon um 1250 in Köln über tauſend Beguinen.

2) Ueber dieſe Vereine und kleine Parteien iſt bekanntlich die Hauptſchrift *Mosheim* de Beghardis et Beguinabus commentarius ed. G. H. Martini. Lips. 1790. In der Kürze iſt das Weſentliche zuſammengeſtellt v. Schröckh Kirch. Geſch. XXXIII. S. 166 ff., von Gieſeler Kirch. Geſch. B. 2. Abtheil. 2. §. 71. S. 370. und Abtheil. 3. §. 113. S. 205. und von Engelhardt K. Geſch. B. 2. S. 311. Ueber die andächtigen Verſammlungen der Begharden und Beguinen vergl. eine Stelle des Concil. Biterrense v. J. 1299. bei Gieſeler Abtheil. 2. S. 373. und bei Mosheim S. 206. Von älteren Werken handeln über den Urſprung dieſer Genoſſenſchaften beſonders Joh. Bapt. *Gramaye* Antwerpia Lib. II. c 6. p. 16. und derſelbe in den Antiquitatt. Belgicis. Lovan. 1708. p. 18. ſo wie Anton. *Matthaei* in Analect. med. aevi. tom. I. p. 431.

Diese Beter und Sänger — dieß ist doch wohl die richtigste Deutung des Namens Begharden und Lollharden — hatten zunächst nur eine practische Tendenz; sie lebten großentheils in besonderen Häusern vereinigt höchst einfach von ihrer Hände Arbeit oder freiwilligen Gaben und beschäftigten sich vorzugsweise mit christlichen Liebeswerken. In diesen Bestrebungen zeigten sie sich nicht bloß unschuldig, sondern auch wohlthätig; sie waren daher beim Volke beliebt, wurden gerne von den Städten aufgenommen, von Fürsten und Obrigkeiten beschützt, und nach vorübergehender Bedrückung unter Clemens V. im Jahr 1311, selbst von den Päpsten Johann XXII. im J. 1318 und Gregor XI. in den Jahren 1374 und 1377, und späterhin von Sixtus IV. im J. 1472 und Julius II. im J. 1506 wenigstens insofern anerkannt, als sie sich streng an die Kirchenlehre halten und keinen Ketzereien in ihrem Schooße Raum geben würden. Nur die Inquisitoren und die Bettelmönche traten ihnen entgegen und bewirkten hie und da Verfolgungen gegen sie; auch war ihnen der Klerus nicht hold, weil sie ihm einen Theil der üblichen Geschenke entzogen. Daß manche vornehmere Familien die Beguinenhäuser ungerne sahen, weil sie ihre frömmeren Töchter der Ehe zu entziehen drohten, würde ihnen weniger Eintrag gethan haben. Am meisten schadete ihnen im Verfolg der Zeit ihr eigener innerer Verfall.

Ursprünglich war es bei allen diesen Genossenschaften auf ernste, thätige Frömmigkeit abgesehen; ihr Geist im Ganzen war löblich, ihre Einrichtungen [1]) streng. Was die Beguinen betrifft, so sollten in ihre Mitte nur Frauenspersonen von gutem Rufe und, nach einer Bestimmung, die wenigstens seit 1244 für das Erzbisthum Mainz gegeben war, keine unter 40 Jahren aufgenommen werden. Die Novize, obwohl sie kein lebenslängliches Gelübde ablegte, mußte doch Gehorsam und Keuschheit versprechen und trat nun in eine eigene, zwar nicht ganz klösterlich abgeschlossene, aber doch immer gesonderte Welt ein. Die Niederlassungen der Beguinen, Beginasia, waren besonders in bedeutenderen Städten oft sehr groß und reich: in Mecheln, wo einige tausend Beguinen lebten, war das mit Ringmauern umgebene Beginasium einer eigenen kleinen Stadt vergleichbar [2]). Innerhalb dieser Mauern herrschte eine pünctliche Lebensordnung. An der Spitze der Gemeinschaft stand eine von den Schwestern ge-

1) Ausführlichere Schilderungen davon bei Engelhardt K. Gesch. B. 2. S. 313 und 314.

2) S. oben B. 1. S. 24. Anmerk. 3.

wählte Meiſterin (Magistra), welche Ungehorſame mit Gefängniß und körperlicher Züchtigung, Ausſchweifende mit Ausſchließung beſtrafen konnte. Die Kleidung der Beguinen war gleichmäßig, ein Gewand von geringem dunkelfarbigem Stoff nebſt weißem Schleier. Sie aßen zuſammen und verſammelten ſich täglich in gewiſſen Stunden zu Gebet und Vorleſungen; der übrige Tag war mit Thätigkeit, mit Handarbeit und Pflege der Armen und Kranken, ausgefüllt. Jede Schweſter hatte eine Celle, alle gemeinſchaftlich einen Schlaf- und Speiſeſaal. Die Oekonomie beſorgte eine oder mehrere Schweſtern, Martha genannt, die allgemeinen Angelegenheiten ein geiſtlicher Curator und das Ganze ſtand unter der Oberaufſicht der weltlichen Obrigkeit. Alles gemahnt uns in dieſer reineren Geſtalt an das Inſtitut des gemeinſamen Lebens und ein Zuſammenhang iſt unverkennbar.

Aehnlich war die Lebenseinrichtung der Begharden. Auch ſie, unverheirathete Männer, Handwerker, meiſt, wie die Waldenſer, Weber, lebten gemeinſchaftlich unter einem Meiſter (Magister), aßen zuſammen und hatten täglich wiederkehrende Andachten und Vorleſungen; auch ſie trugen beſondere Kleidung von geringem Stoff und dunkler Farbe, trieben Handarbeit und Liebeswerke und empfahlen ſich dem Gemeinweſen durch ähnliche Nützlichkeit, wie die Beguinen. Doch ſcheinen ſie nie dieſelbe Ausbreitung und Bedeutung erlangt zu haben. Nicht weſentlich, vielleicht nur dem Namen nach, verſchieden waren die Lollharden, von denen uns namentlich berichtet wird, daß ſie ſich bei ihrer erſten Entſtehung in Antwerpen bald nach dem J. 1300 zur Beſorgung der gefährlich Kranken und der Todten verbunden hätten [1]).

Der Ruf dieſer Leute war, wenigſtens theilweiſe, ſehr gut. Gregorius XI. in einer Bulle vom J. 1377 [2]) erkennt unter ihnen ſolche an, „welche demüthig und ehrbar in Reinheit des Glaubens, in anſtändiger Kleidung, in Armuth und Keuſchheit leben und die Kirchen andächtig beſuchen", und will dieſe als gehorſame Söhne der Kirche nicht beunruhigt wiſſen. Bonifacius IX. rühmt in einer Bulle vom J. 1394 [3]) an ihnen beſonders, „daß ſie arme und unglückliche Perſonen in ihre Hoſpitien aufnehmen, und nach Vermögen auch andere Werke der Liebe üben, indem ſie Kranke beſuchen, auf Verlangen, bei ihnen wachen und ſie pflegen, und auch wohl die Leichenbegängniſſe beſorgen." Solche Beghar- den und Lollharden hatten alſo nichts Singuläres, Separatiſtiſches

1) Die Lollhardtjes die brochten de dooden by een. S. Gieſeler II, 3. S. 206 und 207.
2) Mosheim S. 401. Gieſeler II, 3. S. 207.
3) Mosheim S. 653. Gieſeler a. a. O. S. 208.

und Sectirerisches; sie übten vielmehr, mit der Kirche verbunden, das, was jetzt die barmherzigen Schwestern und andere wohlthätige Vereine zu leisten pflegen.

Aber sehr frühe war in diesen Genossenschaften auch ein anderes Element. Schon gegen Ende des 13ten Jahrhunderts werden ihnen Unregelmäßigkeiten und Ueberspanntheiten vorgeworfen. Das im J. 1299 gehaltene Concil zu Bezieres [1]) klagt sie an, daß sie durch Verkündigung des nahe bevorstehenden Endes der Welt das Volk aufregten [2]), daß sie neue und anstößige Observanzen und Abstinenzen einführten, verbotene Zusammenkünfte hielten und bei Nacht zur Predigt sich vereinigten, vorschützend, daß sie nicht eigentlich predigten, sondern nur über Gott sprächen und sich gegenseitig erbauten; wobei wohl zu bemerken ist, daß sich dieß auf Gegenden bezieht, die früher ein Mittelpunct der Albigenser und Katharer gewesen, in denen also ohne Zweifel häretische Nachwirkungen vorauszusetzen sind. Jedenfalls war die Frömmigkeit dieser Vereine, bei ihrer einseitig practischen Richtung und bei dem Mangel an reinerer und tieferer Erkenntniß, leicht zu Schwärmereien entzündbar und bot, indem sie nicht durch eine feste Regel und strenge Abgeschlossenheit zusammengehalten waren, Irrlehrern der verschiedensten Art einen offenen Schauplatz der Einwirkung. Insbesondere schloß sich die apokalyptische Partei der Franciskaner, die Fratricellen, an sie an und trug ihre Schwärmerei und ihren Oppositionsgeist auf sie über, so daß seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts Beide, Begharden und Fratricellen, oft als vollkommen verschmolzen erscheinen. Auch gewann seit der Mitte des 13ten Jahrhunderts, besonders in Köln und Schwaben, die Secte des freien Geistes unter ihnen Eingang [3]). Indeß müssen wir dabei immer die besseren Begharden von den häretischen und separatistischen unterscheiden und nicht minder diejenigen, die an einem festen Wohnsitze ein geordnetes, thätiges Leben führten, von denen, die umherstreiften und von Bettelei lebten. Nur auf die letzteren beziehen sich die harten Vorwürfe, die wir den späteren Begharden von vielen Seiten, auch von den freisinnigsten Männern, machen hören.

---

1) *Martene* Thes. Anecd. IV, 226. *Mansi* XXIV, 1216. Auszug bei Gieseler II, 2. S. 373.

2) ... Praedicantium multis finem mundi instare, et jam adesse vel quasi *tempora Antichristi*.

3) Mosheim S. 198. Gieseler II, 2. S. 372.

Zweites Hauptſtück.

Verfall dieſer Vereine. Pantheiſtiſche Myſtik derſelben. Meiſter Eckart.

Ehe ſich etwas neues Beſſeres der Art erzeugen konnte, mußten dieſe Aſſociationen ganz in ſich zerfallen ſeyn und ſich als unbefriedigend erwieſen haben. Dieſer Verfall trat im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts ein. Was den ſpäteren, einerſeits an die mit der Kirche heftig kämpfenden ſchwärmeriſchen Franciskaner, andererſeits an die Brüder und Schweſtern vom freien Geiſte ſich anlehnenden Begharden und Lollharden vorgeworfen wird, iſt vornehmlich dreierlei: ein alle nützliche Thätigkeit verſchmähender, bettelhafter Hang zum Müßiggang, ein ungebundener kirchlicher Oppoſitionsgeiſt und eine freigeiſteriſche, mehr oder weniger pantheiſtiſche Myſtik.

Meiſt ſtarke und geſunde, aber rohe und unwiſſende Leute aus den geringeren Ständen, Bauern und Handwerker, gaben ſie ihr bürgerliches Geſchäft auf und zogen in eigenthümlicher mit Kapuzen verſehener Kleidung im Lande umher, um da und dort bei Brüdern und Schweſtern einzukehren, geheime Zuſammenkünfte zu halten, ihre Lehren auszubreiten und ſich mühelos bequeme Tage zu machen [1]); ſo wurden ſie, während ſie früher durch ihre Thätigkeit ſehr gemeinnützig geweſen, durch Faulheit und Bettelei eine Landplage und in dieſem Sinne werden ſie vornehmlich von dem tüchtigen Felix Hemmerlein in mehreren Tractaten [2]) kräftigſt bekämpft. Zugleich arbeiteten die Meiſten geheim oder offen an Untergrabung der Kirche; ihr, freilich in falſcher Weiſe, ganz nach Innen gerichtetes Weſen, ihre Losſagung von allem Geſetz mußte ſie in den ſchärfſten Widerſpruch mit der herrſchenden geſetzlichen Kirche bringen; ſie erklärten die Kirche für verdorben, predigten, daß die Zeit des Antichriſt da ſey, und ſuchten überall das Volk gegen ſeine geiſtlichen Lenker aufzuwiegeln. Sie ſelbſt wollten

1) S. die Beſchreibung der Begharden in Conrads von Montpellier Fragment hinter *Rainerius* contra Waldens. Ingolst. 1613. und in Biblioth. Patr. Lugd. XXV, 310. Auszug bei Gieſeler II, 3. S. 269.

2) Z. B. Descriptio Lolhardorum — Contra validos mendicantes — Glossa bullarum per Beghardos impetratarum — Contra Anachoretas, Beghardos Beginasque sylvestres. Auch Sebaſt. Brant eiferte gegen die Begharden und Lollharden, ſ. oben B. 1. S. 178.

einen reinen Urzuſtand, das freie, göttliche Leben der Unſchuld und Natur herſtellen. Die Idee dieſes Zuſtandes war ihnen die, daß der Menſch, an und für ſich mit Gott eins, nur aus dem Bewußtſeyn dieſer Einheit zu handeln und unbefangen den gottgepflanzten Trieben und Neigungen ſeiner Natur zu folgen brauche, um gut und göttlich zu ſeyn; vor dem Falle habe die Menſchheit das volle Bewußtſeyn dieſer Einheit gehabt, durch den Fall ſey es getrübt, durch das Geſetz ſeyen Unterſchiede in die urſprünglich gleiche Menſchheit gebracht worden; dieß ſollte wieder aufgehoben und der paradieſiſche Zuſtand der Einheit und Gleichheit wieder hergeſtellt werden. Um dieß herbeizuführen, blieb ihnen, bei der ihnen gegenüber ſtehenden impoſanten Macht der Kirche, nur der Weg geheimer Vereine und verborgener Zuſammenkünfte übrig. Sie richteten ſich daher abgelegene, oft unterirdiſche Behauſungen ein, Paradieſe genannt[1]), wo ſie ſich des Nachts, beſonders in heiligen Nächten, Männer und Frauen gemeinſam, zu verſammeln pflegten. Hier trat einer ihrer Apoſtel auf, warf ſeine Verhüllung von ſich, und predigte, indem er an ſich ſelbſt den Stand der Unſchuld anſchaulich machte, die durch das Geſetz der Ehe widernatürlich verdrängte freie Geſchlechtsvereinigung[2]), die dann auch, wenn wir den Berichten glauben dürfen, von den Verſammelten alsbald practiſch geübt wurde.

Sollten aber auch ſolche Angaben, wie wir ſie häufig in der Kirchengeſchichte wiederkehren ſehen, verläumderiſch ſeyn[3]), die Lehre der ſpäteren Begharden war von der Art, daß von ihr in der äußerſten Conſequenz leicht dergleichen Scenen ausgehen konnten. Dieſe Lehre, die Wurzel des Uebels, haben wir vornehmlich zu betrachten. Es iſt freilich vermöge der urſprünglichen Geheimhaltung und des Mangels an zuverläſſigen Quellen ſchwer, ſie authentiſch und vollſtändig darzuſtellen, doch fehlt es uns nicht an einer im Ganzen gewiß richtigen Kenntniß des Grundtypus derſelben, und auch über die Haupt-Spielarten können wir ziemlich genügende Auskunft geben.

Die allgemeine Grundlage war myſtiſcher Pantheismus, wie wir ihn vorzugsweiſe bei den ſogenannten Brüdern

---

1) Wilhelmi Egmondani Chronic. in *Matthaei* vet. aevi Anal. II, 643: Sub terra quoddam mirabile habitaculum fecerant, quod *Paradysum* vocabant.

2) Ebendaſelbſt: Dictus itaque nudus praedicans, et omnes more innocentum ad unditatem exhortans, vario errore tam prima quam media nititur detegere etc.

3) Wie weit jedoch die Sectirer dieſer Zeit und namentlich die Begharden gingen, darüber ſ. die Beiſpiele und Aeußerungen in Fueßlins Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit, B. 2. S. 20—22.

des freien Geiſtes finden. Dabei aber wurde, da das Intereſſe des ganzen Mittelalters nicht auf die Natur, ſondern weit überwiegend auf den Menſchen gerichtet war, nicht ſowohl das Seyn Gottes im All der Dinge, als vielmehr nur Gott in der Menſchheit ins Auge gefaßt und jenes mehr nur als eine Conſequenz, als ein Hülfsſatz von dieſem hinzugenommen [1]). Gott im Geiſte, im Bewußtſeyn des Menſchen: war die Hauptſache. Der Pantheismus dieſer Parteien war daher nicht materialiſtiſch, ſondern idealiſtiſch. Die Creaturen — ſo dachten ſie [2]) — ſind an und für ſich ein reines Nichts [3]); nur Gott iſt das wahre Seyn, die Weſenheit in den Dingen. Gott aber iſt vorzugsweiſe da, wo Geiſt iſt, alſo im Menſchen: in der menſchlichen Seele iſt etwas Ungeſchaffenes, Ewiges, der Intellectus; dieß iſt das Göttliche im Menſchen, dadurch iſt derſelbe Gott gleich und mit ihm eins; inſofern dieſes in dem Menſchen rein hervortritt, iſt er ſelbſt Gott und man kann von ihm ſagen: Alles, was der göttlichen Natur eigen iſt, das iſt auch vollſtändig eigen dem guten und gerechten Menſchen [4]); ein ſolcher Menſch wirkt das Nämliche, was Gott wirkt, er hat mit Gott Himmel und Erde geſchaffen, er iſt mit Gott Erzeuger des ewigen Wortes, Gott kann ohne ihn nichts thun. Ein ſolcher Menſch war Chriſtus; allein es kommt ihm in dieſem ſeinem gottmenſchlichen Weſen nicht etwas Eigenthümliches, Einziges zu: vielmehr was die heilige Schrift von Chriſto ſagt, das gilt auch vollſtändig von jedem gerechten und guten

1) Indeß, da ihr Grundprincip war, daß Gott das Weſen aller Weſen, das einzige wahre Seyn ſey, ſo mußten ſie ohne Ausnahme Alles in ihm begriffen und auch die niedrigſte Creatur des göttlichen Weſens und Lebens theilhaftig denken. Und ſo finden wir es auch. Es läßt ſich dieß nicht ſtärker ausdrücken, als es die um 1339 im Bisthum Konſtanz eingezogenen Begharden thaten, welche nach Johann von Winterthur (Thesaur. Script. helv. p. 76.) lehrten: „Die Macht der Gütte Gottes offenbare ſich ebenſowohl in einer Laus, als in einem Menſchen.“ Fueßlin Ketzerhiſt. der mittleren Zeit, II. 21.

2) Die Zuſammenſtellung der Lehren gründet ſich auf die Sätze, die der Partei in zwei Bullen Papſt Johann XXII. vom J. 1329 und 1330 beigelegt werden. Die Bullen finden ſich in *Raynaldi* Annal. ad. ann. 1329 nro. 70. und in *Eccardi* Corp. Script. med. aev. II, 1035. S. *Mosheim* de Beghard. p. 284. Gieſeler II, 3. S. 268. Sollten die Ausdrücke, in welche die Lehren der Schwärmer gefaßt ſind, auch nicht überall vollkommen authentiſch ſeyn, ſo wird doch die Richtigkeit der Darſtellung im Weſentlichen dadurch beſtätigt, daß wir in den auf uns gekommenen Schriften Eckarts, des philoſophiſchen Begründers dieſer Denkweiſe, im Ganzen die nämlichen Ueberzeugungen finden.

3) Der 16te Satz, der, obwohl er nicht am Anfange ſteht, doch die Grundlage der ganzen Denkart bildet, heißt: Item quod omnes creaturae sunt *unum puro* (*purum*) *nihil*.

4) Item quod quicquid est proprium divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et bono.

Menſchen [1]); was der Vater in göttlichen Dingen dem eingeborenen Sohne, das hat er ganz und gar auch uns gegeben; denn der gute Menſch iſt der eingeborene Sohn Gottes, den der Vater von Ewigkeit gezeugt hat. Wenn es ſich aber fragte, wodurch iſt der Menſch gut und göttlich, ſo war im Weſentlichen die Antwort dieſe: er iſt es dadurch, daß er, wie Chriſtus, ſeinen Willen in allen Stücken mit dem Willen Gottes gleichförmig macht, daß er, auf Alles verzichtend, allem Wünſchen, Begehren und Streben der Menſchen abſagend, ſich ganz in das göttliche Weſen verſenkt und an Gott hingibt, daß er ganz in Gott umgeſtaltet und auf ähnliche Weiſe in ihn verwandelt wird, wie im Sakramente das Brod in den Leib Chriſti. Wenn der Menſch ſo in der Einheit Gottes ſteht, oder eigentlich der urſprünglichen Einheit mit Gott ſich erinnert, dann ſind für ihn alle Unterſchiede und Gegenſätze des Lebens verſchwunden, er iſt in Allem, was er iſt und thut, und wenn es auch Andern Uebel oder Sünde dünkte, gut und ſelig. Denn das göttliche Weſen ſelbſt beſteht darin, daß in ihm alle Unterſchiede aufgehoben ſind. Gott iſt weder gut noch böſe [2]); ihn gut nennen wäre ſo viel, als wenn man das Weiße ſchwarz nennen wollte; ſeine Herrlichkeit offenbart ſich gleichmäßig in allen Dingen, auch in allem Uebel, ſowohl der Schuld, als der Strafe. Daher, wenn Gott will, daß ich in irgend einer Weiſe ſündige, ſo darf ich nicht wünſchen, dieſe Sünde nicht begangen zu haben; dieſes erkennen, iſt allein die wahre Buße. Der Wille Gottes aber gibt ſich darin kund, daß ſich der Menſch zu einer Handlung disponirt fühlt. Alſo, wenn der Menſch tauſend Todſünden begangen hätte, falls er dazu disponirt geweſen, ſo darf er nicht wollen, ſie nicht begangen zu haben [3]). Gott hat auch nicht eigentlich äußerliche Handlungen geboten; kein äußerer Act iſt gut oder göttlich, Gott wirkt nicht auf einen ſolchen, ſondern es kommt Alles nur auf die gottgeeinigte Geſinnung an. Vermöge dieſer Geſinnung ſoll der Menſch auch nichts wollen oder erbitten, als was Gott ordnet: wer ſich von Gott dieß oder jenes erbittet, der bittet um Schlimmes und auf ſchlimme Weiſe, denn er bittet um das Entgegengeſetzte von dem, was Gott iſt. Darum ſoll ſich

---

1) Item quod quicquid dicit s. Scriptura de Christo, hoc totum verificatur etiam de quolibet homine justo et bono.

2) Deus neque bonus est neque malus, sed nec optimus: et tam male dictum est, Deum esse bonum, sicut dicere, album esse nigrum.

3) Si homo commisisset mille peccata mortalia, *si homo esset ad talia dispositus*, non deberet se velle ea non commisisse.

der Menſch wohl überlegen, ob er etwas von Gott empfangen wolle, denn wenn dieß der Fall wäre, ſo wäre er unter Gott, gleich einem Diener und Sclaven, und Gott wäre etwas Beſonderes im Geben; ſo ſoll es aber nicht ſeyn im ewigen Leben, ſondern wir ſollen mit Gott herrſchen. Nur in denjenigen Menſchen wird Gott wahrhaft verherrlicht, die nicht ſtreben nach Beſitz oder Ehren oder Nutzen, nach Frömmigkeit oder Heiligkeit, nach Lohn oder Himmelreich, ſondern die da auf Alles verzichtet haben.

Dieß war im Allgemeinen die Lehre der ſchwärmeriſchen Begharden und der ihnen verwandten, oft mit ihnen zuſammenfließenden, Brüder des freien Geiſtes und ſpäterer Katharerſecten. Indeß zerſpaltete ſich die Geſammt-Denkart wieder in verſchiedene Richtungen, und, obwohl dieſe in der gährenden Maſſe der Parteien ſchwer zu unterſcheiden ſind, ſo lohnt es ſich doch der Mühe, es zu verſuchen. Wir haben eine Stelle des berühmten Myſtikers Ruysbroek, die einige Ordnung in das Gewirre bringt[1]). Dieſer, ſelbſt ein Patriarch der Myſtik, aber von ganz anderer Art, findet zuerſt das allgemein Verwerfliche ſolcher Denkweiſen nicht darin, daß dieſelben die Einheit des göttlichen Menſchen mit Gott behaupten — hier ſtimmte er ja mit ihnen überein — ſondern darin, daß ſie dieſe Einheit als eine natürliche, unmittelbar aus dem Weſen des Menſchen folgende ſetzen, während ſie doch nur durch einen neuſchaffenden, umbildenden Proceß der göttlichen Gnade vermittelt ſeyn könne; er bezeichnet[2]) als den gemeinſamen Grundfehler dieſer Leute dieß, daß ſie „in der bloßen, nackten Natur, ohne Gottes Gnade und ohne Tugenden über die Vernunft, in ihre eigene Weſenheit ſich zurückziehen und dort Muße, Ruhe und eine bildloſe Nacktheit finden . . .“ „Sie halten ſich zwar“, ſagt er, „für die Weiſeſten und Heiligſten; aber weil ſie nicht mit dem Geiſte des Herrn und mit wahrer Liebe getauft ſind, ſo finden ſie nicht Gott und ſein Reich, ſondern nur ihre eigene Weſenheit, eine bildloſe Ruhe, in der ſie Seligkeit zu genießen vermeinen.“ Dieſer Grundirrthum aber drückte ſich nach Ruysbroeks weiterer Darſtellung in vierfacher Form aus; er richtete ſich entweder wider den heiligen Geiſt, oder wider den Vater, oder wider den Sohn, oder wider Gott überhaupt und die Kirche.

Die Lehre derjenigen, welche Ruysbroek zuerſt als Ketzer

1) Engelhardt Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek, Erl. 1838. S. 225—228.

2) Engelhardt a. a. O. S. 225.

wider den heiligen Geiſt nennt, wäre nach unſerm Sprachgebrauch als pantheiſtiſcher Quietismus zu bezeichnen; ſie beſtand darin, daß ſie ſich über das Active und Operative in der Gottheit, den heiligen Geiſt, hinaus und mit dem in ſich ruhenden, wirkungs- und thatloſen Abſoluten vollkommen identiſch ſetzten. Sie ſagten, wie Ruysbroek angiebt: ſie ſelbſt ſeyen Gottes Weſenheit über den Perſonen der Gottheit und ſo abſolut ruhend, als ob ſie gar nicht exiſtirten, weil Gottes Weſen an ſich nicht activ ſey, ſondern nur der heilige Geiſt in Gott operire. Sie hielten ſich daher für höher, als den heiligen Geiſt, und glaubten, deſſen Gnade nicht zu bedürfen. Weder Gott noch ein Geſchöpf könne ihnen etwas geben oder nehmen. Im Himmel ſeyen keine Unterſchiede und Ordnungen, ſondern eine einzige, einfache, ſelige, thatloſe Weſenheit [das unterſchied- und prädikatloſe Abſolute]. Aus dieſer Weſenheit, Gott, ſey ihre Seele entſprungen, in dieſelbe würde ſie nach dem Tode wieder zurückkehren, am Ende der Dinge aber werde Gott ſelbſt nur dieſe eine, ſchlechthin ruhende Weſenheit ſeyn. Dieſe Menſchen, ſagt Ruysbroek, indem ſie alles Denken, Erkennen, Lieben und Wollen verſchmähen, gehen nur darauf aus, von Allem völlig frei zu ſeyn, und das [dieſes rein Negative] iſt ihnen wahre Armuth des Geiſtes und Seligkeit.

Die zweite Claſſe, die Ruysbroek macht, können wir pantheiſtiſche Idealiſten nennen; ſie ſetzten ſich einfach und unmittelbar Gott gleich und betrachteten ihr Ich als dergeſtalt identiſch mit Gott, daß ſie aus demſelben, als mit der göttlichen Schöpferkraft eins, alle Dinge hervorgegangen dachten. Ihre Meinung war, ſie ſeyen, von Natur Gott, durch ihren eigenen freien Willen zur Exiſtenz gekommen. „Wenn ich nicht gewollt hätte", ſprach ein ſolcher, „wäre ich nicht geworden und keine Creatur. Gott weiß, will und kann nichts ohne mich; mit Gott habe ich mich und Alles geſchaffen; von meiner Hand hängen Himmel und Erde ab. Alle Ehre, die Gott zu Theil wird, wird auch mir erwieſen, denn in meiner Weſenheit bin ich Gott von Natur. Es ſind keine Perſonen in Gott, ſondern es iſt nur Ein Gott, und mit ihm bin ich daſſelbe Eine, das er iſt."

Auf die dritte Art wäre etwa die moderne Bezeichnung Panchriſtismus anwendbar: es waren ſolche, die ſich Chriſto gleich ſtellten, nach ſeiner Gottheit und Menſchheit. „Was Chriſtus iſt", ſo lautete nach Ruysbroek ihre Rede, „das bin ich auch, geboren aus dem Vater nach der Gottheit, geboren als Menſch in der Zeit. Was ihm von Gott gegeben, das iſt auch mir gegeben. Er wurde in das actuoſe Leben geſandt, mir zu dienen, für mich zu leben und zu ſterben, ich bin in das contemplative Leben ge-

sandt, welches noch erhabener ist, und zu dem auch Christus gelangt seyn würde, hätte er länger auf Erden gelebt. Alle Ehre, die ihm gebührt, gehört auch mir und allen Contemplativen. Im Sakramente werde ich mit ihm erhoben, denn ich bin mit ihm ein Fleisch und Blut, eine unzertrennliche Person."

Die vierte Classe endlich, deren Bekenntniß reiner Nihilismus war, weil sie sich mit dem absoluten Nichts gleich setzten, hatte nach Ruysbroek das Eigenthümliche, daß die ihr Angehörigen das Maaß und das Maaßlose, die Contemplation, Erkenntniß und Liebe, alle Uebungen und Ordnungen der Kirche, als da sind Sakramente, Evangelien, Christi Leben, Leiden und Erlösungswerk, mithin Alles, was sonst für heilig gehalten wurde, verachteten. Mit Geringschätzung auch des ewigen Lebens, stiegen sie über sich selbst und alles Geschaffene, über Gott und Gottheit hinaus und behaupteten, daß weder Gott noch sie selbst, weder Wirken noch Ruhen, weder Gut noch Böse, weder Seligkeit noch Verdammniß seyen. Sie schienen sich selbst gänzlich verloren zu haben und nichts geworden zu seyn, wie sie auch glaubten, daß Gott nichts sey.

Man könnte geneigt seyn, diese Charakteristik Ruysbroeks, besonders das, was er über die Nihilisten sagt, für übertrieben zu halten. Auch war Ruysbroek kein Historiker und Kritiker. Allein, wenn wir auf der einen Seite die Energie und Maaßlosigkeit, auf der andern den ganzen Bildungsstand des Mittelalters erwägen, so werden wir zugeben, daß, wenn einmal der Standpunct des gesunden christlichen Gottesglaubens verlassen und der pantheistische eingenommen war, die Bekenner des letzteren hier, wie anderswo, zu den äußersten Consequenzen und Uebertreibungen, am Ende bis zur geistigen Selbstvernichtung [1]) fortschreiten konnten. Angenommen jedoch, es sey in diesen Schilderungen etwas halb Apokryphisches, so geben wir noch zum Schluß einen Ueberblick über das System eines Mannes, welcher die populären Lehren der pantheistischen Mystiker aus dem roheren Vorstellungskreise heraus in die Sphäre der Speculation erhoben hat [2]), über dessen wahre Meinung aber kein Zweifel seyn kann,

---

1) Selbst bei Suso, der auch mit diesen schwärmerischen Parteien in Verbindung stand, kommt die Aeußerung vor: „Man verlieret sich in dem ewigen Nichts, das ist, in Gott." Auserles. Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, B. 3. S. 152. Fueßlins Ketzerhist. II, 26.

2) Eine treffliche Darstellung der Denkart Meister Eckarts hat Dr. C. Schmidt, jetzt Professor in Straßburg, gegeben in den theolog. Studd. und Kritt. 1839, 3. S. 663—774. Vergl. Gieseler K. G. II, 2. S. 630 ff.

da ſie in Schriften niedergelegt ſind, die wir noch beſitzen [1]). Wir denken an den von der neueren ſpeculativen Philoſophie ſo hoch gefeierten Meiſter Eckart.

Heinrich Eckart oder Ekkard iſt einer der merkwürdigſten Menſchen des Mittelalters, aber wie bei ſo manchen Männern dieſer Zeit ihre Perſon völlig gegen ihre Production zurücktritt, ſo iſt es auch bei ihm. Sein Leben iſt faſt ganz in Dunkel gehüllt [2]). Die Zeit und der Ort ſeiner Geburt — Straßburg oder Sachſen [3]) — ſind unbekannt, nicht minder die einzelnen Umſtände ſeines Lebens und das Jahr ſeines Todes. Wir wiſſen nur, daß er in Paris lernte und lehrte [4]), bei dem Streite zwiſchen Bonifacius VIII. und Philipp dem Schönen zum Papſte hielt und in Rom Doctor der Theologie wurde, daß er ein Mitglied des Dominikanerordens und in Sachſen, Böhmen und am Rhein Provincial dieſes Ordens war, daß er als mächtig ergreifender Prediger [5]) beſonders in Köln wirkte, wo er, wenn nicht früher ſchon in Paris oder anderwärts, mit pantheiſtiſch-myſtiſchen Begharden in Verbindung trat und deren Lehren in ein ſpeculatives Syſtem verarbeitete. Dieſes Syſtem des Mannes, wie der Dom der Stadt, in der er lebte, gigantiſch zum Himmel ſtrebend, oder vielmehr titaniſch den Himmel ſtürmend, iſt für uns das Wichtigſte. Mit der ariſtoteliſchen Scholaſtik nicht unbekannt [6]), aber mehr von Plato, dem „großen Pfaffen", wie er ihn nennt [7]), und deſſen alexandriniſchen Nachfolgern angezogen, durch die myſtiſchen Elemente in Auguſtins Schriften ohne deſſen Erbſündenlehre genährt, von den Grundlagen, die der Areopagite, Scotus Erigena und die früheren Myſtiker des Mittelalters gelegt, ausgehend, näher aber an die pantheiſtiſchen Lehren, die von Amalrich von Bena und David von Dinant auf die Secte des freien Geiſtes und einen Theil der Begharden übergegangen waren, ſich an-

1) Ueber die Schriften Eckarts ſ. Schmidt a. a. O. S. 670—687. *Tritheim* de script. eccl. c. 537. p. 130. Hauptſchriften: Expositio super Evangelium Johannis, Predigten, und vielleicht auch (Gieſeler K. Geſch. II, 2. 630. Note hh.) der Tractat von „den neun Felſen."

2) Das Wenige, was wir wiſſen, iſt zuſammengeſtellt von Schmidt a. a. O. S. 664—670.

3) Peter Noviomagus in der Vorrede zu Taulers Werken (Köln 1543.) nennt ihn Doctor Eckart von Straßburg; die Dominikaner Quétif und Echard (Script. Ord. Praedic. Par. 1719, I, 507.) laſſen ihn, vielleicht mit mehr Wahrſcheinlichkeit, in Sachſen geboren ſeyn. Tritheim ſagt ganz allgemein: natione Teutonicus.

4) Als Lehrer am Collegium von St. Jacques.

5) Tritheim: praedicando famosissimus est habitus.

6) Tritheim bezeichnet ihn als in philosophia *Aristotelica* omnium suo tempore doctissimus. De scriptor. eccl. c. 537. p. 130.

7) Schmidt a. a. O. S. 688.

ſchließend, bildete Meiſter Eckart aus dieſen Elementen in freier Originalität[1]) ein Syſtem, welches zwar der Kirchenlehre nicht widerſprechen ſollte, aber ihr dennoch, indem es deren Formeln nur als Allegorien und Symbole ſpeculativer Ideen gebraucht, in den innerſten Grundlagen widerſtreitet[2]), und als das bedeutendſte mittelalterliche Vorſpiel der modernen pantheiſtiſchen Speculation zu betrachten iſt.

Der Grundgedanke Eckarts iſt die ewige Selbſtentäußerung Gottes und die ewige Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt; das Hervorgehen der Creatur aus Gott und ihr Zurückkehren in Gott durch Entſagung ihrer ſelbſt und Erhebung über alles Creatürliche. Dieſer Grundgedanke aber, die pantheiſtiſch-theoretiſche und die myſtiſch-practiſche Seite in ſich ſchließend, entfaltet ſich in folgenden Hauptſätzen[3]). Gott iſt das Weſen, d. h. das einzig wahre, allgemeine, nothwendige Seyn, er allein iſt, denn er hat die Weſenheit aller Dinge in ſich[4]); Alles außer ihm iſt Schein[5]) und iſt nur, inſofern es in Gott oder Gott ſelbſt iſt[6]). Das Weſen Gottes, über jede Relation oder „Weiſe" erhaben und darum unausſprechlich und namenlos, iſt aber nicht bloß (wie Amalrich lehrte) abſtractes Seyn, todte Subſtanz, ſondern es iſt Geiſt, höchſte Vernunft, Denken, Wiſſen, „Bekennen." Das Eigenthümlichſte Gottes iſt das Denken[7]), und, indem Gott ſich ſelbſt denkt, wird er erſt Gott, wird die Gottheit, die verborgene Finſterniß, der einfache, ſtille Grund des göttlichen Weſens, zum wirklichen Gott[8]). Gott tritt aus ſich hervor und dieß iſt die ewige, nothwendig im Weſen Gottes gegründete Erzeugung des Sohnes. In dem Sohne, dem ſchöpferiſchen Worte, aber gebiert Gott zugleich alle Dinge, und da alles Wirken Gottes, identiſch

1) Tritheim rühmt Eckart als ingenio subtilis et clarus eloquio.

2) ... Dum nimis philosophiam insequens, *novitatem terminorum extra theologorum consuetudinem ubique curiose immiscuit*, variosque errores induxit — ſagt Tritheim; doch fügt derſelbe auch weiterhin hinzu: Nihilominus ubi *catholice* scripsit, satis *profunda* et utilia dogmata tradit.

3) Ausführlich entwickelt bei Schmidt a. a. O. S. 687—733.

4) „Weſen iſt ein erſter nam, alles das gebrechlich iſt, das iſt abfal von weſen."

5) „Alle creaturen in ſich ſelber ſeind nicht." Oder: „ſeind eyn lautter nicht."

6) „Er hat aller creaturen weſen in ihm, er iſt ein weſen, das alle weſen in ihm hat." Aehnlich die deutſche Theologie Kap. 34: „Gott iſt aller Weſenden Weſen."

7) „Der herr iſt ein lebende, weſende, yſtige vernünfftigkeit, die ſich ſelber verſtet."

8) Die Gottheit urſprünglich „verborgen finſternuß" wird, indem ſie wirkt und hervortritt, Gott: „Gott und gotheyt hat underſcheyd, an würcken und an nit würcken."

mit ſeinem Denken, ein zeitloſes iſt, ſo iſt die Schöpfung in einem „ewigen Nun [1])." Gott iſt nicht ohne die Welt und die Welt, als ſein Andersſeyn, ewig mit ihm [2]). Die Creatur, obwohl aus Gott gleichſam herausgeſetzt, iſt doch nicht getrennt von ihm, ſonſt wäre Gott durch ein außer ihm Seyendes begränzt; vielmehr iſt der Unterſchied in Gott ein ewig ſich aufhebender; durch den Sohn, der mit Gott eins iſt, ſind alle Dinge in Gott, und was in Gott iſt, das iſt ſelbſt Gott [3]). So kann man ſagen, ebenſowohl: „alle ding ſeind Gott ſelber", als: „Gott iſt alle ding [4])." In dieſem Sinne iſt auch, weil in Gott ſeyend, alles Geſchaffene gut.

Demnach iſt die ganze Schöpfung eine Manifeſtation Gottes, jede Creatur trägt „eine Urkunde göttlicher Natur", einen Abglanz der ewigen Gottheit an ſich, ja eine jede iſt „voll Gottes [5])." Nothwendig aber ſtrebt das außer ſich geſetzte Göttliche wieder in ſich zurück, es will ſich ſeiner Endlichkeit entledigen, aus der Entzweiung wieder in die Einheit eingehen. Darum hat alles Creatürliche einen tiefen, ſchmerzlichen Zug nach der Einigung mit Gott in unbewegter Ruhe [6]). Nur dann, wenn Gott, der durch den Sohn in das Andersſeyn heraustritt, durch die Liebe, den heiligen Geiſt, wieder in ſich zurückkehrt, iſt das Weſen Gottes in der Dreieinigkeit vollendet, und er „ruhet mit ſich ſelber und mit allen Creaturen [7])."

Obwohl Gott ſich in Allem offenbart, ſo offenbart er ſich doch, weil er weſentlich Geiſt und Denken iſt, vorzugsweiſe im Geiſt und in der Vernünftigkeit, alſo im Menſchen. Der Geiſt erkennt und weiß ſich nur im Geiſte, der unendliche, inſofern er ſich ſelbſt als endlichen geſetzt hat, im endlichen; „ſein Erkennen iſt mein Erkennen [8])." Gott kommt in dem Menſchen zum Bewußtſeyn und der Menſch weiß Gott durch Gott. „Einfältige Leute wähnen, ſie ſollten Gott ſehen, als ſtände er da und ſie hie [er jenſeits, ſie dieſſeits], das iſt nit; Gott und ich ſeind ein

1) S. Schmidt a. a. O. S. 695.
2) „Ee die creaturen warent, do was gott nit gott."
3) „Er iſt ein lauter ynſtan in ſich ſelber, da weder diß noch das iſt, wan was in gott iſt, das iſt gott."
4) Schmidt S. 697.
5) „Ein yegliche creatur iſt voll gottes." ... „Hie ſeind alle gras bletlein, und holtz und ſtein, und alle ding ein."
6) „Alle creaturen ſuchent etwas gott gleich." Alle ſuchen ihre „natürlich ſtatt" und wenn Eckart gefragt würde, wozu alle Creaturen geſchaffen ſeyen, ſo würde er ſagen: „ruw (Ruhe)", und abermals: „ruw" und zum dritten: „ruw."
7) Schmidt S. 702.
8) Schmidt S. 704.

mit bekennen [1])." Es kommt nun darauf an, daß der Menſch ſich dieſer Einheit mit Gott bewußt werde und in ihr lebe. In dem Menſchen ſind zwei Grundvermögen, das Denken und das Wollen; das letztere iſt das untergeordnete; der Seele eigenſtes, innerſtes Weſen iſt das Denken, der Geiſt, die Vernünftigkeit, der ungeſchaffene Funke, das unauslöſchliche Licht [2]). In ihm trägt der Menſch unmittelbar das Bild Gottes, durch dieſe „gottförmige" Kraft, der nichts Geſchaffenes genügt, tritt der Menſch in die Einheit mit Gott, welche weder Verſtand, noch Liebe, noch Wille zu erreichen vermögen [3]).

Das ungeſchaffene Licht, das vollkommene Begreifen Gottes wird jedoch gehemmt durch die Leiblichkeit, die Mannichfaltigkeit und die Zeitlichkeit. Um dieſe Schranken zu überwinden, hat ſich Gott dem Menſchen geoffenbart und iſt im Fleiſche erſchienen [4]). Chriſtus, mit Gott vollkommen eins und dieſer Einheit ſich bewußt, war der eingeborene Sohn Gottes, und das Weſen der in ihm vollendeten Offenbarung liegt darin, daß Jeder, der ebenſo ein zur Einheit mit Gott hindurchdringt, gleich ihm ein Sohn Gottes iſt, ja im Weſen derſelbe Sohn wie er. „Das hat uns der Sun vom Vatter geoffenbart, daß wir der ſelbe Sun ſeyen [5])."

Aber obwohl die Einigung mit Gott vorzugsweiſe durch das Denken, Bewußtſeyn vollzogen wird, ſo gehört doch dazu auch ein entſprechender Act des Willens, etwas Practiſches, die Entſagung, Entäußerung, durch welche der Menſch über alles Endliche hinausgeht. Der Menſch muß nicht nur alle Creatur, die Welt, das irdiſche Gut dahinten laſſen und die Begierde ertödten [6]), ſondern vor allen Dingen muß er ſein Ich aufgeben, ſich ſelber zu Nichte machen [7]) und dasjenige werden, was er war, ehe er in die Zeitlichkeit herausgetreten; ja der Menſch muß über das höchſte Gut, über die Tugend, Frömmigkeit und Seligkeit und über Gott ſelbſt, als etwas außer und über dem Geiſte, hinausgehen, und wenn er dann ſich ſelbſt und Alles, was nicht Gott iſt, in ſich vernichtet hat [8]), ſo bleibt nichts übrig, als das

1) Ebendaſ. S. 705. Note 52.

2) „Die ſel hat etwas in ir, ein fünckli der vernunfft, das nymmer erlöſchet." . . . „Vernünfftigkeit iſt das oberſt teil der ſel."

3) Schmidt S. 706—710.

4) Ebenderſ. S. 710 ff.

5) S. 711. Note 70.

6) „Wem nit klein und als ein nicht ſeind alle zergenkliche ding, der findet gott nit."

7) „Sol gott icht mit dir in dir machen, ſo muſtu zu nicht worden ſein."

8) Man muß Gott nach Eckart ſuchen „one weiſe", nur dann empfängt man ihn, „als er in im ſelber iſt"; die, welche ihn noch äußerlich

reine, lautere Wesen Gottes selbst, in dem alles Getheilte absolu geeinigt ist. In diesem Sinne wird zwar Eckart auch ascetisch und fordert Gelassenheit, Armuth des Geistes, Lauterkeit des Herzens; das Primitive und Dominirende jedoch bleibt ihm stets die Erkenntniß, und in ihr liegt ihm der Kern der ewigen Seligkeit [1]).

Ein Mensch, der diese Stufe erreicht hat, ist im Stande der Unschuld und Gerechtigkeit; er braucht nichts mehr von Gott zu bitten oder zu nehmen, als ob er außer oder unter Gott wäre sein Wille ist kein anderer mehr, als der göttliche, so daß er selbst sündigte, wenn es in Gottes Willen läge [2]). Ein solcher genieß auch der höchsten Freiheit; los von allen Menschen und Dingen weder den Himmel begehrend noch die Hölle fürchtend, liebt e Alles nur in Gott auf gleiche Weise. Er frägt auch nicht mehr was ist Gottes Wille? Denn zwischen seinem Willen und den göttlichen ist kein Unterschied mehr, es ist einer und derselbe Was aber Gott in dem Menschen will, das ist dasjenige, wozu der Mensch die stärkste Neigung, wozu er sich am meisten innerlich getrieben fühlt, „das, worzu wir geneigt seind und allen dickest werden ermanet" [3]); und so braucht der Mensch — dieß ist die gefährliche Lehre des freien Geistes — nur der inneren Stimme zu folgen, um den göttlichen Willen zu vollbringen; und anders kann es auch nicht seyn, denn der Mensch ist ja nun Gott gleich, „wan Gott ist die Gerechtigkeit, und darumb, wer in der Gerechtigkeit ist, der ist in Gott, und er ist selber Gott [4])."

In dieser Weise, indem nun zwischen der Seele und dem eingeborenen Sohne kein Unterschied mehr, und der von Gott ausgegangene Geist in Gott zurückgekehrt ist, stellt sich in jedem gerechten Menschen fortdauernd das Geheimniß der Dreieinigkeit her; er ist dasselbe Wesen, dieselbe Substanz und Natur, wie Gott selbst; er nicht ohne Gott, Gott nicht ohne ihn, und er mag sprechen: „wäre ich nicht, so wäre Gott nicht; er kann meiner so wenig entbehren als ich seiner [5])." Ja in dem Bewußtseyn dieser unauflösbaren Einheit könnte der Mensch selbst

---

suchen, können von den Menschen für heilig gehalten werden, „aber von innen seind sy esel, wann sy versteent nit den underscheid göttlicher warheit."

1) „Davon bin ich allein selig, das gott vernünfftig ist, und ich das bekenne." Schmidt S. 718. Note 88.

2) Schmidt S. 719 ff.

3) „Volgeten wir dem, darzu uns gott haben wil, das ist das worzu wir geneigt seind, und aller dickest werden ermanet, und aller meist zuneigung haben. Volgte der mensch dem, gott geb im das meist in dem aller minsten, und das ließ er nymmer." Schmidt S. 724. Note 105.

4) Schmidt S. 725 und 26, bes. Note 111.

5) Schmidt S. 729. Note 120.

Gott trotzen; wenn der gerechte Menſch etwas wollte, und es wäre möglich, daß Gott es nicht wollte, ſo müßte er dennoch, was er als den wahren Willen des unendlichen Geiſtes, als das Weſen der Gerechtigkeit erkennte, durchſetzen und „nicht eine Bohne groß auf Gott achten [1]).“ Vollends aber iſt für einen ſolchen innerlichen, göttlichen Menſchen alles Aeußerliche, alle Sitte und Gewohnheit, es ſind für ihn die Tugend- und Heilsmittel der ſtrebenden Menſchen gleichgültig, er iſt aller Sünde ledig, über die äußeren Satzungen der Kirche und des Staates erhaben [2]).

So entwickelte ſich bei Eckart, indem von ihm, wie es bei allem Pantheismus geſchieht, die Realität und (relative) Selbſtändigkeit der creatürlichen Perſönlichkeit, das Weſen der Freiheit, der Sünde, der Erlöſung und der Gnade verkannt wurde, von dem einfachen Satze aus, daß Gott allein das Seyende, das wahre Weſen, die Creatur aber an und für ſich nichts ſey, in einſeitiger Begriffsoperation und bei excluſiver Auffaſſung des Menſchen als bloßen Denkweſens ein Syſtem, welches in ſeiner letzten Spitze in abſolute Selbſt- und Vernunftvergötterung, ja in titaniſchen Gottestrotz ausging. Und wenn er auch nicht offenbaren Antinomismus predigte, ſo mußte doch ſeine Lehre Gleichgültigkeit gegen die herrſchenden Geſetze und innere Loslöſung von denſelben befördern und bei minder geiſtigen und tiefen Naturen auch ſittlich verheerende Wirkungen hervorbringen. Dabei iſt jedoch die Tiefe und Kühnheit ſeines Geiſtes und die Innerlichkeit ſeines Weſens in vollem Maaße anzuerkennen; nur möchte es etwas voreilig ſeyn, ihn bloß um der letzteren Eigenſchaft willen mit Arnold [3]) unter die Vorläufer der Reformation zu ſtellen.

Dieß waren die Lehren der ſpäteren Begharden; ſo waren ſie auch in ihrer ſublimſten ſpeculativen Faſſung durch Eckart beſchaffen. Kamen nun hierzu noch jene Geſetzloſigkeiten im Leben, die wir ſchon berührt, ſo war es natürlich, daß die Kirche gegen ſie einſchritt. In Köln, welches im Mittelalter ein Sammelplatz aller Geiſtesrichtungen war, kam man ihrem muckeriſchen Weſen zuerſt auf die Spur. Ein Ehemann, der ſeiner mit den Begharden verbundenen Ehefrau verkleidet nachſchlich, entdeckte ihr

1) S. 733. Note 126: „Den gerechten menſchen iſt alſo ernſt zu der gerechtigkeit, were das gott nit gerecht were, ſy achtent nit ein bonen groß uff gott.“

2) Ebendaſ. Not. 128.

3) Hist. Theol. myst. Francof. 1702. p. 306.

Paradies und brachte sie zur Anzeige. Viele wurden bestraft, verbrannt, im Rhein ertränkt[1]). Dieß geschah um 1325, nachdem schon drei Jahre vorher ein Haupt der Partei, Walther[2]), den Feuertod erduldet. Nichts desto weniger erhielten sie sich im Stillen. Bald nachher zeigte sich, daß selbst der Provincial der Dominikaner, der von uns geschilderte Eckart, sich zu diesen Gesinnungen bekenne. Die Sittenlosigkeit, den offenbaren Antinomismus der Sectirer konnte freilich dieser tiefsinnige und auch seiner strengen Sittlichkeit wegen gerühmte[3]) Mann nicht theilen, aber an der Unkirchlichkeit und sittlichen Gefährlichkeit seiner Lehren war noch weniger zu zweifeln. Es erfolgte daher, jetzt schon nach Eckarts Tode, am 27sten März 1329 eine Bulle Johanns XXII., worin diese Lehren verdammt wurden[4]). Aber auch noch später, um 1335 und 1357, ja das ganze 14te Jahrhundert hindurch zeigen sich Spuren der Begharden, zunächst in Köln, dann in Straßburg, Constanz, Speier, Magdeburg, Erfurt, Lübeck und an andern Orten[5]). Ueberall waren sie mit der Kirche in Opposition und die Kirche im Vertilgungskampfe gegen sie begriffen.

Indeß nicht bloß die hierarchische Orthodoxie der Kirche mußte gegen sie reagiren, sondern auch eine bessere, von der Grundlage des christlichen Theismus ausgehende, Mystik. Diese theistische, zunächst noch überwiegend contemplative, Mystik, nicht gerade eine Tochter, noch weniger aber eine Feindin der Kirche, bildet ein Mittelglied zwischen den begharbisch-ketzerischen und den kirchlich-mystischen Lehren und zugleich den Anfangspunct zu der merkwürdigen Entwickelungsreihe, die in den Brüdern vom gemeinsamen Leben hervortritt, in deren Mitte sich dann die contemplative Mystik zur practischen abklärte, und der fromme Associationsgeist, der ursprünglich die Beguinen und Begharden hervorgerufen, eine reinere und höhere Form fand.

---

1) Chronik des Wilhelm von Egmont in *Matthaei* vet. aevi Anal. II, 643. Schmidt a. a. O. S. 668.

2) Trithemii Chron. Hirsaug. II, 155.

3) So die Dominikaner Quétif und Echard, auf ältere Zeugnisse gestützt, in den Script. Ord. Praed. I, 507 und 508. Andres bei Schmidt a. a. O. S. 744.

4) Schmidt a. a. O. S. 668 und 669. Die Bulle findet sich in *Raynaldi* Ann. XV, 389. Nro. 70. und *D'Argentré* Collect. I, 312. Im folgenden Jahre erließ Johann XXII. eine neue Bulle gegen die deutschen Begharden, *Eccardi* Corp. histor. med. aevi II, 1036. In demselben Jahre verdammten auch die heidelberger Theologen die Lehren Eckarts. *Trithem.* de Script. eccl. c. 537.

5) Nachweisungen bei Gieseler II, 3. S. 267.

Drittes Hauptſtück.

Uebergang zu den Brüdern vom gemeinſamen Leben durch Johann Ruysbroek.

Der Hauptrepräſentant jener theiſtiſchen, aber noch vorherrſchend contemplativen, überſchwänglichen Myſtik iſt Ruysbroek, ein höchſt einflußreicher Mann. Von ihm an und durch ihn erhält die myſtiſche Tendenz in den Niederlanden und in Deutſchland einen Umſchwung und läutert ſich von Stufe zu Stufe bis zur Hervorbringung der ſchönſten Erſcheinungen des chriſtlichen Sinnes und Lebens. Er hat das Gute der älteren frommen Genoſſenſchaften ohne ihre Fehler und Verderbniſſe; er theilt die Wärme und Innerlichkeit ihrer Myſtik, aber er bekämpft ihren Pantheismus und Antinomismus; er ſtrebt, wie ſie, nach dem Apoſtoliſchen, aber er ſucht daſſelbe nicht ſowohl in der äußeren Form, als vielmehr im Geiſt und in der ganzen Lebensrichtung; er hat ein freies Urtheil über die Mängel der beſtehenden Kirche, aber dieß verleitet ihn nicht zur Feindſchaft und deſtructiven Oppoſition, ſondern erzeugt in ihm bloß reformatoriſche Geſinnungen. Doch iſt auch er noch in gewiſſen Schranken zurückgehalten. Seine Myſtik hat falſche, ungeſunde, ſchwärmeriſch ſinnliche Beſtandtheile; es mangelt ihm noch der practiſche Geiſt; er hat kein Intereſſe für Wiſſenſchaft und freiere Geiſtesbildung. Darum mußte auch ſeine Richtung wieder durch eine höhere, dieß Alles in ſich ſchließende, abgelöſt werden, und dieſe ſehen wir, zum Theil durch ihn veranlaßt, in den Brüdern des gemeinſamen Lebens hervortreten oder doch aus deren Inſtituten ſich entwickeln.

Wir werden zuerſt in der Kürze Ruysbroeks Leben erzählen, dann aber beſonders ſeine myſtiſche Lehre darſtellen und das Reformatoriſche in ſeiner Denkart ſchildern. Später werden wir noch einmal auf ihn zurückkommen, um den Einfluß nachzuweiſen, den er perſönlich auf Gerhard Groot, und den ſeine Kloſtereinrichtung auf die Stiftung des gemeinſamen Lebens hatte.

Der Prieſter und Kanonikus Johannes[1]), deſſen Geſchlechtsnamen wir nicht kennen, trägt gemeinhin den Namen

1) Ueber das Leben Ruysbroeks handeln *Trithemius* de script. eccl. c. 672, p. 157. Ein ungenannter Kanoniker in Surius Ausgabe v.

Ruysbroek[1]) von einem an der Senne zwischen Brüssel und Hall gelegenen Dorfe, wo er ums J. 1293 geboren wurde. Tritheim nennt ihn einen Deutschen von Geburt; dieß war er im weiteren Sinne, wie er denn auch der Geistesrichtung folgte, welche damals in der deutschen Theologie vorherrschte, und hinwiederum durch Tauler und Andere auf diese großen Einfluß übte. Elf Jahre alt wurde er von einem seiner Verwandten, einem Kanonikus zu Brüssel, zur Schule gebracht, die er vier Jahre besuchte. Wo er weitere Studien machte, wissen wir nicht. Er widmete sich von früher Jugend an mehr der Frömmigkeit, als wissenschaftlichen Bestrebungen. Fast alle älteren Schriftsteller, die über ihn berichten, bemerken, er sey mehr andächtig, als gelehrt gewesen[2]). Seine Frömmigkeit war auch die Kraft, wodurch er die Gemüther entzünden und bedeutende Wirkungen hervorbringen sollte. Im 24sten Jahre wurde er zum Priester geweiht, und, um dieselbe Zeit oder bald nachher, Vicarius bei der St. Gudila-Kirche in Brüssel. Schon damals machte er sich durch seine Neigung zur Stille, Zurückgezogenheit und Beschaulichkeit bemerklich. Man sah ihn, ähnlich wie es Plato im Gastmahl von Sokrates erzählt, auf der Straße von Brüssel, unbekümmert um das Treiben in seiner Nähe, in tiefe Betrachtung versenkt einhergehen. Zwei Laien erblickten ihn so; der Eine sprach: O, daß ich so heilig wäre, wie dieser Priester! — Der Andere: Um Alles nicht, da würde ich keinen frohen Tag mehr haben! — Ruysbroek selbst, der es vernahm, sagte bei sich: Wie wenig kennst du die Süßigkeit, welche denen zu Theil wird, die den Geist Gottes schmecken. Seine Abgeschiedenheit soll so weit gegangen seyn, daß er sich selbst vor seiner Mutter, die, vom Rufe des Sohnes angezogen, nach Brüssel kam, nicht sehen ließ.

Ruysbroeks Werken, Köln 1692. S. 1—8. Val. *Andreae* Biblioth. belgica p. 555. *Foppens* Bibl. belg. II, 720. *Fabricii* Bibl. med. et inf. Lat. IV, 127. Schroeckh K. Gesch. 34, 274 ff. Vornehmlich aber die Monographie: Richard v. St. Victor und Joh. Ruysbroek von Engelhardt, Erlangen 1838. S. 167—170, und wieder S. 325 ff.

1) Der Name wird sehr verschieden geschrieben: Rusbrock, Rusbroch, Ruysbroch, Ruysebroeck, Rüsebruch, Reisbruch, ja selbst Rusber (in einer alten französischen Ausgabe). Ich habe die von Engelhardt vorgezogene Schreibung angenommen; doch könnte man zweifelhaft seyn, ob nicht die (nach Foppens) auf des Mannes Grabstein befindliche Form des Namens: Ruysebroeck die richtigere sey.

2) Tritheim sagt: Vir (ut ferunt) devotus, sed parum literatus. Andreä: Vir divinae contemplationi addictissimus, et sanctitatis majoris quam doctrinae. Ungemein gepriesen wird Ruysbroek um seiner Erleuchtung und innigen Frömmigkeit willen von Gottfr. Arnold in der Kirch. und Ketzer-Gesch. I, 553. und in der Gesch. der myst. Theol. K. 21. S. 412. Arnold hat auch Vieles von Ruysbroek übersetzt. S. unten.

Dabei unterſchied aber Ruysbroek wahre, innerliche Frömmigkeit von Schwärmerei: es war damals eine Frau in Brüſſel, vermuthlich eine Beguine oder Schweſter des freien Geiſtes, die viele Anhänger hatte und in ſo großem Rufe der Heiligkeit ſtand, daß das Volk glaubte, ſie würde, wenn ſie zum Abendmahl ginge, von zwei Seraphim begleitet; mehrere Lehrer hatten ſich an der Schwärmerin verſucht, aber erſt dem Ruysbroek gelang es, ſie zu widerlegen. Wir finden hier das erſte Beiſpiel ſeines Kampfes gegen die falſche freigeiſteriſche Myſtik, den er ſpäter mehrfach auch in ſeinen Schriften führte.

Bis zum ſechzigſten Jahre hatte ſich Ruysbroek den Geſchäften des weltprieſterlichen Standes mit anerkanntem Eifer unterzogen. Nun überwog die in ſeiner Natur ſo mächtige Neigung zur Contemplation. Er zog ſich mit mehreren Freunden in das Kloſter Grünthal zurück. Dieſes Kloſter, einem neugeſtifteten Vereine regulirter Chorherren des heiligen Auguſtin angehörig, befand ſich zwei Meilen von Brüſſel in einem großen Buchenwalde, Sonjenboſch, an deſſen ſüdlichem Ausgange das in der neueren Geſchichte ſo berühmte Waterloo liegt. Ruysbroek wurde unter dem Propſt Franco der erſte Prior dieſes Kloſters [1]) und der Urheber einer Reformation der Kanoniker, die ſich weit in den Niederlanden verbreitete. Ganz der Betrachtung hingegeben, verlor ſich Ruysbroek, wie uns ein Ordensgenoſſe erzählt, wenn ihn der Geiſt ergriff, gern in die einſamſten Stellen des ſchönen Waldes, der das Kloſter umgab; da zeichnete er ſich in eine Wachstafel ſeine Eingebungen auf; zu Hauſe führte er dann den Entwurf aus [2]); aber wenn er auch, bei mangelnder Gnade, bisweilen Wochen lang im Schreiben unterbrochen wurde, ſo ſoll er doch — Aehnliches wird auch von einem andern contemplativen Mann, Plotinus, berichtet — ſogleich wieder den Faden gefunden haben. So entſtanden, nach ſeiner Ueberzeugung ganz unter Eingebung des heiligen Geiſtes, weßhalb er auch der ekſtatiſche Lehrer genannt wurde, ſeine zahlreichen Schriften, manche in brabäntiſcher Mundart, andere in lateiniſcher Sprache [3]).

1) *Andreae* Bibl. belg. p. 555.

2) *Andreae* Bibl. belg. p. 556.

3) Tritheim: Scripsit patrio sermone ad aedificationem simplicium quaedam opuscula, quae per alium post ejus mortem in latinum conversa, in certis optima, in quibusdam vero a doctoribus [J. Gerson] feruntur esse erronea. Der erſte Ueberſetzer ins Lateiniſche war Gerh. Groot, der zweite Laur. Surius (Ausgaben Köln 1552, 1609 und 1692); ins Deutſche überſetzte Ruysbroeks Schriften Gottfr. Arnold, Offenb. 1701. Hauptſchriften: De ornatu nuptiarum spiritualium — De profectu religiosorum — Commentaria in Tabernaculum Foederis — Speculum aeternae salutis — De septem gradibus

Im Grünthal empfing Ruysbroek die Besuche Tauler's und Gerh. Groots: auf Beide machte er tiefen Eindruck, und durch Beide wirkte er, wiewohl in sehr verschiedener Weise, auf die Nachwelt fast noch mehr, als durch seine Schriften. Aber auch viele andere Personen jeden Alters und Standes, vornehmlich aus Flandern und den Rheingegenden bis nach Basel hinauf, wallfahrteten zu dem frommen Greise, dem vielgepriesenen Lehrer der selbstverleugnenden Gottesliebe. Alle erbaute und entzündete er, und Manche, namentlich Frauen, gewann er für das beschauliche Leben. Sein Ruf machte ihn nicht stolz: er war mild, bescheiden, freundlich, theilnehmend, unterzog sich den Handarbeiten, dem Fasten und Wachen mit großer Strenge und verrichtete auch die geringsten Dienste des Klosters. Erst im hohen Alter ließ er sich beim Niederschreiben seiner Aufsätze durch einen Schreiber unterstützen. In der Contemplation war er so geübt, daß er sich ihr jederzeit hingeben konnte. Bei der Administration der Messe wurde er stets von einer großen, oft überwältigenden, Andacht ergriffen.

So verfloß das Leben Ruysbroeks, wie das solcher Männer überhaupt, sanft, heiter und stille. Seine Einfachheit und Mäßigkeit ließ ihn ein sehr hohes Alter erreichen. Aber zuletzt sehnte er sich nach seiner Auflösung und soll auch den Tag derselben vorausbestimmt haben. Er starb den 2ten December 1381, im 88sten Jahre seines Alters, im 64sten seines Priesterthums, und ward in der Kirche seines Klosters beigesetzt; ein Grabstein mit einfacher Inschrift bezeichnete die Stätte [1]).

Da das Leben Ruysbroeks wenig Historisches bot, so wurde es bei der innerlichen Bedeutung des Mannes mehrfach von der Sage ausgeschmückt. Es sind uns davon folgende Züge überliefert [2]). Als seine Mutter, die nach Brüssel gekommen war, ihn zu sehen, ihren Zweck nicht erreichen konnte, ging sie selbst in einen frommen Verein, hoffend, ihm dadurch näher zu treten. Auch dieß war erfolglos und später genügte ihr die geistige Gemeinschaft. Nach ihrem Tode erschien sie dem für sie betenden Sohne zu wiederholten Malen und bat ihn flehentlich, sie von der Pein des Fegefeuers zu erlösen; er that es durch das von ihr angegebene Mittel, die erste Messe, die er als Priester las.

---

amoris — De quatuor tentationibus — De calculo — De vera contemplatione. S. *Andreae* Bibl. belg. p. 556. *Foppens* II, 721. Engelhardt S. 172.

1) *Andreae* Bibl. belg. p. 557. Die Inschrift *Foppens* II, 722.

2) Aus der alten Biographie zusammengestellt bei Engelhardt S. 325 ff.

Beſonders wurden Ruysbroeks innere Kämpfe, ſo wie die Tiefe und Höhe ſeiner Contemplation durch Legenden veranſchaulicht: er wurde, ſo erzählte man, häufig vom Teufel in Geſtalt eines ſcheußlichen Thieres beſucht; aber auch Chriſtus kam zu ihm, ja einmal ſagte ihm dieſer, indem er in Geſellſchaft der Himmelskönigin und aller Heiligen erſchien: Du biſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe [1]). Die tiefe Gluth der Andacht Ruysbroeks aber fand ihre Veranſchaulichung in folgender Erzählung: einſt ſuchten ihn die Brüder lange in der Einſamkeit des Waldes, wo er ſo gern verweilte; endlich erblickte Einer einen Baum, der in Flammen zu ſtehen ſchien; unter dieſem ſahen ſie Ruysbroek, ganz der Betrachtung hingegeben.

Die Lehren dieſes merkwürdigen Mannes, des Patriarchen niederländiſcher und deutſcher Myſtiker, ſind neuerlich vollſtändig und trefflich zuſammen geſtellt worden [2]). Wir verweiſen auf dieſe Darſtellung und heben hier nur das Weſentlichſte hervor. Ruysbroek geht von dem göttlichen Weſen aus, ſteigt dann zum Menſchen herab und zeigt endlich — dieß iſt das Hauptziel ſeiner Betrachtungen — wie der Menſch mit Gott eins werde, ohne ſeine Selbſtheit zu verlieren und in Gott zu zerfließen. Gott iſt [3]) die überweſentliche Weſenheit alles Seyenden, zugleich ewig in ſich ruhend und das lebensvolle, bewegende Princip alles von ihm Geſchaffenen [der Unbewegt-Bewegende]. Seiner Weſenheit nach iſt Gott ewiges Ruhen, in welchem weder Zeit noch Ort, weder Vor noch Nach, weder Begehren noch Haben, weder Licht noch Finſterniß iſt; aber zugleich gibt er ſich kund in ewigen Actionen des Erkennens, Wollens und Liebens, die ihn auch ſelbſt ausmachen. Ruhend in ſeiner Weſenheit iſt er zugleich ewig wirkend und einfließend in die Natur und Beides, Ruhen und Wirken, iſt mit einfacher, durchſichtiger Klarheit erfüllt. Dieſer Gott iſt Einer in ſeiner Natur, dreieinig in ſeinen Perſonen. Durch die Einheit der Natur bleibt Gott ewig in ſich ſelbſt, durch die Dreiheit der Perſonen, die nicht bloß in unſerm Denken, ſondern in Wirklichkeit unterſchieden ſind, iſt er lebensvoll und fruchtbar in Ewigkeit. Die Natur kann nicht ſeyn

---

1) Aehnliches hat die Sage bekanntlich von Thomas Aquin überliefert, dem einſt ein Crucifix zugerufen haben ſoll: Recte de me scripsisti, Thoma! Das Mittelalter mußte Alles wunderbar, ſymboliſch, anſchaulich haben.

2) In der Monographie von Engelhardt S. 173—264. Vergl. auch de Wette's Sittenlehre II, 2. S. 237.

3) Bei Engelhardt S. 173—177.

ohne Personen, und diese haben ihren Bestand in der Natur. Der Vater ist das ewige, wesentliche, persönliche Princip; er zeugt die ewige Weisheit, der Sohn, sein ungeschaffenes, persönliches Abbild; aus der gegenseitigen Anschauung beider fließt ein ewiges Wohlgefallen, ein Feuer der Liebe, welches stets zwischen Vater und Sohn brennt, der heilige Geist, die dritte Person, die ewig von den beiden andern aus und in die Natur der Gottheit zurückgeht. So lebt Gott, ruhend in seiner Wesenheit, activ in seinen Personen, in sich selbst und mit sich selbst und erkennt, liebt, besitzt, genießt sich selbst über alle Creaturen hinaus; aber zugleich wirkt er auch ununterbrochen nach außen und die Hauptacte dieses Wirkens sind die Schöpfung, die Erlösung, die ewige Selbstmittheilung Gottes durch seinen Geist.

Vermöge seines freiesten Willens hat Gott durch seine ewige Weisheit das All, Himmel und Erde, aus Nichts hervorgebracht [1]). Vom empyreischen Himmel, dem Wohnsitze der göttlichen Majestät, so wie der Heiligen und Seligen, geht die Schöpfung in den Abstufungen des krystallenen Himmels und des Firmamentes herab auf die Erde, den Wohnort des Menschen. Der Mensch ist aus zwei entgegengesetzten Naturen gebildet, dem Leibe nach sterblich, gleich den Thieren, der Seele nach mit ewigem Leben begabt, gleich den Engeln über dem Firmament; er ist daher sterbend auf Erden, lebend im Himmel, niedriger als Gott, aber ihm ähnlich, Bild und Figur Gottes. Die Seele, geistig, vernünftig, unsterblich, hat drei Grundkräfte: Gedächtniß, Verstand (Intellectus) und Wille; durch den letzteren kann sie Gutes oder Böses wählen, aber über sich hat sie Gott und seine Gnade; sind die drei Kräfte von der Gnade erfüllt, so vermögen wir Alles und werden Gott ähnlich, nach dessen Bilde wir gemacht sind. Denn wie verschieden auch die Menschen geartet sind — als Söhne der Natur, unter den Planeten stehend, sind sie theils kalte, lieblose Menschen des Saturn, theils warme, glühende des Jupiter, theils hochfahrende des Mars, theils reichbegabte, liebenswürdige der Sonne, theils leichtsinnige der Venus und lebenslustige des Merkur [2]) — aber wie sehr sie auch natürlich verschieden seyn mögen, darin kommen doch wieder alle überein, daß sie zu einem höheren, geistigen Leben in der Gemeinschaft Gottes bestimmt und dafür empfänglich sind. Die Befähigung dazu liegt zunächst im freien Willen, welcher den Menschen, wenn er ihm nur folgt, stets zum Guten anregt und vom Bösen abhält. „Wolle

1) Ebendas. S. 179—190.
2) Bei Engelhardt S. 183 und 184.

Demuth und Liebe, und du haſt ſie", ſagt Ruysbroek; „das kann dir ſelbſt Gott nicht nehmen [1])." Aber damit die Natur über ſich ſelbſt hinausgehe, bedarf ſie der göttlichen Gnade; das Höchſte, was die Natur vermag, iſt von Sünden abzulaſſen und nach der Gnade zu verlangen; aber der Wille ſoll gottgeſtaltig werden, er ſoll Alles, was er will, rein zur Ehre Gottes wollen; das wohnt dem Willen von Natur nicht bei, hier tritt das Bedürfniß der Einwirkung Gottes ſelbſt auf den Menſchen ein [2]). Nur durch Beides zuſammen kann der Menſch ſeine Beſtimmung erreichen und ſeine Seele zu einem Reiche ausbilden, in welchem der von Natur freie, durch die Gnade freiere Wille König iſt, der zum Diadem die Liebe, zum Gewande die Stärke des heiligen Geiſtes und die eigene ſittliche Stärke, zu Räthen Erkenntniß und Unterſcheidung, zum Richter Gerechtigkeit in Klugheit, zu Unterthanen alle Kräfte der Seele hat [3]).

Die Einwirkung Gottes auf den Menſchen aber iſt vermittelt durch den Sohn und den heiligen Geiſt. Der Sohn iſt einerſeits [4]) ſeiner Gottheit nach das vollkommene Bild, der reine Spiegel des Vaters. Dieſer Spiegel iſt immer vor Gottes Angeſicht und dadurch mit dem Bilde, das er aufnimmt, ſelbſt ewig. In dieſem ewigen Bilde, dem Sohne, hat uns Gott in ſich ſelbſt erkannt, ehe wir geſchaffen waren. Dieſes Bild iſt aber auch, dem höchſten Theile unſerer Seele eingedrückt, in jedem Menſchen weſentlich und perſönlich; jeder hat es ganz und alle haben nicht mehr davon als einer. So ſind Alle geeinigt in dem ewigen Urbilde, dem Bilde Gottes, in welchem, ohne daß wir als Geſchöpfe Gott werden, oder das Bild Gottes ein Geſchöpf, unſere geſchaffene Weſenheit und unſer geſchaffenes Leben als in einer ewigen Urſache ruht, denn der Sohn iſt ja auch der ſchöpferiſche Grund und das Leben aller Geſchöpfe. Andererſeits [5]) iſt der

1) Ebendaſ. S. 187. Vergl. die Aeußerungen Ruysbroeks gegen zwei pariſer Geiſtliche bei Engelhardt S. 169. Freiheit, Demuth und Liebe ſind für Ruysbroek die höchſten geiſtigen Güter: „In die Demuth niederſteigen, heißt über aller Himmel Höhe aufſteigen. Alle guten Werke verlieren ohne Demuth ihre Schönheit. Freiheit und Demuth aber haben gleichen Werth." S. 199.

2) S. 223: „Nicht durch unſre, ſondern durch ſeine Verdienſte hat uns Gott frei gemacht; um dieſe Freiheit zu fühlen, muß ſein Geiſt unſern Geiſt in Liebe entzünden; da wird unſer Geiſt getauft, mit Freiheit begabt, und mit dem ſeinigen vereint."

3) Ebendaſ. S. 183. Vergl. S. 350: „Wer übernatürlich ſehen ſoll, dazu gehören drei Dinge; das erſte iſt die Gnade Gottes, das andre ein freier ganzer zugekehrter Wille, das dritte, daß der Menſch habe ein lauter unbefleckt Conciencie von allen Todſünden."

4) Ebend. S. 189.

5) Ebend. S. 177—179.

ewig erzeugte Sohn auch in der Zeit geboren und Mensch geworden. Als solcher, mit der Gottheit auf unbegreifliche Weise eins, hat er ein Vorbild aller Tugenden aufgestellt, vornehmlich der höchsten, der Demuth, Liebe und Geduld. Seine Seele war voll des heiligen Geistes und aller Gaben, seine Liebe ruhige, selige Hingebung an Gott und das Heil der Menschen. Dadurch ist er ein Quell, aus dem uns alles Nothwendige fließt. Zu diesem Zweck sind sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt geschehen und ist das Abendmahl von ihm eingesetzt. Christus war und ist Allen gemein, der Lichtbringer der ganzen Welt, besonders der katholischen Kirche, aber auch jedes guten, frommen Menschen [1]). Was er gethan, hat er für Alle gethan. Er ist unser Führer und Fürst im geistlichen Gesetze, der alle Figuren bis zur ewigen Wahrheit vollendet, den Vater gnädig gemacht und eine geistige Stiftshütte, die Kirche, gebaut hat. Mit ihm zusammen wirkt aber auch der heilige Geist, mit dem er nach seiner göttlichen Natur eins ist, der ihm nach seiner menschlichen mit allen Gaben einwohnte und von ihm auf die Gläubigen ausströmt. Und zwar fließt der heilige Geist immer aus auf die Creaturen, die dazu bereit sind. Gott ist immer da und gegenwärtig: wie die Sonne auf alle Bäume scheint, so wirkt Gott, die geistige Sonne, auf alle Seelen, die aus ihm entsprungen sind. „Gott will jeden Menschen behalten, der etwa selber will....“ „Er ist ein gemeiner Schein und ein gemeines Licht, das da leuchtet einem jeglichen nach seinem Werth und nach seiner Nothdurft [2]).“

Die dreieinige Gottheit geht aber auf ihr Abbild, die menschliche Seele, in dreifacher Weise über. Der tiefste Grund und die eigentliche Wesenheit unserer Seele, das ewige Bild Gottes, ruht stets in Gott; dieses Bild haben wir Alle als ewiges Leben ohne uns selbst vor unserer Schöpfung in Gott; nachdem wir aber geschaffen sind, treten in der Substanz unserer Seele drei Eigenschaften hervor, die bildlose Nacktheit, durch welche wir den Vater, die höhere Vernunft, durch welche wir den Sohn, der Funke der Seele, durch welchen wir den heiligen Geist aufnehmen und mit Gott ein Geist und eine Liebe werden. Diese drei Eigenschaften, die eine und ungetheilte Substanz der Seele, der Lebensgrund der höchsten Kräfte, sind in allen Menschen, in den Sündern jedoch durch Laster verhüllt. Die Seligkeit aber, die Gott ist, kann nicht durch Kunst und Scharfsinn erworben werden, son-

1) Ebend. S. 264.
2) Aus der Schrift de ornatu spiritual. nuptiar. bei Engelhardt S. 351.

dern es bedarf der göttlichen Gnaden und Gaben, damit wir über die Natur erhoben und erneuert werden; dadurch gelangt das Gedächtniß zur bildloſen Nacktheit, der Verſtand zur einfachen Wahrheit, der Wille zur göttlichen Freiheit[1]).

Dieß ſind die Grundlagen, auf denen Ruysbroek ſein myſtiſches Syſtem aufbaut. Dieſes Syſtem ſelbſt aber, beſonders ſo weit es in das Leben eingreift, iſt folgendes.

Der Menſch, von Gott ausgegangen, ſoll auch wieder zu Gott zurückkehren, mit Gott eins werden. Dieſes Einswerden iſt nicht ſo zu verſtehen, daß wir ganz Gott werden und unſer geſchaffenes Seyn verlieren, denn dieß wäre unmöglich, ſondern ſo, daß wir uns ganz in Gott fühlen, aber zugleich auch ganz in uns ſelbſt, daß wir mit Gott geeiniget ſind, aber doch ewig ein Anderes bleiben, als er iſt. Der Menſch ſoll gottförmig und Gott gleich werden, er kann es aber nur werden, ſoweit es möglich iſt, und es iſt nur möglich, ſoweit er nicht aufhört, er ſelbſt und ein Geſchöpf zu ſeyn; denn Gott bleibt immer Gott und wird nie Geſchöpf, das Geſchöpf bleibt immer Geſchöpf und verliert nie ſeine Weſenheit[2]). Der Menſch, indem er ſich mit vollkommener Liebe Gott hingibt, iſt in der Einheit mit Gott, aber, wenn er wieder handelt, fühlt er den Unterſchied von Gott und iſt in der Anderheit; ſo fließt er in Gott und wieder in ſich ſelbſt zurück. Jenes Einsſeyns und dieſe Anderheit werden von Gott gefordert, und zwiſchen beiden lebt unſere beſtändige Vernichtung im Lieben, in welcher unſere Seligkeit beſteht[3]).

Zu der Einheit mit Gott führen drei Wege, der eine immer weiter und näher zum Ziel, als der andere: das active, das innerliche und das contemplative Leben.

Das active Leben[4]) beſteht darin, daß wir Gott von außen in Enthaltung, Buße, guten Sitten und heiligen Werken dienen, wie er uns als Gott und Menſch lebend und ſterbend bis zum Kreuze gedient hat; daß wir, wie Chriſtus, unſer Kreuz auf uns nehmen und uns ſelbſt verleugnen. Wenn wir dieß thun und mit rechtem Ernſte vollbringen, ſo entſprechen wir nicht nur den Geboten Gottes, ſondern auch unſerer Vernunft, dem chriſtlichen Glauben und Geſetze, ſo wie allen Sitten und Gebräuchen,

1) Bei Engelhardt S. 189 und 190.

2) Dieß ſpricht Ruysbroek an verſchiedenen Orten und in mannichfaltigen Formen aus, aber der Grundgedanke von der nie völlig aufzuhebenden ſpecifiſchen Verſchiedenheit des göttlichen und des creatürlichen Weſens bleibt immer derſelbe. S. Engelhardt S. 217. 239. 243. 255. 259. 373.

3) Ebendaſ. S. 259.

4) S. 190 ff.

welche gute Chriſten insgemein beobachten. Dieſe Tugendübungen kann auch die Vernunft faſſen [1]; ſie liegen noch weit ab von der höchſten Vollendung; aber ſie ſind, wie die justitia civilis die Vorſtufe der justitia spiritualis, die Vorbedingung zu allem Höheren, denn „ohne äußeres tugendhaftes Leben können wir uns Gott nicht nahen [2]."

Wir ſollen jedoch auch, indem wir den Sinn vom Aeußeren abwenden, ins Innere eingehen. Durch die ſittlichen Tugenden ſind wir nach außen, den Menſchen zugekehrt, mit ſenſibler Liebe kehren wir uns zu Gott nach innen; da erlangen wir die Einheit des Herzens mit Gott, innere Freiheit, Beſiegung der Vielfalt der Sinne, Lenkung der Begierden und Sinne zur Einheit [3]. Das Schauen und Beſitzen dieſer Einheit geht über das Zeitliche hinaus; das Gute, das wir thun, befriedigt uns nicht mehr; was wir erlangen, gibt uns kein Genüge; es entzündet ſich eine unendliche Sehnſucht in uns und eine Andacht, durch welche alle guten Werke brennen. Da ſind wir affectlos, wir wollen niemanden gefallen und es gefällt uns nichts, was uns von Gott abzieht; wir ſind allein mit Gott: Gott und wir, ſonſt nichts [4]. In dieſem Zuſtande ſtrömt uns die göttliche Gnade zu, ein gottgeſtaltiges Licht, das uns Gott ähnlich macht [5], und in der Gnade die Liebe, welche das Fundament für den menſchlichen Geiſt und eine Wurzel aller Tugenden iſt. Gott läßt ſich zu uns nieder in der Gnade, wir erheben uns zu ihm in der Liebe und Andacht, und ſo entſteht ein Wechſelſpiel der Kräfte, in welchem der Menſch „in der unbegreiflichen Umarmung der Einheit Gottes vernichtet wird" und doch immer wieder auflebt; oder worin, wie es Ruysbroek anderwärts ausdrückt [6], „die Uebung der Liebe zwiſchen Gott und uns wie Blitze hin und her geht." ... „Dieſe Einheit verzehrt in ewigem Hunger und innigſter Begierde das, was ſie liebt, und aus derſelben Einheit entſteht fortwährend eine neue Glut, in welcher der Geiſt ſein höchſtes Opfer bringt [7]." ... „Der Menſch lebt ſterbend und ſtirbt lebend; Hunger und Durſt erneuern ſich ſtündlich und wer-

---

1) S. 201. 2) S. 215.
3) S. 195 ff. 4) S. 201.
5) S. 210. 6) S. 219.
7) S. 189. Poetiſch ſind dieſe Gedanken, die wir ſo vielfach auch bei orientaliſchen Myſtikern finden, von Goethe ausgedrückt in dem Gedichte „Selige Sehnſucht" (im Divan), welches mit den Worten ſchließt:

Und ſo lang du das nicht haſt,
Dieſes: Stirb und werde!
Biſt du nur ein trüber Gaſt
Auf der dunkeln Erde.

den stets befriedigt [1])." ... „So geschieht es, daß in jeglichem Jetzt Gott in uns geboren wird, und aus dieser erhabenen Zeugung fließet uns der heilige Geist mit allen seinen Gaben zu [2])."

Das contemplative Leben, welches von Ruysbroek besonders sorgfältig beschrieben wird [3]), weil es vornehmlich hier darauf ankam, die kirchliche Lehre von den häretischen, namentlich pantheistisch-mystischen Richtungen zu unterscheiden, besteht darin, daß wir mit Gott zugeneigtem Geiste frei mit Gott in Gemeinschaft treten, daß wir aus uns selbst herausgehen und mit Gott ein Geist werden; in diesem Zustande vereinigt uns Gott mit sich in der ewigen Liebe, die er selbst ist. Er bleibt in uns, wir in ihm. Zu diesem Leben gelangen die, welche sich von Bildern losmachen und allein im Geiste frei lieben und dienen. Das Eigenthümliche desselben und sein Unterschied von der vorhergehenden Stufe liegt in der Bildlosigkeit, Maaßlosigkeit und ewig befriedigten, einfachen, aber seligen Ruhe. Die wahre Contemplation ist ein maaßloses Wissen, in dem alle Wirksamkeit der Vernunft aufhört, das, obwohl nicht ohne Vernunft, doch nie in die Vernunft herabsteigt, zu dem die Vernunft sich nie erhebt. Diese Maaßlosigkeit schaut ohne Verwunderung — denn sie hat auch die Verwunderung unter sich — nicht dieses oder jenes, sondern etwas, was über Alles hinaus ist [das Absolute] [4]). Wer das contemplative Leben erfahren will, der muß, mit allen Tugenden geschmückt, sich über sein sinnliches Leben hinaus in den höchsten Theil seines inneren Lebens zurückziehen. Da zeigt sich ihm ein, für den Sinn, die Natur und Vernunft unzugängliches, intellectuales Licht, welches uns Freiheit und Vertrauen zu Gott gibt und ein erleuchtendes Mittel zwischen Gott und uns wird. Unser bildloser Geist ist der Spiegel, in dem dieses Licht leuchtet. In diesem Spiegel lebt Gott in uns mit seiner Gnade, wir in Gott durch unsere Tugenden; das Licht strömt heraus in die Aehnlichkeit und zieht hinein in die Einheit. Dieß fühlen wir, über die Natur hinaus, in unserer nackten, nach innen gekehrten Intelligenz. Wenn sich der Mensch so in sich zurückzieht und sein Herz öffnet, dann strahlt Gott wie ein Blitz in dasselbe, eine ungeheure Freude, eine keusche Wollust erfüllt ihn, er jubilirt und kommt außer sich, er weiß nicht, wie ihm geschieht und wie er es aushalten kann [5]). Aber dieser innere Jubel ist noch ein niedriger

1) S. 214.
2) S. 212.
3) S. 224 ff.
4) S. 234.
5) S. 235.

Grad der Contemplation. In diejenigen, welche dadurch in die einfache Reinheit ihres Geistes erhoben sind, strahlt Gott nun ein einfaches Licht, welches nicht Gott, sondern ein Mittleres ist zwischen Gott und dem schauenden Geiste, und in welchem sich Gott nicht nach dem Unterschiede der Personen, sondern in der Einfachheit seiner Natur und Substanz zeigt. Dieß ist die zweite Stufe der Contemplation [1]). Die dritte aber ist die Speculation, ein Schauen, eine Intuition im Spiegel. Das Verständniß des Menschen wird ein lebendiger Spiegel, in welchen Vater und Sohn den Geist der Wahrheit gießen, so daß die erleuchtete Vernunft alle Wahrheit erkennt, die in Bildern, Formen, Arten und Aehnlichkeiten erkannt werden kann. Das einfältige Auge schaut, ähnlich einem Engel, stets das Antlitz des Vaters; sein Ziel ist das Bild, das Gott selbst ist; es sieht Gott und Alles, sofern es eins ist mit Gott, und darin findet es volle Genüge. Diese höchste Stufe der Contemplation fällt auch zusammen mit der vollkommensten Liebe [2]). Beides aber, das vollkommene Intelligiren und das mit ihm identische Lieben ist nicht mehr ein Thun, sondern reine Ruhe; es ist über alle Handlung hinaus, von aller Uebung frei und ledig, die (göttliche) Liebe erduldend, welche den Geist des Menschen verzehrt und gleichsam vernichtet in sich verwandelt, so daß er sich selbst vergißt und nichts mehr weiß, weder Gott, noch sich, noch eine Creatur, nichts als die bloße Liebe, die er schmeckt, fühlt, erfährt und im einfachen Ruhen besitzt [3]).

Dieß kann genügen, um die Denkweise unseres Mystikers anschaulich zu machen. Es wird jedem Besonnenen einleuchten, daß er den Grundfehler aller contemplativen Mystik [4]) theilt, jenes

1) S. 236.

2) S. 236 ff. und 246 ff.

3) Um das beschauliche Leben mit Ruysbroeks eigenen Worten zu beschreiben, führe ich noch einige Stellen aus dem 3ten Buche des Tractats de ornatu spirit. nupt. an. Seite 291 und 292 bei Engelhardt heißt es: „Darum sollen die innigen schauenden Menschen ausgehen nach der Weise des Schauens über Rede und über Unterschied, und über ihr geschaffenes Wesen mit ewigen Instaren (Hineinstarren, unverrücktem Hineinschauen) mit dem ungeborenen Licht; so werden sie überformet und ein mit demselben Licht, da sie mit sehen, und das sie sehen.... Denn in diesem Schauen bleibt der Mensch frei und sein selbs gewaltig in Innigkeit über alle Tugend und über alles Verdienen. Denn es ist die Krone und der Lohn, da wir nu haben und besitzen in solcher Weise. Denn schauendes Leben, das ist himmlisches Leben." Und weiterhin S. 296: „Dieß — das ewige Rasten — ist das weislose Wesen, das alle innigen Geister über alle Dinge erkoren haben; das ist die dunkle Stille, da alle liebenden Herzen innen sind verloren."

4) Hiermit übereinstimmend de Wette, Sittenlehre II, 2. S. 247:

überfliegende, oft phantastische, sich Hineinstürzen in die tiefsten Abgründe der Erkenntniß, während die Merkmale alles wirklichen, vernünftigen Erkennens ausgehen, jenes geistig und sittlich sich überspannende Ringen nach engelgleicher Uebersinnlichkeit, während das Uebersinnliche unter der Hand wieder zum Sinnlichsten wird, jenes unermüdete Hineinstarren in das göttliche Sonnenlicht, bis die Sehkraft des irdischen Auges erblindet ist[1]) und eine Maaßlosigkeit eintritt, „welche etwas sieht, ohne zu wissen, was sie sieht[2])." Wenn die pantheistische Mystik fordert, daß der Mensch nicht ein Christ, sondern ein Christus werde, so will diese theistisch-contemplative wenigstens, unbefriedigt durch den Zustand des Glaubens, daß der Mensch schon hier zum vollen Schauen eingehe. Auch hatte die Mystik Ruysbroeks, insofern sie vollen Ernstes eine christliche nicht nur, sondern auch eine kirchliche seyn wollte, noch den besondern Mangel, daß sie für die allgemeine Thatsache der Sünde und das Bewußtseyn davon und daher auch für den Begriff der Erlösung und Versöhnung keine bestimmte, nothwendige Stelle in ihrem Gedankenkreis hatte, sondern alles Höhere von den ersten Anfängen bis zur Vollendung des göttlichen Lebens unvermittelt auf den Einfluß der Gnade und die sich ihr öffnende Freiheit zurückführte[3]). Denn obwohl Ruysbroek weit entfernt war, die Sünde pantheistisch zu leugnen oder zu rechtfertigen, vielmehr die einzelnen Manifestationen derselben mit scharfem sittlichem Geiste beurtheilte, so erwog er doch nicht gehörig die Bedeutung derselben im Ganzen: sein in der Contemplation schwelgendes, auf Gott und den himmlischen Urbildern ruhendes Auge schweifte über diese Erdschatten hinweg, die sich jedem handelnden Manne, auch dem Mystiker, wenn er ein practischer ist, so stark zu erkennen geben. Sehen wir indeß von diesen Mängeln an, so müssen wir der Mystik Ruysbroeks subjectiv eine große Innigkeit, eine, oft zu lieblicher Poesie sich stei-

---

„Mehr als Tauler ist Ruysbroek in den Fehler der mystischen Sinnlichkeit verfallen, und er bestätigt die Bemerkung, daß alle (?) Mystik auf eine feinere Art von Wollust hinausgeht, auf ein Schwelgen mit Gefühlen."

1) „Wenn Gott sich offenbart", sagt Ruysbroek, „so erblindet die Vernunft." Engelhardt S. 221.

2) Ebendas. S. 234.

3) Ruysbroek dachte sich die Sache so: Der Mensch darf nur wollen, so ist er gut und göttlich; seine Heiligkeit hat immer das Maaß der Güte seines Willens; will er Liebe, so hat er Liebe, will er Gott, so hat er Gott. Denn, wie man, um Luft zu haben, nur zu athmen braucht, so liegt es nur am Menschen, daß er sein Inneres öffne, um das allgegenwärtige Göttliche in sich aufzunehmen. Doch war ihm dieß freilich nicht mit einem Momente abgethan, sondern ein fortlaufender Proceß, in dem Freiheit und Gnade zusammenwirken.

gernde, Lebensfülle und die volle Wahrheit des innerlich Erfahrenen, objectiv aber einen entschieden höheren Standpunct zuerkennen, als derjenige war, den die pantheistisch-häretische Mystik jener Zeit einnahm.

Zwar könnte man in letzterer Beziehung zweifelhaft seyn, ob nicht Ruysbroek selbst, ein vollkommenes Aufgehen des Individuums in die göttliche Substanz lehrend, auf den Standpunct der freigeisterischen Mystik zurückfiel. Und wir wollen es nicht bergen, es finden sich Stellen bei ihm, welche diesen Gedanken zu rechtfertigen scheinen. Die vernünftigen Persönlichkeiten sind erstlich nach seiner Ueberzeugung schon dem tiefsten Grunde ihrer Wesenheit nach, als Abbilder Gottes, ewig in Gott; „Gott sah und erkannte sie in sich in einer gewissen Anderheit, aber doch nicht in einer gänzlichen Anderheit; denn, was in Gott ist, ist Gott [1]." Aber auch in der geschaffenen Wesenheit bleiben die Geister nach ihrem ewigen Seyn und Leben immer in Gott ohne Unterscheidung [2]; denn sie sind Gott ähnlich, und obwohl nach der Vernunft hier Unterschied und Anderheit ist, so ist doch die Gottähnlichkeit eins mit dem Bilde der höchsten Dreieinigkeit, welches die ewige Weisheit Gottes ist, in der Gott sich selbst und Alles in ewiger Gegenwart schaut. „Unser geschaffenes Wesen hanget in das ewige Wesen und ist ein mit Gott nach wesentlichem Seyn, denn es hat ein ewig Innebleiben in das göttliche Wesen ... und hier ist weder Unterschied, noch Anderheit, noch Reden [3]." Ja selbst die Rückkehr des geschaffenen Wesens zu Gott und die Einigung mit ihm beschreibt Ruysbroek mehrfach wie ein Zerschmelzen und Zerfließen in Gott, und die Ausdrücke, die er hier gebraucht, sind oft so gehalten, daß man zwischen dem ethischen und substantiellen Einswerden kaum unterscheiden kann. „Der Geist wird die Wahrheit selber, die er begreift. Gott wird mit Gott begriffen.... Wir werden eins mit demselben Licht, damit wir sehen, und das wir sehen [4]."

Auf derartige Aussprüche stützte dann auch der berühmte Gerson die Anklage, welche er, zwar selbst ein Mystiker, aber von einer mehr gelehrten, kirchlichen, nüchternen, scholastisch methodischen Haltung, gegen Ruysbrok als einen solchen erhob, der

---

1) Bei Engelhardt S. 241. De ornatu spirit. nupt. Lib. III. S. 288 bei Engelh.

2) Engelhardt S. 241.

3) Aus dem dritten Buche der Schrift de ornatu spirit. nupt. S. 289 bei Engelhardt.

4) Ebendas. S. 286 und 292.

ſich der häretiſchen Richtung der Myſtik hingegeben[1]). Gerſon hatte mehrere Decennien nach Ruysbroeks Tode die Schrift dieſes Mannes „vom Schmucke der geiſtlichen Hochzeit" in lateiniſcher Ueberſetzung zu Handen bekommen und darin zwar, namentlich im erſten und zweiten Buche, vieles Heilſame und Tiefe gefunden, aber auch an mehreren Stellen des dritten Buches bedeutenden Anſtoß genommen. Denn Ruysbroek lehre, die vollkommen contemplirende Seele ſchaue nicht bloß Gott durch die Klarheit des göttlichen Weſens, ſondern ſie ſey ſelbſt dieſe Klarheit, indem ſie aufhöre in derjenigen Exiſtenz zu ſeyn, die ſie früher in ihrer eigenen Art gehabt, und ganz verwandelt oder umgeformt oder verſchlungen werde in das göttliche Seyn. Die von Gerſon gebrauchten Stellen[2]) können allerdings den Schein hervorbringen, als ob Ruysbroek ſelbſt der pantheiſtiſchen Myſtik zugethan geweſen; allein wenn wir das Für und Wider unbefangen abwägen, ſo verſchwindet dieſer Schein wieder. Denn erſtlich war Ruysbroek ſchon in ſeiner Gotteslehre überhaupt nicht Pantheiſt. Er erkennt offenbar Beides an, ſowohl die Immanenz Gottes, als, was der Pantheismus nicht kann, die Transcendenz: Gott iſt nach Ruysbroek der Welt immanent, inſofern er ewig durch die göttlichen Perſonen auf die Welt wirkt und in dieſelbe gleichſam überfließt, inſofern er den geſchaffenen Geiſtern überhaupt ſchon urſprünglich einwohnt und ſich insbeſondere mit den Frommen aufs innigſte einigt; er iſt aber auch transcendent, inſofern er zugleich ewig in ſeiner eigenen Weſenheit ruht und ſich unabhängig von der Welt oder „über alle Creaturen hinaus", wie Ruysbroek ſagt, in ſeiner Gottheit und deren Perſonen beſitzt und genießt. Und zweitens ſpricht es Ruysbroek zu häufig und mit zu großem Anliegen aus, wie er bei dem Einswerden des beſchaulichen Menſchen mit Gott doch einen Unterſchied Beider anerkenne, als daß wir ihm die Lehre von einem abſoluten Aufgehen des

1) Jo. *Gersoni* Epist. ad Fr. Bartholom. Carth. super tertia parte libri Joh. Ruysbroech de ornatu spirit. nupt. Opp. ed. du Pin I, 59. Ausführl. Darſtellung der Sache bei Engelhardt S. 265 ff. Kurz bei Gieſeler II, 3. S. 228.

2) Es ſind großentheils dieſelben, die wir oben ſchon berührt, z. B. „In der Entleerung ſeiner ſelbſt verliert der Geiſt durch die genießende Liebe ſich ſelber, und nimmt die Klarheit Gottes ohne Vermittelung auf, ja er wird ſelbſt die Klarheit, die er aufnimmt. — Alle zur Erhabenheit des contemplativen Lebens Erhöhte ſind eins mit der vergottenden (deifica) Klarheit, und werden ein und daſſelbe Licht mit dem, welches ſie ſehen. Dahin wird der Geiſt über ſich ſelbſt emporgehoben und mit Gott geeinigt, indem er in der Einheit des lebendigen Urgrundes, in welchem er ſich nach ſeinem ungeſchaffenen Seyn beſitzt, unendliche Schätze auf dieſelbe Weiſe genießt und ſchaut, wie Gott ſelbſt."

Individuums in die göttliche Subſtanz beimeſſen dürften. Er ſagt es nicht einmal und obenhin, ſondern oft und ſtark, daß Gott nie Geſchöpf, das Geſchöpf nie Gott werden könne, und daß zwiſchen beiden ſtets eine Anderheit ſey. Er will überhaupt auf dem Grunde des kirchlichen Glaubens feſtſtehen [1]) und bekämpft aufs entſchiedenſte die pantheiſtiſche Myſtik. Nach dieſen ganz beſtimmten Erklärungen ſind jene zweideutigen Stellen zu würdigen, und dann iſt ihm höchſtens vorzuwerfen entweder ein Schwanken zwiſchen beiden Standpuncten, aber mit unverkennbarer Vorneigung zum theiſtiſchen, oder, was wir vorziehen, ein Mangel an Präciſion und Klarheit des Ausdrucks, wie er ſich bei einem Manne, der ſeine höchſten ekſtatiſchen Momente [2]) veranſchaulichen wollte, ſo leicht einſtellen konnte. Hierauf, auf Unvorſichtigkeit der Rede, beſchränkte ſich auch ſpäter, nachdem Ruysbroek von einem Verehrer, dem gelehrten grünthaler Canonicus, Johann von Schönhofen [3]), vertheidigt worden war, das Weſentliche der Anklage Gerſons [4]), und hierin kann man dem Manne, der in der Theologie und Kirchenlehre auf Strenge und Allgemeingültigkeit des Ausdrucks hielt nicht Unrecht geben.

Demgemäß würden wir ſagen können: die Myſtik Ruysbroeks kam mit der häretiſchen überein, erſtlich darin, daß ſie beiderſeits die Lehre, der Menſch müſſe mit Gott eins und gleichförmig, er müſſe gottgeſtaltig werden, zum Mittelpuncte der ganzen chriſtlichen Weltanſchauung machten; und zweitens darin, daß ſie den Weg zu dieſem Einswerden mit Gott in höchſter Inſtanz in der Contemplation, in der vollkommenſten Abgezogenheit, in der allem beſtimmten Unterſcheiden, Wollen und Thun entſagenden, ſchlechthin freien und ledigen, Innerlichkeit fanden. Dagegen unterſcheiden ſie ſich, weil die häretiſche Myſtik pantheiſtiſch, die ruysbroek'ſche aber weſentlich theiſtiſch iſt, erſtlich darin, daß jene den Menſchen als von Natur göttlich nimmt, dieſe ſein Göttlichwerden durch das Einpflanzen eines friſchen Reiſes auf den wilden Baum [5]), durch einen Proceß der Gnade vermittelt ſeyn läßt, jene alſo die Einheit mit Gott als ein abſolutes Seyn

1) S. die Stelle bei Engelhardt S. 343 unten.

2) Ruysbroek hieß ja auch deßhalb Doctor ecstaticus.

3) S. *Gersoni* Opp. T. I. p. 63. S. über Johann von Schönhofen (Schoonhoven, Schoonhovia) *Tritheim* de script. eccl. c. 790. p. 184, wo er ſehr gerühmt und auch ſein Defensorium Jo. Rusbrog angeführt wird. Außerd. *Andreae* Bibl. belg. p. 560 und *Foppens* II, 725. Johann von Schönhofen ſtarb zu Grünthal 1431.

4) Opp. T. I. p. 78 sqq.

5) Dieß ſpricht er namentlich auch in der Schrift de ornatu spirit. nupt. aus. S. die Stellen bei Engelhardt S. 351 und 352. Außerdem S. 344 oben. Hierher gehört auch ein Reim, der ſich in einer münchner

Gottes in dem Menſchen, dieſe als ein ſtetes Einswerden mit Gott, als eine Lebensentwickelung, als ein Aufnehmen Gottes und wieder Hungern nach ihm, als ein ſtets wiederkehrendes Sterben und Aufleben in Gott faſſet; und zweitens darin, daß die erſtere entſchieden in Antinomismus übergeht, während die andere, obwohl über das Geſetz und geſetzliche Thun ſich erhebend, doch das Geſetz als eine nothwendige Vorbedingung anerkennt, ohne die man zum innerlichen und contemplativen Leben nicht gelangen könne, und von deren Erfüllung auch die höheren Lebensſtufen nicht entbänden, daß alſo jene eine ſchwärmeriſche, nach außen ungebundene, dieſe eine geordnete, in den Schranken des göttlichen Geſetzes freie Innerlichkeit war.

Der ſittliche Geiſt, der Ruysbroeks Myſtik durchdrang, erzeugte in ſeinem Weſen neben dem Contemplativen auch etwas Practiſches, ja Reformatoriſches. Das Auge des ſtillen Myſtikers war doch von dem ſteten Schauen in das göttliche Licht nicht ſo geblendet, daß es nicht noch Sehkraft behalten hätte für die Zuſtände der nächſten Umgebung und für die Verhältniſſe des Lebens überhaupt. Er ſah hier ſehr ſcharf, und es mangelte ihm nicht an Freimuth, das Wahrgenommene auszuſprechen, auch nicht an Kraft, wo es ihm nöthig ſchien, thätig einzugreifen. Den practiſchen Sinn bethätigte er beſonders in den Einrichtungen ſeines Kloſters; die reformatoriſche Freimüthigkeit bewährte er in der Betrachtung der Verhältniſſe der Kirche und des ganzen öffentlichen Lebens. Das Letztere müſſen wir hier beſtimmter anſchaulich machen [1]).

So entſchieden Ruysbroek darauf hielt, ein lebendiges Glied der Kirche zu ſeyn und als ein Knecht Chriſti im katholiſchen Glauben zu leben und zu ſterben [2]), ſo trat er doch ſchon im Allgemeinen in einen gewiſſen Gegenſatz gegen das herrſchende Kirchenthum, indem er das Princip der Innerlichkeit gegen das der Veräußerlichung, den Geiſt des Glaubens, der Liebe, des Schauens als das Höhere gegen das Thun der Werke geltend

---

Handſchrift von Ruysbroeks Tractat (ſ. Engelhardt S. 346.) an den Rand geſchrieben findet, und ohne Zweifel in Ruysbroeks Sinn iſt:

O Menſch wiltu geimpffet werdn,
Und ſein verſetzt in d'himliſch erdn,
So muſtu vor dein äeſten wilt,
Gantz bawen ab, das früchte milt
Fürkommen nach Gotts ebenbildt.

1) Eine weitere Ausführung ſ. bei Engelhardt S. 326—337.
2) Ebendaſ. S. 343.

machte, und auch das Dogma nicht in seiner überlieferten festen Strenge faßte, sondern mystisch belebte, je auf manchen Puncten alterirte. Durch das innerliche und schauende Leben in seinen verschiedenen Abstufungen nimmt der Mensch zu in allen Tugenden; und hält er sich so, so ist nicht zu glauben, daß er je mehr verderben möge. „Ist es aber, daß sich der Mensch mehr übet und sich (mehr) halten will in manchfaltigen Werken, denn in den Sachen und dem Warum der Werke, und bleibet er sich auch mehr übend auf den Sacramenten, auf den Zeichen und auf den Werken von außen, denn in den Sachen und in der Wahrheit, die damit bezeichnet und gegeben ist, so möchte der Mensch wohl etwas wieder umschlagend werden, daß er wieder ein auswendiger Mensch werde und mit allen seinen guten Werken behalten werde in einfältigem Wesen und Meinung. Ist es aber, daß der Mensch Gott nahen will und sich erhöhen und sein Leben fruchtbarlicher machen, so muß er eingehen von dem Werk zu dem Warum und von dem Zeichen zu der Wahrheit, so wird er Meister seiner Werke und Bekenner der Wahrheit und kommt in ein innig Leben [1])." Ruysbroek blieb indeß nicht bloß bei dieser Innerlichkeit des Lebens stehen; er faßte auch die ganze reiche Wirklichkeit der äußeren Zustände klar ins Auge. Als ein sehr gesuchter Beichtvater und Gewissensrath, bis zum 60sten Jahre als Weltpriester wirkend, hatte er vielfache Gelegenheit, Menschen aller Art zu beobachten, und wie klar er sich bewußt war, was zu seiner Zeit in der Kirche und im Leben zu verbessern sey, mag folgender Ueberblick lehren.

Im Laienstande züchtigt er alle Klassen, Vornehme und Geringe, Männer und Frauen; an den Geringeren tadelt er den herrschenden Luxus, die Ueppigkeit in Tanz, Spiel und Gelagen [2]), den eitlen und sinnlosen Aufwand in Kleidern, die rastlose Gier nach Reichthümern; an den Großen, daß sie, weit entfernt, dem Volke mit einem besseren Beispiele voranzugehen, es ihm in allem Schlimmen noch zuvor thäten. Jeder sollte in seinem Stande das Seinige thun und redlich sein Brod erwerben; aber jetzt ist überall, sagt er, Geiz, Lüge, Trug und List, falsches Gewicht, Maaß und Geld; auch die Päpste, Fürsten und Prälaten beugen ihre Kniee vor dem zeitlichen Gute, und haben nicht die Besse-

1) Aus einer Bearbeitung des 1sten und 2ten Buches de ornatu spirit. nupt. in dem münchner Cod. germ. 818, bei Engelhardt S. 367 und 368.

2) Des Nachts, wenn die ordentlichen Menschen schlafen, halten sie Tänze, Spiele, Freß- und Saufgelage; einige gehen in die Messe, bloß um den Menschen ihre Schönheit zu zeigen. Diese sind die Welt, für die Jesus nicht beten wollte.

rung und Zucht der Seelen, sondern den Beutel im Auge. Einen Hauptgrund dieses Verderbens findet Ruysbroek darin, daß die Kirche selbst dem Reichthum zugänglich sey und für Geld ihre Gaben biete. Für die Reichen liegt alles Geistige bereit, ihnen wird gesungen und gelesen, was in der Kirche äußerlich geschehen kann, ist für sie da. Leicht erhalten sie Ablaßbriefe für die Strafen des Fegefeuers und für alle Sünden; nach ihrem Tode hört man überall singen und alle Glocken läuten, sie werden vor dem Altare begraben und selig gesprochen. Aber wenn sie in Ungerechtigkeit gestorben sind, so vermögen alle Menschen insgesammt nicht, sie von den Qualen der Hölle zu befreien, und wenn sie auch alle ihre Habe den Armen gegeben hätten, es würde ihnen nichts nützen.

Noch schärfer spricht sich Ruysbroek gegen die Verderbnisse des geistlichen Standes in seinen verschiedenen Abstufungen aus. Zunächst schon gegen den Verfall des Mönchthums. Das kirchliche Amt, das Mönchthum, das Priesterthum, die Ordination macht an sich niemanden heilig oder selig. Es gehört dazu vor Allem ein dem Geist und Vorbild Christi entsprechendes Leben. Christus hat der ganzen Christenheit gewisse Gebote hinterlassen, die alle zu befolgen haben, aber auch besondere Rathschläge, die zu einer höheren Vollkommenheit führen und dem freien Willen anheimgestellt sind. Diese Rathschläge beziehen sich vorzüglich auf die Armuth und Keuschheit der Seele und des Körpers, wie sie Christus selbst besaß. Zu ihrer Beobachtung verpflichten sich die Mönche. Aber weit entfernt, diesen Rathschlägen nachzukommen, halten sie nicht einmal die Gebote. Bei ihnen, wie bei den Geistlichen, herrschen im Allgemeinen — Ruysbroek nimmt nur die Karthäuser und die inclusae virgines sacrae aus — drei Fehler: Trägheit, Fresserei und Schwelgerei. So war es bei der Stiftung des Mönchslebens nicht. Die alten Väter waren arm, die Gründer der Bettelorden ließen sich an Gott genügen und verachteten zeitliche Güter und Ehren. Jetzt streben fast alle Klöster nach Reichthümern; in allen Mönchsorden und in vielen Klöstern gibt es Arme und Reiche, wie in der Welt. Man findet unzählige Bettelmönche, aber wenige, welche die Statuten ihres Ordens beobachten; sie wollen Arme heißen, aber sie saugen alles Land, was auf sieben Meilen um ihr Kloster herum liegt, aus und leben im Ueberfluß; ja unter ihnen selbst gibt es wieder Abstufungen, wie sie hier gar nicht vorkommen sollten: einige haben vier, fünf Röcke, die andern kaum einen; die einen schmausen in dem Refectorium mit dem Prior, Guardian und Lector an einem besondern Platz, die andern müssen sich mit Gemüse, Häring und

Bier begnügen; diese werden dann neidisch, um so mehr, da sie meinen, alle Güter sollten gemein seyn. Die ersten Ordensstifter waren höchst einfach und wählten zu ihren Kleidern das geringste ungefärbte Tuch; jetzt ist schwarz in braun verwandelt, das graue aus blau, grün und roth gemischt, das weiße muß von feinster Wolle seyn, und selbst über den Kleiderschnitt werden die sorgfältigsten Betrachtungen angestellt; Mönche reiten bewaffnet mit Schwertern an der Seite; Nonnen haben Gürtel mit Silberplatten und Glöckchen, kostbare Bettstellen, Kissen und Sessel, gestickte Pfühle und Polster. Das Schlimmste aber ist die Weltlust und Ueppigkeit: Aebte und Mönche kehren Gott und der Einsamkeit den Rücken, kommen zu den nächtlichen Gebeten nur, wenn sie müssen, besuchen dagegen zu Pferde und Fuß Freunde und Verwandte, jagen Speise und Trank und allen Ergötzungen nach, und da fehlt es dann nicht an Sünde und Schande; Nonnen gehen so geputzt aus ihren Klöstern, als ob sie der Welt und dem Teufel zu dienen hätten, und verführen viele selbst ohne ihre Schuld; das Kloster ist ihnen ein Kerker, die Welt ein Paradies. Das Alles, ist es Benedicts oder Augustins Regel? Es gehören viel Glossen und Commentare dazu, um es dafür ausgeben zu können.

Nicht besser sind die Priester. Wohl gibt es auch heutzutage wahre Priester, die den Geist und die Weisheit Christi besitzen; aber auf hundert schlimme kommt kaum ein guter. Die Mehrheit der Priester ist blind und weit vom Pfade der Wahrheit abgewichen. Sie herrschen nicht als Hirten über das Volk, sondern als Tyrannen, sie sind wetterwendisch, neidisch, geizig, zähe. Da sie selbst ihre Pfründen meist erkauft haben, sind ihnen auch alle geistigen Güter feil; sie würden, wenn es in ihrer Macht stünde, den Sündern Christum und seine Gnade und das ewige Leben um Geld verkaufen. Ist ein Gewinn zu erwarten, so laufen sie zur Kirche, sobald die Glocke tönt; ist dieß nicht der Fall, so könnte man alle Glocken mit Läuten zersprengen, bis einer käme, dagegen müssen Miethlinge den Dienst verrichten. Viele leben auch, indem sie nach Maaßgabe ihres Vermögens eine Abgabe dafür bezahlen, mit Beischläferinnen; sie haben ihre Kinder im Hause und freuen sich an ihnen. Die meisten streben nach mehreren Beneficien; und wenn einer deren vier oder fünf hat, so begehrt er doch noch mehr; und je mehr er hat, desto weniger besorgt er sein Amt, desto mehr stellt sich in der Regel Geiz und Filzigkeit ein: zwei Beneficien, die der Papst nicht erlauben kann, die vielmehr die bösen Geister den reichen Priestern und Chorherren verleihen, um sie damit zu fangen und ewig zu

behalten. Den armen Geistlichen, welche die Geschäfte versehen, geben sie etwas Weniges, sich selbst sammeln sie Schätze, treiben Handel, spielen, kaufen kostbare Kleider, schaffen Speise und Trank in Ueberfluß herbei. Manche werden Geschäftsträger für Laien, andere gehen als Diener vor vornehmen Frauen her, wenn diese die Kirche besuchen; das Geistliche wird ganz dahinten gelassen.

Bei den vornehmen Prälaten sind noch besondere Fehler eingerissen. Auch unter den Bischöfen finden sich allerdings heilige und wohlwollende Männer, aber selbst diese sind oft nicht zugänglich ohne Bestechung ihrer Vicarien, Officiale und Diener; die meisten jedoch bekümmern sich wenig um den eigentlichen Kirchendienst. Sie lesen nur an hohen Festen Messe. Auch wenn sie von niedrigem Stande sind, sobald sie reich werden, schwillt ihnen der Muth. Manche sind gelehrt und mit weltlicher Weisheit begabt; aber, wenn sie nach Gott und Ehre streben, wird ihr Geist blind und sie kennen keine Tugenden mehr. Auf Visitationen lassen sie sich wohl von vierzig Reitern und einem ungeheuren Dienertroß begleiten; die Kosten tragen nicht sie, sondern Andre; es werden große Feste und Feierlichkeiten angestellt, unendliche Zurüstungen an Speise und Trank gefordert; für die Lebensbesserung der Geistlichen und andern Untergebenen kommt dabei nichts heraus; denn nur auf offene Verbrechen wird inquirirt; dafür müssen die Verbrecher Geld zahlen, je reicher sie sind desto mehr, dann können sie wieder ein Jahr dem Teufel dienen. So hat jeder was er will: der Teufel die Seele, der Bischof das Geld, die elenden, dummen Menschen eine augenblickliche Ergötzung.

Von dieser Verderbniß nimmt Ruysbroek auch die Höchsten, die Päpste, nicht aus. Der Papst, sagt er, nennt sich Knecht der Knechte Gottes und muß sich auch so betrachten in Beziehung auf den geistigen Dienst und Nutzen der Kirche, wenn er Christi Nachfolger seyn und mit diesem regieren will. Zur Zeit der entstehenden Kirche waren die Päpste, Bischöfe und Priester gleich; sie bekehrten die Völker, gründeten die Kirche, besiegelten den Glauben mit ihrem Blute. Heutzutage ist es nicht mehr so. Die, welche Christi Erbschaft und die Einkünfte der Kirche haben, sind unsteten Geistes, unruhig, dissolut, ins Weltliche ergossen und sehen nicht ein, was ihres Amtes ist. Die Päpste, wie die Bischöfe und Prälaten, beugen ihr Knie vor dem zeitlichen Gut. Wahrlich, wenn am Anfange der Kirche die Geistlichen so wenig geistlich gewesen wären, die Kirche hätte sich nicht so weit ausgebreitet.

Die bisherige Darſtellung zeigt, daß in Ruysbroek ein doppeltes Element war: das contemplativ-myſtiſche und das practiſch-reformatoriſche. Beides war in ihm zur Einheit verſchmolzen, jedoch ſo, daß das contemplative ſeiner Naturanlage gemäß vorherrſchte. Dieſe in Ruysbroek, wie in einer Wurzel, vereinigten Richtungen ſehen wir nun zunächſt aus einander treten. Sie ſtellen ſich in zwei Männern, auf die Ruysbroek großen Einfluß übte, in Johann Tauler und Gerhard Groot, geſondert dar: in jenem entwickelte ſich der contemplative Geiſt Ruysbroeks und er pflanzte die myſtiſche Richtung auf dem dafür mehr vorbereiteten deutſchen Boden fort; in dieſem die practiſch-reformatoriſche, und er fand für ſein unmittelbar ins Leben eingreifendes Streben eine entgegenkommende Empfänglichkeit unter den mehr practiſchen Niederländern. Beide Richtungen, in ihrem Verlaufe auch wieder vielfach in einander verſchlungen, wurden für die Reformation ſehr wichtig. Wir wenden uns zunächſt zu dem, was ſich in den Niederlanden geſtaltete, um dann ſpäter noch einmal auf die Verzweigungen der myſtiſchen Richtung in Deutſchland und deren reformatoriſche Bedeutung zurückzukommen.

Zweiter Theil.

Die Stiftung und erste Entwickelung des gemeinsamen Lebens.

Erstes Hauptstück.

Gerhard Groot. Die erste Stiftung.

Wir sind auf dem Puncte angekommen, wo durch die Brüder vom gemeinsamen Leben eine frische und eigenthümliche Vereinigung der practischen Tendenz älterer Genossenschaften mit den mystischen Ueberlieferungen eintrat, welche eine neue Schöpfung theils schon unmittelbar in sich schloß, theils in noch höherem Maaße vorbereitete.

Die Vereine der Beguinen, Begharden und Lollharden, schon von vorne herein mit manchen Beschränktheiten und Mängeln behaftet, waren ausgeartet und durch eigene Schuld entweder in sich selbst zerfallen oder unterdrückt. Und doch war Beides noch da, sowohl der religiöse Associationstrieb, der überall mächtig ist, besonders aber im Mittelalter so bedeutende Erscheinungen hervorbrachte, und desto stärker werden mußte, je mehr der große Organismus der Kirche sich lockerte, als auch die äußeren Bedingungen, welche eine durch Gemeinsamkeit verstärkte hülfreiche und wohlthätige Einwirkung erheischten und möglich machten. Das Letztere war besonders in den Niederlanden, namentlich deren nördlichem Theile, der Fall. Das Land war von Parteiungen zerrissen, durch langwierige Fehden zerstört, durch wiederholte Pestseuchen verwüstet[1]; wo aber allgemeine Noth eingetreten ist, da

1) Vergl. Delprat die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, deutsche Uebers. S. 5.

erhebt sich auch immer, wie ein Friedensbogen auf dunklem Gewitterhimmel, die christliche Lehre in ihrer helfenden und heilenden Kraft. Und um zu helfen, dazu waren ihr auch die Mittel gegeben. Denn unter diesem Tumult der Parteien und Fehden entwickelten sich hier, wie anderwärts, die Städte, durch Bündnisse verstärkt und in ihren Mauern jedes nützliche Gewerbe, jede löbliche Geistesthätigkeit fördernd, zu hoher Blüte des Wohlstandes. Insbesondere sind hier die drei oberysselschen Städte: Deventer, Kampen und Zwoll zu nennen [1]), und in ihnen gerade sehen wir, unterstützt von dem Reichthum und Wohlthätigkeitssinne der Einwohner, die Anstalten sich bilden und fortpflanzen, von denen wir handeln werden.

Während jene älteren Genossenschaften durch ihre practische Tendenz der äußern Lebensnoth abhalfen, sollte zugleich durch ihre und anderer Parteien lebendige Mystik das religiöse Herzensbedürfniß befriedigt werden. Auch diese Mystik war ausgeartet: sie war pantheistisch, schwärmerisch, sectirerisch geworden. Und doch war auch jenes Bedürfniß noch vorhanden; denn die Scholastik, weit entfernt, sich neu zu beleben, hatte nur an schulmäßiger Trockenheit und Spitzfindigkeit zugenommen. Zwar hatte sich die Mystik, vornehmlich durch Ruysbroek, aus dem Schlimmsten wieder herausgearbeitet, doch war sie immer noch zu überfliegend, phantastisch und sinnlich, und mußte, wenn von allgemeiner volksmäßiger Wirksamkeit die Rede seyn sollte, viel einfacher, practischer, reiner werden.

Endlich fehlte beiden Richtungen in ihrer früheren Gestalt, sollten sie wahrhaft wohlthätig und umgestaltend eingreifen, ein drittes Element, der entschiedene Eifer für eine gesunde geistige Heranbildung der Jugend und des Volkes, das Interesse für das Wissenschaftliche. Darauf aber drängte die Zeit ganz besonders hin. Der herrschenden Schulweisheit gegenüber that in hohem Grade sowohl eine Belebung, als eine Vereinfachung der Wissenschaft, ein Zurückgehen auf das Ursprüngliche, Frische, Aechte noth. Diese Neubelebung aber konnte nicht aus der abgestorbenen Scholastik selbst, sondern mußte aus ganz andern, frisch eröffneten, Quellen kommen.

Hier tritt denn nun das Institut des gemeinsamen Lebens ein. Dieses Institut, den Associationstrieb auf eine reinere, edlere Weise befriedigend, die Mystik von der Grundlage der wieder mehr hervorgezogenen Schrift aus practischer und po-

1) Ebendas. S. 6. *Brumanus* de rebus Transisalanis in Dumbar Analect. II, 136.

pulärer gestaltend, zugleich aber auch, wenn gleich zunächst noch in schwachen Anfängen, das Interesse der Wissenschaft und den lebendigsten Eifer für Jugend- und Volksbildung hinzugesellend, kam den Bedürfnissen der Zeit auf solche Weise entgegen, daß sie in der That weiter fortgeführt und zu noch Höherem glücklich vorbereitet wurde.

Der erste Urheber dieser neuen Entwickelungsreihe war Gerhard Groot[1] (Geert Groete oder de Groot, Gerhardus Magnus)[2], ein Mann von feuriger Frömmigkeit und von hohem

1) So nennt er sich selbst: Ego Gerardus, dictus teuthonice *Groot*. Thomae a Kemp. Vita Gerh. XVIII, 7.

2) Ueber Gerhard Groot und seine Stiftungen sind hauptsächlich folgende Werke zu vergleichen: *Thomas a Kempis* Vita venerab. magistri *Gerardi Magni*, in Opp. Thomae a K. ed. Colon. T. III. p. 3—42. edit. 1728, gegen Ende, p. 1—33. edit. Paris. p. 159—169. Von dieser Biographie, ebenso wie von der des Florentius und der andern ausgezeichneteren Brüder vom gemeinsamen Leben, die wir dem Thomas von Kempen verdanken, wird bei der folgenden Darstellung vielfach Gebrauch gemacht werden. Ferner: *Ant. Miraeus* in Chronico ad ann. 1384. *Rudolf Dier de Muden* de Magistro Gherardo Grote in Analectis Belgicis ed. Dumbar. T. 1. Jodocus Badius *Ascensius* de Gerardo Magno coinstitutore Clericorum Regularium s. Fratrum D. Hieronymi in fronte Ed. Opp. Thomae a Kempis ab ipso edit. Tit. VIII. Joh. *Busch* Chronicon Windesemense ed. Rosweide. Antw. 1621. Lib. I. Cap. 1. Jac. *Revii* Daventriae illustratae Libri VI. Lugd. Bat. 1651. p. 28 seqq. Valer. *Andreae* Bibl. Belg. p. 277. *Foppens* Biblioth. Belgica T. I. p. 354. *Lindeborn* Historia Episcopatus Daventr. Colon. 1670. *Trithemius* de Script. Eccles. Cap. 656. ed. Fabr. p. 154. *Sweertius* Athenae Belg. p. 280. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Latin. T. III. p. 117. *Paquot* Mémoires pour servir à l'hist. lit. de XVII. Prov. T. IV. p. 345. *Saxii* Onomast. T. II. p. 381. *Dumbar* Kerkelijk en Wereldlijk Deventer. *Wassenberg* de urbe Daventria eruditionis in Belg. matre et conserv. celeberrima. Von den neueren und neuesten Schriftstellern über Gerhard und sein Werk sind zu nennen: Meiners Biogr. des Rud. Agricola in den Lebensbeschreib. berühmter Männer Th. 2. S. 311. Biographie universelle. Paris 1816. T. XVII. p. 173. Verburg über den alten Ruhm der Stadt Deventer als Erziehungsschule zur wahren Geistesbildung 1823. Delprat über das Leben und die Verdienste des G. Groote 1823. Schwarz Geschichte der Erziehung 2te Aufl. 1829. Th. 2. S. 236. Gieseler K. Gesch. B. 2. Abth. 3. S. 208. — Die neuesten und wichtigsten Abhandlungen aber sind folgende beide: erstlich über Gerh. Groot selbst, der Aufsatz in dem kirchenhistorischen Archiv von Kist und Royaards over den Geest en de Denkwijze van *Geert Groot*, angefangen im ersten Theil 1829. S. 355—398 von Th. Adr. Clarisse, dem Sohn, fortgesetzt im 2ten Theil 1830. S. 247—395 von J. Clarisse, dem Vater — und sodann über die Stiftungen Gerhards, die gekrönte Preisschrift von G. H. M. *Delprat* Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, en over den Invloed der Fraterhuizen etc. Utrecht 1830, ins Deutsche übersetzt von Mohnike, Leipz. 1840. Von diesen Arbeiten habe ich vielfach dankbaren Gebrauch gemacht. Wer

Eifer im Guten, ein kräftiger Volksredner und ein theilnehmender Freund der Jugend, nicht eben hochgelehrt und klassisch gebildet[1] — denn sein Latein ist mittelmäßig und von Barbarismen nicht frei, griechisch und hebräisch verstand er wohl gar nicht und seine Belesenheit beschränkt sich in der Hauptsache auf die heilige Schrift, die Kanonisten und Kirchenväter, besonders seine Lieblinge, Augustin und Bernhard — also nicht hochgelehrt, aber doch unterrichtet genug, um unter seinen Zeitgenossen auch als Theologe eine ehrenvolle Stelle einzunehmen, und, was die Hauptsache war, auch in seinem Wissen stets auf das gerichtet, was der ganzen Bildung jener von der Scholastik langsam sich losringenden Zeit noch am meisten fehlte, auf das Nothwendige, Gesunde und Practische. Gerhard hätte vielleicht ein größerer Gelehrter seyn, das Latein eines Poggius schreiben, und an Sprachkenntniß und Witz einen Erasmus übertreffen können, und er hätte doch dem eigentlichen Bedürfnisse seines Zeitalters nicht auf eine so ächte gründliche Weise abgeholfen, wenn ihn nicht sein frommes Gemüth, sein wahrhaft liebevolles Herz darauf geführt hätte, der Begründer einer neuen Jugend- und Volksbildung zu werden. Dadurch wurde er einer der ersten Wohlthäter seiner Zeitgenossen, so wie der Nachkommen[2]; und wenn auch später sein Werk über ihn selbst hinausgewachsen ist, wenn durch einen Agricola, Alexander Hegius, Johann Wessel u. a. weit mehr geschah, als Gerhard selbst mit Bewußtsein bezweckte, immer gebührt ihm doch der Dank vor allem Deutschlands und Hollands, daß er die erste Anregung gegeben, und es bleibt ein schönes Geschäft, das Leben und Wirken dieses Mannes, seiner Mitarbeiter und nächsten Nachfolger zu erzählen.

Gerhard Groot stammte aus einer angesehenen overyssel'schen Familie; sein Vater, Werner Groot, war Schöffe und Bürgermeister der damals so bedeutenden Stadt Deventer[3]. Im

---

eine ganz vollständige Geschichte der Institute vom gemeinsamen Leben schreiben wollte, was ich hier nicht beabsichtigen konnte, müßte auch noch ungedruckte, an verschiedenen Orten in Holland befindliche Quellen benutzen, unter andern die Handschrift aus der Bibliothek des Brüderhauses zu Deventer im Besitze des Herrn Prof. H. W. Tydemann, wovon Nachricht gegeben ist in dem angeführten Aufsatze des kirchenhist. Archivs Th. 1. S. 394—98. S. auch Th. 2. S. 250. Anmerk. 9.

1) Vergl. Th. Adr. Clarisse im kirchenhist. Archiv Th. 1. S. 356 und J. Clarisse ebendas. Th. 2. S. 271 ff.

2) Thomas von Kempen sagt von ihm: Nam totam hanc patriam nostram vita, verbo, moribus et doctrina illuminavit et accendit. Vita Gerhardi M. Cap. I, sect. 2.

3) Patre Wernero Magno, Scabino et Consule Daventriensi, Matre Heylwige, utroque secundum seculi dignitatem honoribus ac

October des J. 1340 ward Gerhard, wahrscheinlich der einzige Sohn Werners und seiner Gattin Helwig, in einem Hause am Brink zu Deventer geboren. Von Körper schwächlich [1]), aber mit guten Geistesgaben ausgestattet, wurde er den Studien bestimmt. Nachdem er, ohne Zweifel auf der Schule seiner Vaterstadt, die erste Bildung empfangen, suchte er begierig nach Kenntnissen, auch wohl nicht ohne Ehrgeiz [2]), die Pflanzstätte der Wissenschaft auf, welche damals in Europa noch für die erste galt, die Universität Paris. Dort verweilte er drei Jahre, zwischen 1355 und 58. In der Philosophie hatte er vermuthlich den Nominalisten Buridanus, weltbekannt durch das Dilemma von dem Esel zwischen den zwei Heubündeln, zum Lehrer; für die Theologie, der er sich besonders widmete, benutzte er die altberühmte Sorbonne [3]). Ein innig befreundeter Genosse war ihm Heinrich Aeger oder Eger, nach seiner Geburtsstadt auch Heinrich von Kalkar genannt, ein Mann, der sich später durch Schriften über Rhetorik, Musik und die Geschichte des Karthäuserordens, dem er angehörte, auszeichnete [4]); doch war Heinrich von Kalkar (geb. 1328) um zwölf Jahre älter; er wird uns zugleich als der Beichtvater Groots in Paris genannt. Im 18ten Jahre wurde Groot Magister [5]) und kehrte dann, ausgestattet mit den Kenntnissen in der Theologie und dem kanonischen Rechte [6]), die sein Zeitalter besaß, selbst den magischen Wissenschaften und Künsten nicht ganz fremd [7]), auf den Wunsch seines Vaters in die Heimath zurück; indeß ging er, von wissenschaftlichem Eifer getrieben, kurze Zeit darauf nach Köln, wo er sowohl seine Studien noch fortsetzte, als auch zuerst, unter großem Beifall, lehrend auftrat.

Gerhard, als Sprößling einer so ausgezeichneten Familie, hatte bald nach seiner Zurückkunft mehrere Präbenden erhalten: er war Kanonikus zu Utrecht und Achen geworden [8]). Mit Glücksgütern reichlich ausgestattet, schien es, als ob er den gewöhnlichen

divitiis sublimi et potente. Daventr. illustr. p. 28. 29. Vergl. Delrat S. 7 der deutschen Uebers.

1) Tenero corpusculo, sagt Thomas Vita Gerh. VII, 1.

2) So Thomas a. a. O. II, 1. 2.

3) *Andreae* Bibl. belg. p. 277.

4) Aeger † 1408, 24 Jahre nach seinem jüngeren Freunde. Vergl. über ihn *Foppens* Bibl. belg. 1, 451. *Fabric.* Bibl. med. aev. III, 665. *Paquot* Mémoires IV. 88.

5) *Thom. a Kempis* Vita Gerh. II, 2.

6) Trithelm sagt von ihm: Vir tam in divinis scripturis, quam in jure *canonico* egregie doctus. De script. eccl. c. 656 p. 154.

7) Vita Gerh. XIII, 5. Daventr. illustr. p. 29: Dicitur et curiosis ac illicitis artibus juvenilem animum infeliciter applicuisse.

8) *Andreae* Bibl. belg. p. 277 nach dem Zeugniß des Peter van Beek in dessen Aquisgranum. Vit. Gerh. II, 2.

Weg weltlich geſinnter Geiſtlichen gehen würde: er nahm an öffentlichen Vergnügungen Theil, erfreute ſich an reichlichen Speiſen und köſtlichem Wein, ſchmückte ſein Haar, trug ein ſchönes Gewand mit ſilberverziertem Gürtel und ein Oberkleid vom feinſten Pelzwerk [1]). Er war, bei hervorragender geiſtiger Bildung, ein Mann nach dem herrſchenden Sinne der Zeit. Aber bald wurde ein tieferer, ernſterer Sinn in ihm geweckt. Schon in Köln hatte ihm, als er einſt einem öffentlichen Spiele zuſah, ein Mann, der auf die in dem Jünglinge ſchlummernden Kräfte aufmerkſam gemacht worden war, geſagt: „Was ſtehſt du hier auf eitle Dinge gerichtet? Du mußt ein anderer Menſch werden [2]).“ Noch mehr erſchütterte ihn das Wort des von Paris her befreundeten Heinrich Aeger, der unterdeſſen Prior des Karthäuſerkloſters Monichhuſen bei Arnheim geworden war; er traf mit Gerhard in Utrecht zuſammen und ergriff ſogleich die Gelegenheit, denſelben mit kräftigem Ernſt an die Nichtigkeit des Irdiſchen, an Tod, Ewigkeit und das höchſte Gut zu mahnen [3]). Aeger, der alte Vertraute, ſchlug die rechten Saiten in Gerhards Gemüth an; dieſer verſprach gerührt, ſein Leben zu ändern und mit Gottes Hülfe dem Weltlichen ganz zu entſagen.

Von dieſer Stunde an war Groot wie umgewandelt: er verzichtete auf den Genuß der Einkünfte von den Präbenden und vom väterlichen Vermögen, verbrannte auf dem Brink zu Deventer ſeine koſtbaren magiſchen Bücher [4]), mied alle Vergnügungen, legte unſcheinbare, graue Kleidung an und trotzte ruhig dem Spott, der über ihn erging [5]). Um ſich in ſeinem Innerſten zu ſammeln, zog er ſich in das geldriſche Karthäuſerkloſter Monichhuſen zurück, wo er drei Jahre lang unter ernſter Selbſtbetrachtung dem Studium der heiligen Schrift und den ſtrengſten Bußübungen oblag [6]). Den Leib mit einem langen und rauhen härenen Gewande bekleidet, auf den Genuß des Fleiſches und anderer erlaubter Dinge gänzlich verzichtend, einen guten Theil der Nächte in Wachen und Gebet zubringend, zwang er ſeinen zarten Körper ganz in den Dienſt des Geiſtes [7]). Er wollte zuerſt an ſich ſelbſt lernen, was er ſpäter Andre lehren ſollte [8]). So konnte, wie Thomas von

---

1) *Thomas a Kemp.* Vita Gerh. Cap. XI, sect. 7.
2) *Thom.* Vita Gerh. III, 2.
3) Vita Gerh. IV, 2.
4) Delprat S. 8. d. d. Ueberſ.
5) Vita Gerh. V, 1. 3.
6) Ibid. VI, 2. VIII, 2: Tribus annis lectioni et orationi vacavit, antequam praedicare inciperet.
7) Ib. VII, 1. 2.
8) Worte des Thomas v. K. Vita Gerh. VI, 1.

Kempen sagt [1]), Gerhard für sein Seelenheil in der Einsamkeit verharren, aber besser war es doch, daß er, für das ascetische Leben weniger geeignet, dagegen desto mehr der Rede mächtig, dem Volke durch den Dienst des Wortes nützte. Nicht auf Contemplation, sondern auf Thätigkeit war Gerhards Natur angelegt. Während Ruysbroek, je länger er in der Welt wirkte, desto mehr nach der Einsamkeit verlangte, mußte der practische Gerhard, nachdem er nur drei Jahre in der Beschauung verharrt, aus innerem Bedürfniß wieder heraus ins thätige Leben. Priester wollte er jedoch nicht werden; er hatte eine so hohe Idee vom Priesterthum und dessen unermeßlicher Verantwortlichkeit, daß er zu sagen pflegte: „Für alles Gold Arabiens möchte ich nicht, auch nur eine Nacht, die Sorge der Seelen übernehmen [2])." Er ließ sich daher nur zum Diaconus weihen, als welchem ihm das Recht zustand, das Volk öffentlich zu belehren.

So trat denn Gerhard, von den Karthäusern, die ihn zu dieser Thätigkeit für besonders geschickt hielten, aufgefordert [3]), mit gewaltiger Kraft und Wirkung als christlicher Volkslehrer auf. Nachdem er sich von dem Bischof zu Utrecht, Florentius von Wevelinchoven [4]), die Erlaubniß verschafft, in dessen ganzer Diöcese predigen zu dürfen, sah man ihn, wie einst Peter von Bruys und Heinrich von Lausanne, wie später den heiligen Norbert und in der neueren Zeit Georg Fox, Wilhelm Penn und Andere, in dürftiger Kleidung durch Städte und Dörfer umherziehen und überall das Volk mit hinreißender Rede zur Buße und Besserung ermahnen. Er wirkte, wie Thomas von Kempen ihn schildert, im Geiste Johannes des Täufers, indem er, die Axt an die Wurzel des Baumes legend [5]), seine immer allgemeiner zum Schlimmen sich neigenden Zeitgenossen aufs Neue durch die Verkündigung des Gesetzes und der Buße auf das wiederauflebende Evangelium vorbereitete [6]). Seine Predigten, von Vornehmen und Geringen, von Priestern und Laien gehört, drangen tief ins Herz [7]). Es war nicht bloß die Fülle und der freie Fluß seiner

1) Vita Gerh. VIII, 1.

2) *Andreae* Bibl. belg. p. 277 mit Berufung auf Massaei Chronic. Lib. XVIII.

3) Vita Gerh. VIII, 1.

4) Floris van Wevelinkhoven. S. über ihn Beschrijving van de Bischoppelijke Munten en Zegelen van Utrecht door Frans van *Mieris* p. 222—226.

5) Vita Gerh. VIII, 2.

6) Vita Gerh. VIII, 2. XV, 1, wo besonders auch hervorgehoben ist, wie Gerhard der erschlaffenden Zeit das Gesetz, den Dekalog, mit strengstem Ernste vorgehalten habe.

7) Multi audientes sermonem ejus *compuncti* sunt. Vit. Gerh. VIII, 2.

Rede, welche die Zuhörer ergriff, ſondern etwas ganz Anderes. Man hatte hier einen Prediger vor ſich, der nicht aus Amtsberuf und um des Soldes willen, ſondern frei, ohne Lohn [1]), weil ihn der Eifer der Liebe drängte, ſprach, dem man das tiefſte Anliegen, den innerſten Ernſt anfühlte und der jedes ſeiner aus eigener Erfahrung geſprochenen Worte mit der That des Lebens beſiegelte [2]). Auch ſuchte Gerhard, in der Begeiſterung zugleich beſonnen, die jedesmalige Stimmung ſeiner Zuhörer augenblicklich zu benutzen: er ließ bisweilen ſeine Blicke über die Umſtehenden hingehen, um ſie zu erforſchen, und dann ſeine Rede unmittelbar nach der Beſchaffenheit und dem Bedürfniſſe der Hörer einzurichten [3]). Nicht minder wichtig für den Erfolg war es, daß er nicht in der fremden lateiniſchen Form, ſondern in der Sprache des Landes zum Volke redete [4]). Daher drängte ſich zu Deventer, Kampen, Zwoll, Utrecht, Leiden, Delft, Gouda und Amſterdam [5]), wo er zuerſt plattdeutſch predigte, alles Volk, ſelbſt mit Hintanſetzung des Eſſens und dringender Geſchäfte, dergeſtalt zu ſeinen Vorträgen, daß er oft, weil die Kirche nicht alle faßte, mit ſeinen Zuhörern das Freie ſuchen mußte. Wo er Eingang fand, war er unermüdlich: er predigte nicht ſelten zweimal des Tages, bisweilen drei Stunden lang [6]). Am bedeutſamſten aber war, daß Gerhard durch ſein Auftreten nicht bloß Bewunderung und flüchtige Rührung, ſondern wirkliche Umkehr und nachhaltige Beſſerung bewirkte. Ein Zeitgenoſſe berichtet [7]), daß Viele von ihm bewogen worden, dem Weltleben zu entſagen und ſich Gott zu widmen, entzogenes Gut zurückzugeben, den Wucher einzuſtellen, keuſch und mäßig zu leben.

So ruhig ſich Gerhard auf die zu Tage liegenden Wirkungen

1) Nihil ab illis, quibus praedicat, recipiens, nullum temporale seu ecclesiasticum petit beneficium. Brief des Mag. Wilhelm von Salvarvilla am Schluſſe der Vita Gerh. XVIII, 23.

2) Zu einem Epitaphium auf Gerhard am Schluſſe der Vita Gerh. heißt es:

Fecit quod dixit, sicut docuit quoque vixit.

Ebenſo Thomas ſelbſt Vita Florent. VI, 1: Viva vox magistri praedicantis tanto fortius valuit in cordibus audientium, quanto perfectius caeteros praeibat in via virtutum, ut fidem sermonibus ejus daret sancta conversatio in operatione ostensa.

3) *Thom. a Kemp.* Vita Florent. VI, 2.

4) Die Chronik von Windeſem ſagt: Belgico sermone; Thomas nennt es sermonem Teutonicum. Es wird wohl ohne Zweifel plattdeutſch geweſen ſeyn.

5) Unbekannter Autor in Scriptorib. Amersford. ed. ab A. Matthaei p. 160. Delprat S. 11. beſ. Vita Gerh. XV, 1.

6) Vita Gerh. XV, 1.

7) Zu einem Schreiben an den Biſchof von Utrecht, Vita Gerh. XVIII, 22. Vergl. VIII, 2 u. XIV, 3.

seiner Predigten verlassen konnte, so entschieden er auch von den besseren Zeitgenossen anerkannt wurde, wie er denn sogar einmal zu seiner großen Stärkung von einem Dominikanermönch ein kräftig ermunterndes Schreiben erhielt [1]), so kannte er doch die Welt zu gut, um sich der Sicherheit hinzugeben. Er wußte, daß ihm bei seiner ganzen Thätigkeit der Argwohn und Haß der gewöhnlichen Geistlichen und Mönche auf dem Fuße folge, und hatte daher gewöhnlich einen Notarius und zwei Zeugen bei sich, um nicht ohne Rath und Hülfe zu seyn, wenn man ihn auf den Grund kirchlicher Gesetze anklagen würde [2]). Indeß wurde er doch bald in seiner Wirksamkeit gehemmt. Denn da er, obwohl ein aufrichtiger Verehrer des geistlichen Standes und seiner besseren Mitglieder, doch mit schonungsloser Strenge die verdorbenen Sitten des Klerus und besonders die unkeuschen Geistlichen angriff [3]), so standen bald Feinde gegen ihn auf, die es trotz der eigenen bescheidenen Protestation Gerhards [4]) und der eifrigen Fürsprache eines verehrenden Freundes [5]) bei dem sonst wohlgesinnten Bischof von Utrecht durchsetzten, daß er Gerhard die allgemeine Lehrbefugniß wieder entzog. Ein angesehener Mann, Wilhelm von Salvarvilla, Cantor an der hohen Schule zu Paris, suchte bei Urban VI. eine Zurücknahme dieses Verbotes zu bewirken, indem er in einem Schreiben [6]) den Glaubenseifer, die Sittenreinheit und das uneigennützige Wirken Gerhards in das glänzendste Licht stellte. Aber vergeblich. Gerhard selbst hätte das, ohnedieß schon entrüstete Volk, noch mehr gegen den Klerus aufregen und dem Bischof trotzen können; er unterwarf sich jedoch und sprach: „Es sind unsere Vorgesetzte; wir wollen, wie es sich geziemt, ihren Befehlen gehorchen [7])." Wie aber überall die scheinbare Hemmung nur eine Förderung des Guten wird, so erhielt eben dadurch Gerhards Thätigkeit erst die rechte, in ihren Folgen weit bedeutendere Richtung. Er beschränkte sich nun auf

1) Vita Gerh. IX, 3.
2) Delprat S. 11 d. Uebers.
3) Vita Gerh. XVIII, 1. Eine strenge Strafrede Gerhards gegen unzüchtige Geistliche ist uns noch aufbewahrt und mit gelehrter Ausstattung zum Drucke besorgt von Th. A. Clarisse im Archiv für holländische Kirchengeschichte Th. 1. S. 364. Ueber das unzüchtige Wesen vieler Geistlichen in jener Zeit und Gegend s. *Le Long* Reform. van Amsterd. p. 169. *Brandt* Hist. Reform. I, 50.
4) Dieselbe findet sich in der Vita Gerh. XVIII, 1.
5) Ebendas. XVIII, 22.
6) Abgedruckt in Vita Gerh. XVIII, 23.
7) Vita Gerh. IX, 1. Daventr. illustr. p. 30.

einen stillen, kleinen, aber sicheren Wirkungskreis, in dem er seine eigentliche Heimath fand.

Hierzu war der Grund schon gelegt. Gerhard hatte vor Kurzem eine Reise gemacht, die überhaupt wichtig für ihn war und jetzt für seine Lebensrichtung entscheidend wurde. In Begleitung eines vertrauten Freundes, der mit ihm ein Herz und eine Seele war, des verdienten Rectors der Schule zu Zwoll, Johann Cele[1], und eines frommen, kunstfertigen Laien, der auch Gerhard hieß[2], besuchte er im J. 1378 das Kloster Grünthal, um dem gefeierten Mystiker Ruysbroek, den er längst aus Schriften kannte, auch persönlich nahe zu treten[3]. Gerhard, überrascht schon durch die Einfachheit des Klosters Grünthal, noch mehr durch das ebenso würdevolle, als heitere Wesen seines Priors, verweilte mehrere Tage bei dem milden, erfahrungsreichen Greise[4], unterhielt sich mit ihm über Stellen der Schrift und andre Gegenstände des inneren Lebens und empfing die tiefsten Eindrücke sowohl von diesen Gesprächen, als von der Persönlichkeit und den Umgebungen Ruysbroeks. Als Gerhard dem alten Meister seine Verwunderung ausdrückte, daß er über so erhabene Dinge schreibe, da er sich hierdurch nur Neid und Verläumdung zuziehe, erwiederte dieser[5]: „Ich bin fest überzeugt, daß ich kein Wort geschrieben habe, außer auf Antrieb des heiligen Geistes, und in einer besonderen, lieblichen Gegenwart der heiligen Dreieinigkeit; du wirst nachmals die Wahrheit auch von denen unter meinen Aussprüchen einsehen, die dir jetzt noch dunkel sind; dein Gefährte aber nicht." Ein andermal, da Gerhard an die Qualen der Hölle erinnerte, flammte in Ruysbroek die Begeisterung der Gottesliebe besonders mächtig auf und er rief aus: „Ich weiß gewiß, daß ich bereit bin, Alles, was mir Gott schickt, Leben oder Tod und selbst die Höllenqualen zu erdulden." Was Gerhard an Ruysbroeks Wesen am meisten bewunderte, war die gänzliche Erstorbenheit der Eigenliebe, die völlige Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen. Er

---

1) Ueber diesen vielwirksamen Schulmann s. Delprat S. 31 und das dort Angeführte.

2) Er wird von Thomas Gerardus calopifex genannt.

3) Ausführlicher Bericht über die Reise in Vita Gerh. X und in dem Leben Ruysbroeks vor der Arnoldschen Ausgabe von dessen Schriften, Offenb. 1701. Kap. 8 u. 11 S. 8—12.

4) Thomas v. K. bezeichnet ihn als aetate grandaevus, affabilitate serenus, morum honestate reverendus.

5) Ruysbroeks Lebensbeschreibung von einem Ungenannten K. 8. Arnold Kirch. u. Ketz. Hist. 1, 554.

schrieb später den Brüdern in Grünthal, er habe nie einen Sterblichen so innig geliebt und verehrt, als ihren Prior, und möchte demselben in diesem Leben, wie im zukünftigen, zum Schemel der Füße dienen. Zugleich verlangt er lebhaft und sehnsuchtsvoll nach der Gegenwart der grünthaler Freunde, um sich an ihrem Geiste selbst zu stärken und zu erfrischen. Dieß führt uns noch auf etwas Weiteres.

Es war nämlich nicht bloß die Persönlichkeit Ruysbroeks, die auf Gerhard einen so tiefen Eindruck machte, sondern das ganze Zusammenleben der Kanoniker in Grünthal. Es herrschte unter ihnen ein Alles ausgleichender Familiengeist: Ruysbroek selbst, der Prior, verrichtete die geringsten Dienste, dagegen wurden auch die Brüder, die sich nur mit Aeußerlichem beschäftigten, z. B. der Koch Johannes [1]), wie Freunde behandelt und zur Theilnahme an allem Geistigen hinzugezogen. Diese Kanoniker stellten wirklich das Bild eines Bruderbundes dar; die Erinnerung daran blieb in Gerhards Seele und war ihm offenbar ein Leitstern bei dem, was sich nun unter seinen eigenen Händen gestaltete. Der Zusammenhang drängt sich von selbst auf, wir finden ihn aber auch ausdrücklich durch Thomas von Kempen hervorgehoben; dieser erzählt [2]), daß Gerhard, ergriffen von dem erbaulichen und einfachen Leben Ruysbroeks und seiner Brüder, sich von da an bestimmt gefühlt habe, etwas Aehnliches zu stiften.

Zunächst wurde dieß auch noch durch äußere Umstände herbeigeführt. Gerhard hatte nach dem Besuche in Grünthal seine Reise mit Cele bis Paris fortgesetzt und dort nicht ohne Aufwand Schriften angekauft, die ihm für den Jugendunterricht besonders wichtig schienen. Dann nahm er seinen Wohnsitz wieder in Deventer. Und hier erhielt nun sein Lehr- und Thätigkeitstrieb eine neue Richtung; er wendete denselben, da er nicht mehr unter dem Volke wirken sollte, der Jugend zu. Gerhard hatte schon immer gern junge Männer um sich gehabt: der vertrauteste war ihm Johann Binkerink aus Zütphen, ein frommer, sittlich ernster junger Geistlicher, der auch Gerhards Andachtsübungen und apostolische Wanderungen zu theilen pflegte [3]); nächst diesem Florentius [4]),

1) Johannes Affliginiensis, ein ungelehrter Laie, der aber neben seinem Geschäft in strengster Ascese und fortgesetzter innerlicher Betrachtung lebte. Er gab häufig den Kanonikern Ermahnungen u. Belehrungen über geistliche Dinge. S. über diesen Mann († 1377) Engelhardts Ruysbroek, S. 326. Ein Nachbild desselben war der Koch des Brüderhauses zu Deventer, Joh. Cacabus, den Thomas einer eigenen Biographie gewürdigt hat.

2) Vita Gerh. XV, 3. 3) Vita Gerh. XII, 1.

4) Vita Florent. IV, 1.

ein reich ausgeſtatteter, wohl unterrichteter Jüngling. In Deventer war eine bedeutende Schule; die jungen Leute, welche dieſe beſuchten, ſchloſſen ſich zum Theil an Gerhard an, namentlich viele von denen, die ſich dem geiſtlichen Stande widmeten. Gerhard gab ihnen auf ihre Bitte weitere Anleitung, trat mit ihnen in wiſſenſchaftlichen Verkehr, las mit ihnen gute Bücher, nahm manche an ſeinen Tiſch auf und verſchaffte ihnen Gelegenheit, ſich etwas zu verdienen.

Wichtig wurde in dieſer Beziehung beſonders das Bücherabſchreiben. Aus der Liebe zur heiligen Schrift und den alten Lehrern entſprang bei Gerhard der lebhafteſte Eifer, die Urkunden des chriſtlichen Alterthums zu ſammeln. Er war, wie er ſelbſt ſagt, geitzig, ja übergeitzig auf gute Bücher [1]). Dabei kam es ihm nicht gerade auf äußere Schönheit an [2]), doch glaubte er, die heilige Schrift und andere nützliche Bücher müßten auch beſonders gut geſchrieben und ſorgfältig bewahrt werden [3]), um deſto Mehreren förderlich zu ſeyn. Er hatte daher frühe ſchon gute theologiſche Bücher von jungen Leuten unter ſeiner Aufſicht abſchreiben laſſen [4]), wodurch er das Dreifache erreichte, dieſe Bücher zu vervielfältigen, die Jünglinge vortheilhaft zu beſchäftigen, und bei dieſer Gelegenheit geiſtig auf ſie zu wirken. Dieß that er jetzt immer mehr. Der Kreis ſeiner jungen Freunde, Schüler und Schreiber wurde immer größer und wuchs am Ende zu einer förmlichen Genoſſenſchaft zuſammen, und wie dieſe zum Theil durch das Kopiren der Schrift und erbaulicher Bücher veranlaßt war, ſo hatte ſie auch von Anfang an und behielt fortwährend eine Richtung auf die heilige Schrift und deren Verbreitung, auf das Schreiben, Sammeln, Bewahren und Nutzbarmachen guter theologiſcher und aſcetiſcher Bücher.

Der nächſte äußere Impuls zur Stiftung der Genoſſenſchaft war dieſer. Ein junger Mann aus jenem Kreiſe, der ſchon genannte Florentius, damals Vicarius zu Deventer, ſprach einſt zu Gerhard: Lieber Meiſter, was könnte es ſchaden, wenn ich und dieſe Kleriker, die da abſchreiben, das, was wir wöchentlich verdienen, zuſammenlegten und gemeinſam lebten? — Gemeinſam! erwiederte Gerhard, das werden die Bettelmönche nicht leiden, die werden aus allen Kräften widerſtreben. — Was hätte es aber zu ſagen, ſprach Florentius, wenn wir es einmal verſuchten? Vielleicht gäbe Gott guten Erfolg. — Nun ſagte Ger-

1) Vita Gerh. XIII, 1.
2) Er ſelbſt hatte nur ein ganz unſcheinbares Brevier. Vita XIII, 2.
3) Ebendaſ. XIII, 2.
4) Vita Gerh. IX, 2.

hard, in Gottes Namen, fanget an, ich will euer Vertheidiger und treuer Beschützer seyn gegen Alle, die sich wider euch erheben [1]). — So bildeten sie nun eine geschlossene Gesellschaft und als die Art ihres Zusammenlebens Nachahmung fand, einen größeren Bund.

Dieser Verein des gemeinsamen Lebens hatte eine gewisse Aehnlichkeit mit den philosophisch-ascetischen Bundesgenossenschaften des heidnischen und jüdischen Alterthums, aber er war freier, offener und practischer; er war auch dem Mönchsleben verwandt, aber zwangloser und von einem reineren, edleren Geiste beseelt. Die Lebensweise und Tendenz der Brüder vom gemeinsamen Leben, die auch Brüder vom guten Willen, Collatienbrüder, Hieronymianer und Gregorianer genannt wurden [2]), war die einer Brüderunität, die sich nach Maaßgabe der Zeitverhältnisse dem apostolischen Vorbilde [3]) anschloß. Zur Pflege ächter Frömmigkeit verbunden, verschafften sie sich die Mittel für ihr einfaches Leben theils, nach dem Beispiele des Apostel Paulus, durch Handarbeit, theils durch Annahme freier Liebesgaben, die sich jedoch keiner ohne die dringendste Noth erbitten sollte. Zur Sicherung der gemeinsamen Subsistenz und als Ausdruck der brüderlichen Gesinnung hatten sie die Gütergemeinschaft bei sich eingeführt: in der Regel übergab jeder sein Besitzthum zum Gebrauche des Vereins; ein strenges und allgemeines Gesetz jedoch, wie im Pythagoräer- und Essäerbunde, scheint, zumal in der ersten Zeit, hierin nicht geherrscht zu haben; Alles sollte von der Freiheit und Liebe ausgehen; wie in der Gemeinde zu Jerusalem theilten sie sich aus brüderlichem Sinne wechselseitig von ihrem Verdienst und Vermögen mit, oder widmeten auch, wenn sie solches

1) Daventr. illustr. p. 30.

2) Sie hießen Fratres bonae voluntatis, Broeders van goeden wil, wegen ihrer practisch christlichen, wohlthätigen Gesinnung, Fratres collationarii, Collaatsiebroeders, wegen ihrer religiösen Versammlungen, wobei gleichsam eine geistliche Speisung des Volkes statt fand, was man Collatien nannte, Gregoriani oder noch gewöhnlicher Hieronymiani, je nachdem sie den Gregor oder Hieronymus zum Schutzheiligen ihrer Stiftung erwählten (. . . quod sibi Hieronymum patronum elegerint, eo quod auctor instituti sui [Gerhardus M.] non esset in divorum numerum relatus, licet Hieronymiani vere non sint. Daventr. illustr. p. 70.) endlich auch Fraterheeren und devoti Clerici.

3) ad Apostolicae vitae normam: sagt *Andreae* Bibl. belg. p. 219., um das Wesentliche der Verbrüderung zu bezeichnen. Thomas v. K. selbst schon bemerkt, Florentius sei der Urheber der Brüderschaft geworden, sacrae Apostolicae vitae cum suis Presbyteris et Clericis formam humiliter imitando. Vita Joh. Gronde I, 3. In Gent, vielleicht auch anderswo, trugen daher die Vereinigten auch den Namen Brüder der zwölf Apostel. Delprat S. 51.

hatten, ihr Vermögen ganz dem gemeinſamen Gebrauche [1]). Hieraus, ſowie aus den Schenkungen und Vermächtniſſen, die ihnen gemacht wurden, entſtanden dann die Bruderhäuſer, in deren jedem eine gewiſſe Zahl von Genoſſen zuſammenlebte, zwar in Kleidung, Speiſe und im ganzen Leben einer beſtimmten Ordnung unterworfen, aber nicht klöſterlich abgeſchloſſen von der Welt, ſondern mit ihr in ſtetem Verkehr und überhaupt in ſolcher Weiſe, daß dabei dem Mönchthume gegenüber das Princip der Freiheit gewahrt wurde; denn die ganze Lebensordnung ſollte nie aus Zwang, ſondern allein aus dem Grunde eines ſtets ſich erneuernden guten Willens beobachtet, aller Gehorſam, auch der unbedingteſte, nur aus Freiheit und Liebe [2]), um Gottes willen, geleiſtet werden.

Der Hauptzweck der Vereine lag in der Begründung, Darſtellung und Verbreitung eines practiſch-chriſtlichen Lebens. Dieſen Zweck ſuchten ſie zunächſt bei ſich ſelbſt zu erreichen durch die ganze Art ihres Zuſammenſeyns, durch eine ſittlich-ſtrenge, einfache Lebensweiſe, durch fromme Mittheilungen, gegenſeitige ſittliche Bekenntniſſe und Ermahnungen, durch Vorleſungen und gemeinſame Andachtsübungen; nach außen hin aber wirkten ſie dafür durch Abſchreiben und Verbreiten der Schrift und zweckmäßiger religiöſer Aufſätze, ganz beſonders durch chriſtlichen Volksunterricht, durch Belebung und Verbeſſerung der Jugendbildung. In der letzteren Beziehung machen ſie Epoche. Zwar waren auch früher ſchon in den bedeutendſten niederländiſchen Städten Schulanſtalten gegründet z. B. zu Graveſande 1322, zu Leyden 1324, zu Rotterdam 1328, zu Schiedam 1336, zu Delft 1342, zu Hoorn 1358, zu Haarlem 1389, zu Alkmaar 1390; allein dieſe Schulen waren meiſt nicht rein wiſſenſchaftliche, ſondern zugleich finanzielle Unternehmungen der Städte. Das Recht, eine Schule zu errichten, wurde verpachtet; deßhalb mußte dann auch ein Schulgeld bezahlt werden, welches nur die Reicheren bezahlen konnten, und dabei war der ganze Zuſchnitt der Schulen doch ziemlich dürftig [3]). Der Unterricht der Mönche in den Kloſterſchulen war auch nicht befriedigend, er ging zu ſehr aufs Aeußerliche und ſtand, weil überall mit rohen, abergläubiſchen Beſtandtheilen verſetzt, vielfach mit wahrer Erleuchtung im Widerſtreit. Die Brüder vom gemeinſamen Leben dagegen ertheilten nicht bloß unentgeldlich Unterricht und machten dadurch das Erlernen des Leſens

1) Delprat S. 92.

2) *Sponte* namque se Deo dicantes omnes Rectori suo aut ejus vicario obedire satagebant. Vit. Johann. Gronde I, 3.

3) Vgl. Delprat S. 113 ff.

und Schreibens Allen, Armen und Reichen zugänglich [1]), sie förderten nicht bloß ärmere Jünglinge auf jede Weise in ihrem Fortkommen, sondern, was die Hauptsache war, sie theilten dem Unterricht ein ganz neues Leben und einen reineren, höheren Geist mit.

Das Zeitalter Gerhards war nicht gerade unwissend, aber es war mit einem falschen, abstrusen, unbrauchbaren Wissen überfüllt, und wenn auch sonst die Philosophie des Nichtwissens oder vielmehr des Wissens, daß man nichts wisse [2]), nicht eben die höchste und reichste Wissenschaft ist, so ist sie doch für ein solches Zeitalter eine große Wohlthat, um dasselbe von einer eingebildeten Allwissenheit zur Demuth und Nüchternheit zurückzuführen. Wie es einst zur Zeit des Sokrates das wesentlichste Bedürfniß war, die Menschen zu sich selber und die Philosophie vom Himmel auf die Erde zu bringen, so hatten auch die Zeitgenossen Gerhards kein dringenderes Bedürfniß, als von der anmaßenden, immer spitzfindiger und lebloser werdenden Speculation, wovon sie übersättigt waren, zu einer bescheidenen thätigen Lebensweisheit hingeleitet zu werden. Von diesem Gesichtspuncte aus müssen wir die Anordnung des Lehrcyclus betrachten, den Gerhard den Schülern der Brüdervereine vorzeichnete, um die einseitige Beschränktheit desselben zu begreifen und zu entschuldigen. Der Kreis des Wissens war freilich nach unsern Begriffen und Bedürfnissen und nach dem universellen Geiste der Wissenschaft viel zu enge gezogen, wenn davon Geometrie, Arithmetik, Rhetorik, Dialectik, Grammatik, lyrische Poesie [3]) u. dergl. ausgeschlossen wurde. Allein diese Beschränkung erscheint doch als minder dürftig und kleinlich, wenn wir erwägen, daß Gerhard mit richtigem Gefühl für den tiefsten Mangel der Zeit, immer von den Forderungen des Lebens und von dem Grundsatze ausging, in dem sich eigentlich der ganze Geist seines Strebens ausdrückt: „Alles, was uns nicht besser macht, oder vom Bösen zurückbringt, ist schädlich." Daher schien ihm — so weit er auch über dem bloß äußerlichen Nützlichkeitsprincip in der Beurtheilung der Wissenschaften stand — doch die

1) Delprat S. 117.

2) Gerhard sagt: „die Wissenschaft der Wissenschaften ist, zu wissen, daß man nichts wisse." S. den Aufsatz von Th. Adr. Clarisse im kirchenhist. Archiv Th. 1. S. 362. So weit übrigens Gerhard und seine Schüler auf Philosophie eingingen, standen sie auf Seiten des Nominalismus gegen den Realismus und der platonischen Richtung gegen die aristotelische. Vergl. Delprat S. 100 ff. u. S. 122 ff. Doch ging dieß bei ihnen mehr aus einer allgemeinen Geistesverwandtschaft, als aus bewußten philosophischen Principien hervor.

3) Vita Gerh. XVIII, § u. an verschied. Orten. Kirchenhist Archiv Th. 2. S. 275 u. 276.

Erwerbung mancher löblichen und für uns nothwendigen Kenntnisse, die aber nicht unmittelbar ins sittliche und religiöse Leben eingriffen, unnützer Zeitverderb daher verwarf er im wissenschaftlichen Treiben Alles, was auf den Schein gehen und die Leidenschaften nähren konnte, wie die gelehrten Disputationen und das Erwerben akademischer Grade; daher warnte er vor der Einmischung eigennütziger Zwecke besonders bei dem Studium derjenigen Wissenschaften, die großen Lohn versprechen, der Medicin und Rechtsgelehrsamkeit, und wollte, daß namentlich in diesen keiner der Brüder je nach einem Grade streben sollte; daher verbannte er endlich alles Unnütze und allen Geheimnißprunk, wie Astrologie und Magie, aus dem Studienplan [1]), und wollte Alles auf die Bibel namentlich das Evangelium, als den lebendigen Mittelpunct, gegründet wissen [2]), woran sich dann das Beste aus den Kirchenvätern und das Brauchbare aus den heidnischen Sittenlehrern [3]), anschließen könnte, aber Alles zur Selbsterkenntniß, zur Besserung, und zur Förderung wahrer Frömmigkeit. „Die Wurzel deines Studiums", sagt Gerhard [4]), „und der Spiegel des Lebens seyen vorerst das Evangelium, weil da das Leben Christi ist, dann die Lebensbeschreibungen und Aussprüche der Väter — von diesen hatte Gerhard selbst auf Ersuchen einiger seiner Verehrer mehrere kleine Sammlungen veranstaltet [5]) — sodann die Briefe Pauli und die Apostelgeschichte, hierauf erbauliche Schriften von Bernhard, Anselm, Augustin und ähnliche Bücher." Die salomonischen Schriften werden diesen noch nachgesetzt. Aus der ganzen Reihefolge geht hervor, daß Gerhard das Christliche dem Außerchristlichen, und das unmittelbar Lebendige und Lebenerregende dem Didactischen vorzog, weßwegen er die Biographien der Heiligen selbst vor die paulinischen Briefe, das Evangelium aber deßhalb obenan stellt, weil es das Leben Christi enthält. Durch dieses beschränkte, aber in der engsten Begränzung desto kräftigere Streben auf Erzeugung einer gründlich bessernden Lebensweisheit bildeten die Stiftungen Gerhards einen Wendepunct in der allgemeinen Jugend- und Volksbildung und ihre Wohlthätigkeit trat

1) S. über dieß Alles die Conclusa et proposita am Schlusse der Vita Gerh. XVIII, 6 ff.

2) Ebendas. XXVIII, 11 ff.

3) Die Hauptschriften, welche außer den Evangelien von den Brüdern gebraucht wurden, waren die Meditationes des h. Bernhard, das Monologium Anselms v. Canterbury, Auszüge aus Eusebius, Cyrillus und Chrysostomus, von lateinischen Kirchenlehrern Augustin und Beda, von klassischen Schriftstellern Plato, Seneca und Virgil. Vergl. Delprat S. 99.

4) Vita Gerh. XXVIII, 11.

5) Vita Gerh. XIII, 3.

bald so einleuchtend hervor, daß in kurzer Zeit an verschiedenen Orten von Holland, Geldern, Brabant, in Friesland, Westphalen und bis nach Sachsen hinein Fraterhäuser gegründet wurden.

Gerhard stand weder mit der Scholastik, noch mit der herrschenden Kirche im Kampfe: sein Gönner Wilhelm von Salvarvilla konnte dem Papste schreiben [1]), Gerhard sey durchaus orthodox, ein Eiferer für die Einheit der Kirche, ein gewaltiger Bekämpfer der Häretiker; er selbst konnte seinem Bischof versichern [2]), daß er sich „immer und allenthalben dem Urtheile der heiligen römischen Kirche demüthigst unterwerfe." Ueberall bewährte er den strengsten kirchlichen Sinn: er besuchte täglich die Messe [3]), er unterzog sich den Fasten und allen anderen kirchlichen Uebungen [4]), er ging in der Asceſe noch über das gewöhnliche Maaß hinaus, er war ein eifriger Verehrer des Priesterthums; die Priester galten ihm vorzugsweise als Licht der Welt, Salz der Erde, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Verwalter der himmlischen Gnaden [5]); die Priesterwürde und deren Verantwortlichkeit stand ihm so hoch, daß er Beides nicht auf sein Gewissen nehmen wollte. Trotz alle dem aber half Gerhard mitten im Schooße der Scholastik und Hierarchie durch stille Thätigkeit eine Befreiung von beiden Gewalten vorbereiten, ja er selbst hatte schon etwas Reformatorisches. Gerade, weil er die Kirche und das Priesterthum so ideal faßte, wollte er Beide auch rein, lebendig, ihres Stifters und Ursprungs durchaus würdig gehalten wissen. Er drang mit größtem Ernst auf den Gebrauch der Schrift, auf deren Vervielfältigung und Verbreitung [6]). Er übte und forderte unabläſſiges, immer weiter eindringendes Studium derselben und war geneigt, sich hierin auch vom Geringsten belehren zu lassen [7]). In der Schrift aber suchte er vornehmlich das Lebendige, Wirksame: Christus, wie er im Evangelium dargestellt ist, als Wurzel und Spiegel des Lebens [8]), als einziges Fundament der Kirche [9]). Die apostolische, ursprüngliche Kirche

1) Brief am Schlusse der Vita Gerh. XVIII, 23.
2) Gerhards Protestation, ebendas. XVIII, 1.
3) Vita Gerh. XII, 4.
4) Ebendas. XI, 4.
5) Gerhards Rede gegen die Focaristen in Kist u. Royaards kirchenhist. Archiv I, 372—375. II, 295.
6) Vita Gerh. XIII, 1. 2.
7) Ebendas. sect. 1.
8) Conclusa et Propos. in Vita Gerh. XVIII, 11.
9) Protest. in Vita Gerh. XVIII, 1.

leuchtete ihm als höchſtes Vorbild; in ihr fand er eine Frömm
keit, eine Glut des Eifers, welche die Gegenwart nicht zeigte
Nach ihrem Muſter wollte er daher auch in den Gebräuchen,
nicht Alles, doch das Wichtigere umgeſtaltet wiſſen. Vornehml
arbeitete er auf Wiederherſtellung eines rechten innerlichen Prieſt
thums hin und bekämpfte die Verderbniſſe des beſtehenden. D
Prieſter ſoll nach Gerhards Meinung nicht nach kirchlichen u
wiſſenſchaftlichen Ehren ſtreben, ſondern, demüthig und uneige
nützig, nur Gott im Auge haben. Er ſoll weder einem Cardin
noch irgend einem geiſtlichen oder weltlichen Herrn zu dem Zwe
dienen, um Beneficien oder zeitliche Güter oder irgend einen G
winn davon zu tragen [2]). „Das Erſte iſt", ſagt Gerhard [3]), „k
Beneficium weiter zu verlangen und keine Hoffnung auf irge
ein zeitliches Gut zu ſetzen. Denn je mehr ich habe, deſto geitzig
werde ich. Nach dem Vorbilde der urſprünglichen Kirche [4]) kann
du nicht mehrere Beneficien haben.... Und je mehr Benefici
und Güter ich habe, deſto mehreren werde ich dienſtbar, von de
mehreren werde ich beſchwert; dieß iſt aber gegen die Freih
des Geiſtes, welche das vornehmſte Gut im geiſtlichen Leb
iſt [5])." Ebenſo wie Ehrgeitz und Habſucht bekämpfte Gerhard au
die Unkeuſchheit der Geiſtlichen. Im J. 1383 hielt er auf ein
Kirchenverſammlung zu Utrecht eine Rede [6]) gegen die Focariſte
d. h. ſolche Geiſtliche, die eine junge Haushälterin (focaria) b
ſich hatten. Auch hier geht er davon aus, daß Alles zunäch
auf die Schrift und dann auf die Ausſprüche der Väter gegründ
werden müſſe [7]), entwickelt auf dieſer Grundlage die erhabe
Idee des Prieſterthums [8]), von dem er unter Anderm ſag
„Wenn du auf die Macht ſiehſt, iſt der Papſt nicht mächtige
weil er Prieſter, denn, weil er Papſt iſt [9])?" — und eifert dan
aufs Kräftigſte wider die Ausſchweifungen des Klerus. Da ſprid
er: „Siehe ein unzüchtiger Prieſter! das ſind zwei Worte; de

1) Conclusa et Propos. XVIII, 15: Religio stetit in vigore e culmine, *quae est jam antiquata.*

2) Ebendaſ. XVIII, 4.

3) Ebendaſ. XVIII, 3.

4) secundum Ecclesiam primitivam.

5) Et est contra libertatem spiritus, *quae est principale bonum in vita spirituali.* Die letztern Worte finden wir gerade ſo auch bei Themas von Kempen. Sie waren offenbar ein traditionelles Grundprincip der Brüder vom gemeinſamen Leben.

6) Sie iſt, ſo weit wir ſie noch haben, abgedruckt in Kiſt u. Royaards kirchenhiſt. Archiv, B. 1. S. 364 ff.

7) Daſelbſt S. 368. 369.

8) S. 374. 375.

9) S. 377 unten.

Priester ehre und liebe ich, aber den Unzüchtigen hasse und verabscheue ich [1]).... Das Aergerniß eines solchen, wenn es kund wird, breitet sich in weiten Kreisen aus, da er um seiner hohen Stellung willen um so größere Ehre genießt; darum ermahne ich: weichet von ihnen, ihr würdigen Priester, gehet von ihnen aus und wollet mit einem so Befleckten nie in Berührung kommen [2])!" — In allem diesem sind offenbar reformatorische Keime enthalten, die auch alsbald in der Gemeinschaft Gerhards zu vollständigerer Ausbildung kamen.

Es war auch noch die Absicht Gerhards gewesen, ein Kloster für regulirte Kanoniker anzulegen, die gleichsam ein Musterbild des Lebens darstellen sollten, welches er für das beste und nützlichste hielt. Allein daran hinderte ihn der Tod. Er starb, ganz wie er gelebt. Einen seiner Freunde hatte die in Deventer wüthende Pest befallen; Gerhard, in der Heilkunde nicht unerfahren [3]), eilte ihm unerschrocken zu Hülfe und ward selbst von der Seuche ergriffen. Er war in den Tod, den er sich früher wohl schon gewünscht hatte [4]), jetzt aber deutlich herannahen fühlte, vollkommen ergeben und sprach: „Siehe ich werde vom Herrn gerufen, der Augenblick meiner Auflösung ist da, Augustin und Bernhard klopfen an die Thüre, ich kann das, von Gott gesteckte, Ziel nicht überschreiten." Als die Brüder, die weinend um sein Lager standen, über den unersetzlichen Verlust des Meisters klagten, sprach er: „Habet Vertrauen auf Gott, meine Theuersten, und fürchtet nicht die Reden der Weltmenschen. Stehet fest; denn der Mensch kann nicht hindern, was Gott auszuführen beschlossen hat.... Und siehe, mein geliebter Schüler Florentius, auf dem der Geist des Herrn ruht, wird euer Vater und Rector seyn. Ihn haltet, wie mich, ihm gehorchet! Denn ich weiß keinen, dem ich so sehr vertraute, den ihr, wie ihn, als einen Vater zu lieben und zu ehren hättet [5])." So entschlief Gerhard in seiner Vaterstadt, den 20sten August 1384, erst 44 Jahre alt [6]); er wurde

1) S. 372.
2) S. 378.
3) Delprat S. 12.
4) Vita Gerh. XII, 5. Er sprach einst, von Sehnsucht nach dem ewigen Leben entzündet, zu Einem der Seinigen: „Was soll ich hier länger thun? Wäre ich doch bei meinem Herrn im Himmel!" Der Schüler machte ihn auf die Nothwendigkeit seines Wirkens aufmerksam, aber Gerhard vertraute auf die göttliche Kraft seines Werkes selbst, und schlug seine Person nicht so hoch an, daß er nicht glaubte, durch einen Andern ersetzt werden zu können.
5) Vita Gerh. XVI, 1. 2.
6) Der Nachlaß Gerhards bestand aus einigen alten Geräthen, geringen Kleidern und frommen Schriften. Diese wurden jedoch von seinen Ver-

unter allgemeinster Theilnahme in der St. Marienkirche, wo oft sein lebendiges Wort erschollen war, feierlich bestattet [1]).

Gerhard lebte und starb, hochverehrt von seinen Zeitgenossen. Sein Name hatte sich nicht nur im Vaterlande, sondern durch ganz Deutschland verbreitet [2]). Die Verehrung, die man ihm widmete, trägt zum Theil die Farbe der Zeit, aber er verdiente sie: denn sein Leben war ein Ausdruck seines Geistes und sein Geist war von dem Eifer göttlicher Liebe erfüllt. Bei seinem Biographen Thomas von Kempen finden wir folgende Züge [3]): Die Gaben seines Geistes, ein natürlicher Scharfsinn, ein festes Gedächtniß, eine fließende Sprache und eine besondere Fähigkeit zur ermahnenden Rede wurden unterstützt durch treffliche sittliche Eigenschaften und ein ausdrucksvolles Aeußere. Gerhard hatte ein heiteres Angesicht [4]) und einen ruhigen Sinn, er war wohlwollend in der Unterhaltung, bescheiden in seiner ganzen Erscheinung, mäßig im Leben, scharfsinnig im Rathe, besonnen im Urtheil, streng gegen Laster, feurig im Guten; er floh den Müßiggang, liebte die Einfachheit, drang zum Innerlichen hindurch und hatte stets Gott vor Augen [5]). Seine Mäßigkeit war so groß, daß er sich in der Regel mit einer Mahlzeit des Tages begnügte. Ja er pflegte sich wohl, obgleich er keine besondere Erfahrung darin hatte, die Speisen selbst zu bereiten [6]). Einladungen nahm er nicht an, aber er bewirthete bisweilen Freunde und ehrbare Bürger bei sich; dann wurde vor Tisch etwas aus der Schrift gelesen und darüber gesprochen [7]). Dem Speisetische gegenüber be-

---

ehrern wie Reliquien behandelt. Schon während seines Lebens hatte er die Verehrung eines Heiligen genossen: man schrieb ihm besondere Offenbarungen und tiefere prophetische Blicke zu. Vita Gerh. XII, 5. Die pflanzte sich auch nach dem Tode fort. Man besuchte seine Zelle. Thomas von Kempen, der ihn übrigens persönlich nicht mehr gesehen (quem licet in carne non viderim ... Vita Gerh. Prolog.), erzählt wenigstens: Vidi et ego habitationis ejus locum. Cap. VI, 2., und berichtet, daß man das härene Gewand Gerhards, das er auf bloßem Leibe getragen, und ein Pelzkleid (pellicium) von ihm aufbewahrt habe, devotis exemplare et posteris sanctum memoriale. Cap. XI, 5. Vergl. Vita Gerh. VII, 2 am Schluß.

1) Vita Gerh. XVI, 5. Im J. 1697 soll bei der Abbrechung der Mauern des alten Bruderhauses in Deventer der Schädel Gerhards nebst dem des Florentius wieder gefunden worden sein. *Foppens* Bibl. belg. I, 356.

2) *Trithem.* de script. eccl. c. 656. p. 154: Erat non solum doctrina, sed etiam vita religiosa et laudabili conversatione *in tota Germania nominatus.*

3) Vergl. Vita Gerh. XI.

4) Vita Gerh. XIV, 4.

5) Vita Gerh. XIV, 1.

6) Vita Gerh. XI, 2.

7) Vita Gerh. XI, 1. 2.

fand ſich eine kleine Bibliothek, aus der jederzeit ein Buch zur Belebung der Unterhaltung genommen werden konnte. Die Rede Gerhards ſelbſt war gehaltreich, ernſt, aber mit Witz geſalzen. Seine Kleidung war in der Regel von grauer Farbe und ſo ſchlicht, daß, wer ihn nicht kannte, ihn weder beachtete noch grüßte [1]). Eher konnte er durch die Nachläſſigkeit der Kleidung auffallen. Seine größte Liebhaberei waren Bücher, die er mit raſtloſer Begierde ſammelte. Sonſt hinterließ er keine Habe und nur unſcheinbare Geräthſchaften, wiewohl er von Haus aus wohlhabend war und ihm fortwährend Gaben zuſtrömten.

Ueber die Schriften, die Gerhard hinterlaſſen, haben Andere neuerdings genau und vortrefflich gehandelt [2]). Hier wäre es zu weitläufig. Es mögen hier nur noch, gleichſam auf dem Grabe des redlichen Mannes, einige der Lebensregeln und Sittenſprüche [3]) ſtehen, die ſeinen Geiſt am meiſten bezeichnen. Sie dienen zugleich als Beweis, daß Gerhard in der Entwickelung der reineren practiſchen Myſtik ein ſehr weſentliches Glied bildet. Selbſt angeregt von Johann Ruysbroek, pflanzte er dieſen Geiſt fort auf ſeinen Lieblingsſchüler Florentius und dieſer auf Thomas von Kempen. Thomas von Kempen hatte Gerhard nie geſehen, denn er war bei Gerhards Tode höchſtens vier Jahre alt, aber man wird in den mitzutheilenden Ausſprüchen die Schule nicht verkennen, aus welcher das Buch von der Nachfolge Chriſti hervorgegangen iſt, und es muß Jedem, der die Denkmale jener Zeit und jenes Kreiſes betrachtet, anſchaulich werden, daß Thomas von Kempen nur ein Glied einer großen Entwickelungsreihe iſt, daß er ſich an einer vorhandenen Schule und Tradition heranbildete und Blüten trieb, welche aus der Wurzel Ruysbroeks und Gerhard Groots ihre Nahrung hatten. Etwas beſonders Anſprechendes iſt die Miſchung des Ernſtes und der Milde in den Sprüchen Gerhards. Die ſittliche Strenge tritt beſonders in folgenden hervor: „Wende dein Herz von den Geſchöpfen, auch mit großer Gewalt; wende es weg, damit du dich ſelbſt überwindeſt und richte dein Gemüth immer auf Gott. — Es iſt noth-

1) Vita Gerh. XI, 5. 6.

2) Beſonders Th. Abr. u. J. Clariſſe in dem mehrfach angeführten Aufſatze. Unter den Aelteren ſ. *Trithem.* de script. eccl. c. 656. p. 154. *Andreae* Bibl. belg. p. 277. *Foppens* I, 354. *Fabric* Bibl. med. III, 117.

3) Die meiſten finden ſich in Vita Gerh. Cap. XVIII. unter dem Titel: Conclusa et proposita, non vota [nicht Gelübde, nach Art der Mönche], in nomine Domini a Magistro Gerardo edita. Andere im kirchenhiſt. Archiv von Kiſt und Royaards. Th. 1. S. 361 ff. Th. 2. S. 294. 300. 305. 306.

wendig, daß jeder Chriſt aus reiner Geſinnung ſich ſelbſt verlaſſ
und Gott hingebe. — Um keines Dinges in der Welt willen ſol
ſich der Menſch beunruhigen laſſen. — Es iſt etwas Großes, i
denjenigen Dingen zu gehorchen, die dem Menſchen zuwider un
ſchwer ſind, und das iſt der wahre Gehorſam. — Vor Allem un
zu jeder Zeit übe dich in der Demuth, am meiſten innerlich i
Herzen, aber auch äußerlich vor den Menſchen. — Je weiter de
Menſch ſich von der Vollkommenheit entfernt weiß, deſto näher i
er derſelben. — So lange der Menſch etwas an ſich zu beſſer
findet, ſteht es gut mit ihm. — Die größte Verſuchung iſt, nich
verſucht zu werden. — Der Anfang des eitlen Ruhmes iſt, ſic
ſelbſt zu gefallen. — Sprich kein Wort aus, das dich in de
Schein großer Frömmigkeit oder Gelehrſamkeit bringen könnte. –
Durch nichts wird der Menſch ſicherer erkannt, als wenn er gelob
wird. — Man ſoll keine Kunſt ſtudieren, kein Buch machen, kein
Reiſe oder Arbeit unternehmen, keine practiſche Wiſſenſchaft üben
um ſeinen Ruf auszubreiten, um Ehrenſtellen und Dank z
verdienen, oder um ein Andenken bei den Menſchen zu hinter
laſſen. — Disputire nur mit dem, der dich anhören mag und di
Wahrheit einräumt. — Miſche dich nie in Streitigkeiten de
Menſchen, außer um ſie beizulegen, wenn dieß in der Kürze und
ohne Lärm geſchehen kann.“ Neben dieſem Ernſte zeigt ſich i
andern Ausſprüchen Gerhards auch eine liebenswürdige Mild
und Heiterkeit und eine rein menſchliche Liberalität, die ſich, wi
die Theilnahme des Apoſtel Paulus an ſeinen Freunden und
Schülern, auch auf die Verhältniſſe des äußeren Lebens erſtreckt
Hierher gehören folgende Regeln: „Hoffe immer mehr auf die
ewige Seligkeit, als daß du dich fürchteteſt vor der Hölle. — Vor
allen Dingen ſey freudig im Geiſte. — Alle Uebung im Leſen,
Wachen und Beten ſtehe unter dem Geſetze des Maaßes. — Mit
welchen Gedanken jemand zu Bette geht, mit ſolchen ſteht er auch
auf. Es iſt darum nützlich zu dieſer Zeit zu beten, Pſalmen zu
leſen und nachzudenken. — Wegen geringer Fehler werdet nicht
kleinmüthig.“ Unter den vielen diätetiſchen Rathſchlägen Gerhards
will ich nur folgende wenige auszeichnen: „Sorget, daß ihr gut
ſchlafet. — Hüte dich vor dem ſchnellen und gierigen Eſſen. —
Bei großer Kälte magſt du mehr eſſen, aber nach der Lehre des
Hippokrates doch nur einmal. Dieß iſt auch gut gegen die Kälte.
Du kannſt dann auch eine Stunde oder eine halbe länger ſchlafen.“
— Auch treffliche paſtoraltheologiſche Vorſchriften ertheilt der gute
Gerhard; er ſtellt an den wahren Prieſter dieſe Forderungen [1]):

1) Es iſt intereſſant, mit den Vorſchriften, die Gerhard und die Brüder überhaupt dem Prieſter vorhalten, das zu vergleichen, was Luther in ſeh

„Wer auf würdige Weise in die Seelsorge eintreten will, der habe vor allen Dingen eine reine Absicht. Zur rechten Absicht aber wird erfordert, daß er als das Höchste die Ehre Gottes und das Heil der Seelen suche, und dieß wird daraus erkannt, wenn er die Seelsorge auch ohne irgend einen damit verbundenen zeitlichen Vortheil übernähme, bloß um für die Seelen zu sorgen, wenn er anders das Nöthige für sich und die Seinigen hätte. — Wenn der Geistliche jemand wüßte, der die Gemeinde besser leiten würde, so müßte er lieber diesen im Amte sehen, als sich selbst. — Welcher Eifer um die Seelen kann in dem seyn, der nicht vorher um sich selbst geeifert hat? denn aller wahre Eifer der Liebe fängt bei sich selbst an. — Die Predigt desjenigen wird gering geschätzt, dessen Leben verachtet wird. — Es wird eine große Liebe zu einem guten Seelenhirten erfordert; aber ein guter Hirte läßt auch sein Leben für seine Schafe."

Zweites Hauptstück.

Florentius Radewins und die bestimmtere Entwickelung der Vereine.

Die Männer, welche nach Gerhard entweder Vorsteher seiner Stiftungen waren oder doch den geistigen Mittelpunct derselben bildeten, gingen in der von ihm eingeschlagenen Richtung fort und gaben dem Werke Verbesserungen und Erweiterungen, wodurch es eine immer größere Bedeutung erhielt [1]). Der nächste war Florentius Radewin oder Radewins [2]). Er ist der zweite Stifter des gemeinsamen Lebens [3]) und für die vollständige Ausbildung der Institute noch wichtiger als Gerhard selbst.

Florentius, geboren um 1350, war der Sohn eines angesehenen und wohlhabenden Bürgers zu Leerdam, Namens Radewin. Er besuchte, wohl unterstützt von seinem Vater, die damals

verwandtem Sinne ausspricht in der Ratio vivendi sacerdotum zwischen den Briefen in der de Wettischen Ausg. Th. 1. S. 271—273.

1) Daventr. illustr. p. 84 sqq.

2) d. h. Radewins Sohn, Floris Radewijnszon. Zu vergleichen ist über diesen merkwürdigen Mann dessen *Vita* von Thomas von Kempen. *Revii* Daventr. illustr. p. 30. 34. 84. *Andreae* Bibl. belg. p. 218. *Oppens* Biblioth. belg. T. I. p. 279. *Dumbar* Analecta T. I. p. 12—52. Kerkelijk en Wereldl. Deventer. p. 603. Delprat S. 3. 32. 41. 82. Beilage XIV.

3) In diesem Sinne giebt Thomas den Brüdern v. g. L. den Namen *Florentigenae*. Vita Arnoldi Schoonhov. sect. 6.

ungemein blühende und auch von vielen Niederländern vorgezogene Universität Prag und ward daselbst Magister [1]). Nach seiner Rückkehr hörte er die Predigten Gerhards, der gerade damals seine apostolische Wanderung durch die Diöcese Utrecht machte, und ward davon mächtig ergriffen [2]). Bald trat er mit Gerhard in persönliche Verbindung und schloß mit ihm die innigste Freundschaft [3]). Energisch, wie er war, suchte er das Feuer, das ihn selbst durchglühte, auch auf Andre überzutragen [4]); so sammelte sich um ihn ein Kreis, zum Theil wissenschaftlich gebildeter junger Leute, die sich ganz einem frommen, einfachen, apostolischen Leben widmen wollten, und ihn, ohne gerade förmlich Gehorsam zu geloben, als ihren Leiter anerkannten [5]). Florentius entsagte dem Kanonikat bei St. Peter in Utrecht und ging nach Deventer, wo er nach Gerhards Willen zum Priester geweiht und Vicarius bei St. Lebuin wurde. Er war der erste aus der Brüderschaft, welcher die Priesterweihe empfing. Gerhard sagte bei dieser Gelegenheit: „Nur einmal habe ich einen zum Priester ordiniren lassen, ich hoffe aber, es soll ein Würdiger seyn [6])."

Florentius war noch weniger ein vollendeter Gelehrter, als Gerhard, er ließ sich nie gern auf subtile Fragen und tiefe Speculationen, die nicht zur Erbauung führen konnten, ein [7]); aber er hatte alle Eigenschaften eines practischen Mannes: einen unerschöpflichen Thätigkeitstrieb, eine große Gabe die Menschen zu behandeln und zu beherrschen, eine anziehende Liebenswürdigkeit und zugleich etwas Ehrfurcht Gebietendes. Thomas gibt uns von ihm folgende Züge [8]): Er war von edlen Sitten und in hohem Grade bescheiden, fröhlich unter seinen Freunden, ansprechend und freigebig, von angenehmer Gesichtsbildung, mittelmäßiger Größe und feinem Bau. Der Jugend flößte er schon durch seine bloße Erscheinung die größte Ehrerbietung ein [9]), und die übrigen Kanoniker oder Vicarien wagten in seiner Gegenwart nie etwas Leicht-

1) Vita Flor. IV, 2. 3. Daventr. illustr. p. 34.
2) Vita Flor. VI, 1. 2.
3) Ebendas. VII, 1. 2.
4) Ebendas. VIII, 1.
5) Ebendas. VIII, 2.
6) Ebendas. X, 2.
7) Vita Flor. XXIII, 3. 4. Hier heißt es unter Anderm: De altis quaestionibus et subtilibus rebus et intricatis negotiis omnino tacuit, sciens quod parvam aedificationem devotis mentibus praestant. Einen bekehrten Rabbi, der mit ihm über schwierige Fragen des alten Testaments sprechen wollte, verwies auch er bloß auf den einfältigen Glauben an Christum und die Bewährung desselben im Leben. Ebendas. XXIII, 4.
8) Vita Florent. Cap. V. u. die folg.
9) Vita Flor. XI, 2, 3.

fertiges oder Ungeziemendes zu sprechen. Einer seiner Bekannten sagte: „Es giebt keinen Mann, den ich so sehr liebe und zugleich so sehr fürchte, wie den Herrn Florentius.“ Wenn er nothgedrungen tadeln mußte, wagte niemand zu widersprechen oder sich zu entschuldigen. In frommen Uebungen war er ebenso eifrig wie Gerhard, in der Asceſe noch strenger, so daß er sich nicht bloß das Ueberflüssige, sondern selbst das Nothwendige versagte; das Fasten trieb er bisweilen so weit, daß er allen Appetit und Geschmack verlor [1]). Auch seine Einfachheit in der Kleidung ging mitunter ins Auffallende; einst fragte er zu dessen nicht geringer Verwunderung einen Schneider: „Meister, könnt ihr auch ein schlechtes Kleid machen [2])?“ Er verschmähte jede Schmeichelei; als er eines Tages einen Brief voll Lobeserhebungen empfing, warf er ihn weg mit den Worten: „Haben sie nichts Anderes zu schreiben? Davon hätten sie wohl schweigen können.“ Kein Geschäft hielt er für zu gering, selbst nicht die Besorgung der Küche [3]), der sich, nach dem Beispiele Gerhards, alle Brüder der Reihe nach zu unterziehen pflegten. Seine Fürsorge für Arme und Nothleidende war unermüdlich: er schickte ihnen oft Speisen von seinem Tische und Specereien, die ihm geschenkt waren [4]); am Tage des heiligen Gregorius bewirthete er immer, weil dieser Papst stets zwölf Arme bei Tische gehabt haben sollte, zwölf unbemittelte Scholaren; im Frühling veranstaltete er für Schwache und Gebrechliche heilsame Kräuterbäder, und, so oft er konnte, theilte er unter die Dürftigen Kleidungsstücke aus [5]). Nicht geringer war seine Theilnahme für Knaben und Jünglinge; er zog sie freundlich zu sich heran, belebte sie durch Ermahnung und Trost, beschenkte sie mit Schreibmaterialien und Büchern, und förderte sie in jeder Weise, sowohl in ihrem inneren Leben, als in ihren Studien [6]). Thomas von Kempen, der dieß selbst vielfach in der Jugend an sich erfahren, sagt: „Wenn Alle still sind, ich werde nicht schweigen von der Mildthätigkeit des Florentius, die mir so oft wohl gethan, sondern dieselbe ewig preisen [7]).“ Ganz besonders geschätzt war auch der Rath des erfahrenen Mannes. „So oft ich dem Rathe des Herrn Florentius gefolgt bin“, sagte jemand [8]),

1) Vita Flor. XVII, 1.
2) Vita Flor. XII, 4. Ebendas. XII, 2, wo auch seine Tracht genau beschrieben ist. Vrgl. IX, 2.
3) Vita Flor. XIII, 2: Tenuit etiam ipsa in coquina vicem suam pro posse.
4) Ebendas. XV, 2.
5) Ebendas. XVI, 1. 2. 4.
6) Ebendas. XV, 3.
7) Ebendas. XV, 3. XVI, 4.
8) Ebendas. XXIV, 3.

„habe ich immer guten Erfolg gehabt, das Gegentheil, wenn ich meinem eigenen Sinne nachging.“ Daher wurde er stets von Leuten aller Art, auch von angesehenen, bürgerlich hoch gestellten Männern aufgesucht [1]). Bisweilen standen so viele Personen vor seiner Thüre, daß er kaum hinaustreten, oder Zeit für seine frommen Uebungen und Bedürfnisse finden konnte [2]); aber er entließ keinen, ohne ihn entweder sogleich zu befriedigen, oder eine bequemere Stunde mit ihm zu verabreden.

Wie Gerhard gab Florentius den Brüdern christliche Weisheitsregeln [3]), unter denen ich folgende zur Bezeichnung seines Geistes hervorhebe: „Dann ist dein Gewissen gut und deine Vernunft gesund, wenn du dein Leben ganz nach der heiligen Schrift führest, und diese nicht nach deinem eigenen Kopfe, sondern so verstehst, wie sie die Heiligen verstanden haben. — Die Bücher der heiligen Schrift sind zu bewahren als der höchste Schatz der Kirche [4]). — Wenn du etwas Gutes thust, so thue es einfach und rein, zur Ehre Gottes, und suche nicht dich selbst darin auf irgend eine Weise. — Die Bewegungen und Gedanken, die in unserm Herzen aufsteigen, sind nicht in unserer Gewalt, aber unsere Sache ist es, etwas Gutes in unser Herz zu pflanzen durch Lesen, Beten und Nachdenken, bis die unerlaubten Bewegungen besiegt sind und durch Gottes Gnade weichen. — Besser ist ein geringes Maaß des Geistes, als große Gelehrsamkeit ohne Frömmigkeit. — Vor jeder Unternehmung bilde dir deinen Vorsatz, wie du dich dabei benehmen willst, und davon gehe nicht leicht ab. — Jeder Arbeit schicke ein kurzes Gebet voran. — Gewöhne dich in deiner Kammer zu bleiben und lies in einem Buche, bis es dir angenehm ist und schwer auszugehen, aber lieblich einzutreten. — Fliehe zu deiner Zelle, wie zu einer Freundin.“ Vortrefflich sind folgende Maximen für das Verhältniß zu Andern: „Sage nie etwas Schlimmes von Jemanden, wenn du damit nicht ihm oder einem Andern nützen kannst. — Tadle Jeden mit aufrichtiger Theilnahme, als einen schwachen Bruder. — Wolle keinen beneiden, daß er frömmer ist, oder mehr Ruf hat, als du, sondern liebe die Gaben Gottes in ihm und sie werden deine seyn. — Es ist gefährlich, mit weltlichen Machthabern und geistlichen Würdeträgern umzugehen; meide lieber die Weltleute und die Magnaten.“ — Den

1) Vita Florent. X, 1.
2) Ebendas. XIV, 3.
3) Sie finden sich in der Vita Florent. am Schlusse: Quaedam notabilia verba Domini Florentii.
4) Luther 62ste Thesis: „Der rechte wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.“

Brüdern des gemeinsamen Lebens gelten besonders diese Regeln: „Dann wohnen wir auf die rechte Weise beisammen, wenn wir Eines wollen, Eines denken und Eine Sitte befolgen in dem Herrn. — In jedem Werke und in allen Sitten suche sich Jeder nach der Gemeinschaft zu bilden und mache keine Ausnahme. — Wehe dem, der in der Gemeinschaft über einen Andern murrt, oder mit der Gemeinschaft in Widerspruch tritt, oder auf irgend eine Weise sie stört."

So war der Mann beschaffen, dem Gerhard die Leitung seiner jungen Stiftung vertraute; einen besseren konnte er nicht finden. Sehen wir, wie Florentius im Sinne Gerhards fortwirkte. Zwei Jahre nach dem Tode des Meisters, im J. 1386, brachte Florentius den letzten Lieblingswunsch desselben in Erfüllung. Im Verein mit andern Schülern Gerhards entwarf er den Plan zu einem Kloster der regulirten Kanoniker, welches in Rath und That den Mittelpunct für die Männer- und Frauen-Vereine des gemeinsamen Lebens bilden sollte. Der Herzog Wilhelm von Geldern begünstigte das Unternehmen, einige reiche Männer unterstützten es durch Geschenke an Grundbesitz und der nämliche Bischof von Utrecht, der einst dem Gerhard Groot das Predigen untersagt hatte, Florentius von Wevelinkhoven, gab seine Genehmigung dazu. So kam das Kloster der mit den Brüdern des gemeinsamen Lebens verbundenen Kanoniker Windesem oder Windesheim zu Stande [1]), auf welches bald andere ähnliche Klöster folgten, namentlich das auf dem St. Agnesberge bei Zwoll [2]). Diese Stiftungen der regulirten Chorherren standen mit den Fraterhäusern in fortwährender Verbindung und Wechselwirkung. Aus den Bruderhäusern gingen Manche zum Gelübde der Kanoniker über, Andere durch die Priesterweihe zum eigentlich geistlichen Wirkungskreise. Auch standen die Brüder immer in freundlicher Verbindung mit den besseren, strengeren Mönchsorden, den Karthäusern, Cisterciensern und Benedictinern [3]). Auf diese Weise entwickelte sich das Institut Gerhards in einem doppelten Stamme: den mehr abgeschlossenen Mittelpunct bildeten die Kanoniker des

---

1) Daventr. illustr. p. 35. Delprat S. 81. Von dem Kloster zu Windesheim hat man auch eine Specialgeschichte in dem Chronicon Windesemense auctore *J. Buschio* ed. a Her. Rosweide Antv. 1621.

2) Von diesem Kloster hat Thomas von Kempen, der lange Zeit ein Mitglied desselben war, eine Geschichte geschrieben, Chronicon S. Agnetis, abgedruckt hinter dem Chronicon Windesemense in der Ausg. von Rosweide.

3) Vita Florent. XXVII, 2.

gemeinsamen Lebens, welche in der strengeren Form des Mönchslebens in Klöstern vereinigt waren; die größere, freier sich bewegende und mehr in das Volksleben eindringende Masse der Gesellschaft bestand aus den gewöhnlichen Brüdern des gemeinsamen Lebens, welche wieder theils Priester, theils Laien waren und entweder in den Fraterhäusern beisammen wohnten, oder einzeln und zerstreut in geistlichen Aemtern standen und für die Jugendbildung wirkten, aber doch in steter Verbindung mit dem großen Vereine. Die Klöster der regulirten Kanoniker scheinen nicht ganz geleistet zu haben, was sich Gerhard und Florentius von ihnen versprochen hatten. Anfänglich waren die Brüder zu Windesheim sehr eifrig und entwickelten große Thätigkeit, besonders in Verfertigung von Handschriften der Bibel, wobei sie auch verschiedene Abschriften gebrauchten und eine gewisse Kritik übten; aber allmählig bei wachsendem Wohlstand erkaltete ihr Eifer und nach und nach versanken sie in das gewöhnliche Mönchsleben; in späterer Zeit soll ihre erste Frage an einen neuen Ankömmling gewesen seyn: ob er auch gut schlafen und essen könne, und vollkommen gehorchen wolle [1]? Desto schöner entwickelten sich die Bruderhäuser in christlicher Gesinnung und wissenschaftlicher Thätigkeit, und auch hier war Florentius ungemein thätig für die bestimmtere Ausbildung und weitere Verbreitung des Instituts. In Deventer waren unter seiner Leitung und unter Begünstigung des Rathes mehrere Bruderhäuser begründet worden, namentlich im Jahre 1391 [2] ein sehr bedeutendes, welches in der Folge gewöhnlich das reiche Fraterhaus (het rijke Fraterhuis) oder das Haus des Florentius genannt wurde. Zu derselben Zeit und bald nachher erfolgten viele ähnliche Stiftungen in den bedeutenderen Städten der Niederlande und Niederdeutschlands.

So hatte Florentius, während er als Rector dem Institute vorstand, ungemein viel für dessen Ausbildung und Erweiterung gethan; aber nun war auch er ans Ziel der Laufbahn gekommen. Er hatte schon vielfach, vielleicht in Folge seiner übertriebenen Asceſe [3], körperlich gelitten [4], jetzt erkrankte er tödtlich; er genoß das heilige Abendmahl mit tiefen Empfindungen der Buße, ernannte zu seinem Nachfolger einen vertrauten zuverlässigen Freund Aemilius van Buren [5], und verschied 16 Jahre nach Ger-

1) Chronic. Windes. p. 277: an bene posset comedere, dormire et obedire?

2) Vita Luberti Berneri sect. 4.

3) Vita Florent. XVII, 1.

4) Ebendas. XI, 2. XVIII, 1. 2.

5) Auch diesem aus Geldern abstammenden Manne hat Thomas v. K. eine Vita gewidmet, die 8te. Sein Familiennamen war Aem. von Asche-

hard, um Mariä Verkündigung des Jahres 1400, 50 Jahre alt, wie Thomas meint, oder doch nicht viel älter [1]), nach den herzlichsten Ermahnungen an die gegenwärtigen Brüder. In dieser Anrede sagte er unter Anderm: „Bleibet in demüthiger Einfalt und Christus wird in euch bleiben [2])." Als er in der St. Lebuinkirche bestattet wurde, äußerte ein Bürger von Deventer: „Ob St. Lebuin ein Heiliger ist, weiß ich nicht, glaube es jedoch; das aber weiß ich gewiß, daß dieser Mann ein heiliger Bekenner Gottes ist [3])."

Es wird nunmehr angemessen seyn, das von Gerhard gestiftete, von Florentius trefflich gepflegte Institut genauer in seinen Einzelnheiten zu schildern.

Das Ganze war eine innig verbundene, aber freie Genossenschaft, in welcher bei geschlossener Einheit zugleich, nach apostolischem Vorbilde, der individuellen Freiheit ein entsprechender Raum zur Entwickelung gegeben seyn sollte. Dieß wurde dadurch erreicht, daß die Einheit, die man anstrebte, nicht sowohl auf äußeren Satzungen, als vielmehr auf dem Geiste beruhte, die Freiheit aber, die man gestattete, immer eine durch Liebe gebundene war. So konnte etwas Großes und eigenthümlich Schönes hervorgerufen werden, aber die Blüte dauerte auch nur so lange, als der ursprüngliche Sinn wirksam war.

Der Eintritt in die Corporation war nicht durch ein für das ganze Leben bindendes Gelübde bezeichnet, und in der Mitte der Brüder galten nicht sowohl strenge, bis ins Einzelnste gehende Vorschriften, wie im Mönchthum, sondern löbliche Sitten und Gewohnheiten [4]). Hieraus folgte zweierlei; erstlich: da das Verbleiben in der Gesellschaft ein fortwährender Act der Freiheit war, so war auch, wer in derselben blieb, mit ganzer Seele darin; zweitens: da der Zusammenhang des Ganzen und die Ordnung der einzelnen Häuser mehr von innen heraus, als durch äußere Mittel, durch gleichförmige Gesetze bewirkt wurde, so bildete sich das Ganze in freier, reicher Mannichfaltigkeit aus. Die verschiedenen Häuser hatten verschiedene Ueberlieferungen, Formen und Gewohnheiten, und auch innerhalb jedes Hauses ließ man den Einzelnen, indem man die Individualität achtete, bis zu einem

---

1) Vita Flor. XXVIII, 4. 5.
2) Ebendas. XXVIII, 3.
3) Delprat S. 139.
4) Vita Arnoldi Schoonhov. sect. 8: *Consuetudines* bonas a senioribus impositas sollicite observabat. Und dann wieder: Secundum laudabiles *consuetudines* domus antiquae etc.

gewissen Grade nach seiner Weise gewähren, und seine besonderen Gaben zur vollständigen Ausbildung bringen.

Doch wurde auch feste Einheit angestrebt, äußerlich und innerlich. Aeußerlich standen die Bruderhäuser in fortwährender lebendiger Communication, aber sie hatten auch einen gleichsam verfassungsmäßigen Einheitspunct in der, der Aeltestenconferenz der Brudergemeinde entsprechenden, Zusammenkunft ihrer Rectoren. Jährlich versammelten sich die Vorsteher sämmtlicher Häuser [1]), und zwar die niederländischen und deutschen abgesondert, zur Berathung und Entscheidung allgemeiner Angelegenheiten. Zugleich bildete der Rector des Hauptbruderhauses zu Deventer einen natürlichen Mittelpunct, wenigstens für die niederländischen Brüder. Jedoch nicht auf hierarchische, sondern auf patriarchalische Weise. Er wurde als der allgemeine Vater angesehen und auch Vater genannt. In dieser väterlichen Stellung und Gewalt der Rectoren zu Deventer lag es auch, daß sie, wie wir ähnliches bei den Vorstehern der fränkischen Stiftungen finden, wenigstens anfänglich, nicht gewählt, sondern jeweilig von ihren Vorgängern ernannt wurden; Gerhard setzte auf dem Todesbette den Florentius, dieser den Aemilius van Buren zu seinem Nachfolger ein. Durch diese apostolische Art der Einsetzung wurde die Autorität der Rectoren nur um so größer.

Das mächtigste Princip der Einheit war jedoch der die ganze Corporation, jedes Haus und alle Mitglieder durchdringende Geist. Dieß war der Geist der Liebe, der Demuth und des Gehorsams. Wie Johannes bei herannahendem Tode der Gemeinde zu Ephesus, so sagte der sterbende Aemilius van Buren den Brüdern: „Nichts Anderes weiß ich euch zu sagen, als was der Herr seinen Jüngern gesagt vor seinem Scheiden: liebet euch unter einander, wie Christus euch geliebt, und betet für mich [2])." Nicht minder wird die Demuth, die selbstverleugnende Zurückstellung des eigenen Ich und höchste Dienstfertigkeit gegen jeden Andern aufs dringendste empfohlen. „Bescheidene Unterordnung [3])", spricht Thomas, „galt unter den Brüdern, vom Höchsten bis zum Geringsten, als die erste der Tugenden und machte ihr irdisches Haus zum Paradies [4])." Mit dieser, auf alles Eigene verzichtenden, Demuth aber ging der Gehorsam Hand in Hand. Ihn vornehmlich hören wir von allen Mitgliedern der Gesellschaft preisen und als die Quelle alles Guten heilig halten; aber immer in dem Sinne, daß er, obwohl unbe-

1) Delprat S. 95.
2) Vita Aemil. Bur. sect. 6.
3) Humilitas.
4) Vita Florent. XXI, 1. 2.

dingt und bis auf das Kleinste sich erstreckend [1]), doch ein freier, stets aus Liebe entsprungener [2]), und dadurch wesentlich von jedem knechtischen, namentlich mönchischen Gehorsam sich unterscheidender seyn sollte. Wie die Rectoren Väter, so sollten die Mitglieder gegen sie hingebende Söhne, unter sich selbstverleugnende, liebevolle Brüder seyn.

Die gewöhnliche Einrichtung eines Bruderhauses war diese. Es lebten ungefähr 20 Brüder [3]) in einem Hause beisammen und hatten gemeinsame Kasse und Speisung. Sie theilten sich wieder in Priester, Kleriker und Laien. Die Zahl der eigentlichen Priester war in der ersten Zeit sehr gering, weil die Brüder, nach dem Vorgange Gerhards selbst, das geistliche Amt in seiner ganzen Größe und Verantwortlichkeit auffaßten [4]). Später nahmen mehrere die Priesterweihe an; manche davon gingen in geistliche Aemter über und gaben dann das äußere Zusammenleben mit den Brüdern auf [5]), andere blieben auch als Priester in den Fraterhäusern. Gewöhnlich waren vier Priester oder einige mehr in einem Hause und etwa doppelt so viele sogenannte Kleriker, an welche sich die Novizen und einzelne Laien anschlossen, die auf einige Zeit die Lebensweise der Brüder zu theilen wünschten. Der Aufnahme in die Brüderschaft, welche in der Regel nur auf wiederholte dringende Bitte gewährt wurde, denn die Brüder hielten sich frei von der Werberei der Bettelorden, ging ein Probejahr voran, während dessen die Novizen eine sehr strenge Behandlung erfuhren [6]). In dieser Zeit wünschte man wohl auch, daß der Neugewonnene nicht nach Hause reise, um nicht wieder in seine Familienverhältnisse und Weltverbindungen verwickelt zu werden [7]). Daß der Aufzunehmende sein Erbtheil zum gemeinen Gebrauch gebe, wurde von ihm erwartet; Florentius sagt in seinen Sprüchen: „Wehe dem, der in Gemeinschaft lebend, suchet, was sein ist, oder sagt, irgend etwas sey sein.“ Wer sich nach bestandener Probe dauernd dem gemeinsamen Leben widmen wollte, wurde Kleriker.

---

1) Ein sehr characteristisches Beispiel hiervon siehe im Leben Lud. Berners sect. 2. Berner hat unter seinen Lebensregeln sect. 38. auch diese: Hoc habe habe pro regula infallibili: Quicquid placet Domino Florentio et fratribus, hoc vult Deus, ut facias.

2) Vita Joann. Gronde I, 3.

3) Vita Arnoldi Schoonhov. sect. 2. Daventr. illustr. p. 35.

4) Vita Jacobi de Viana sect. 3.

5) Dieß geht daraus hervor, daß von Einzelnen, wie z. B. von Johann Binkerink (s. dessen Vita sect. 1.) bemerkt wird, daß sie auch als Priester in der Congregation der Brüder fortgelebt hätten (mansitque cum fratribus in congregatione).

6) Vergl. Delprat S. 93.

7) Vita Florent. XXVI, 2.

Der Stand der Kleriker correspondirte dem Mönchsstande, aber es fand dabei kein Gelübde auf Lebenszeit statt; jeder konnte ohne kanonische Strafe wieder austreten, doch mußte er sich durch Zurücklassung einer gewissen Geldsumme mit den Brüdern abfinden [1]). Auch war in Kleidung und Lebenseinrichtung größere Freiheit als bei den Mönchen. Die gewöhnliche Kleidung war ein graues Obergewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzierung, das Haupt mit einer grauen Kappe bedeckt, wovon sie auch Cucullati hießen [2]); die Lehrlinge hatten das Haupthaar auf dem Scheitel abgeschoren. Das Leben der Brüder in jedem Hause war sehr geregelt. Sie hatten bestimmte Stunden für Andachtsübungen, Schreiben, Handarbeit. Bei Tische wurde etwas vorgelesen. Dieses Geschäft wechselte unter den Brüdern. Zugleich war jedesmal einer aufgestellt, der die Unziemlichkeiten, die beim Essen vorfallen konnten, zu rügen hatte [3]). Im Ganzen herrschte in den Vereinen familienartige Gleichheit, doch mußten der Ordnung wegen bestimmte Aemter seyn. Jedem Hause stand ein Rector, Prior oder Präpositus vor, der aus der Mitte der Brüder gewählt wurde, ihm zur Seite ein Vicerector; besondere Aemter hatten der Procurator oder der Oekonom, der Scripturarius, der hauptsächlich das Geschäft des Abschreibens beaufsichtigte, der Librarius, Magister Novitiorum, Infirmarius, Hospitiarius und sodann die einzelnen Handwerker. Indeß traten natürlich hier manche Verschiedenheiten ein nach Maaßgabe der Größe und ganzen Einrichtung des Hauses.

Zu derselben Zeit und in der nämlichen Form, wie die Fraterhäuser, entwickelten sich auch Frauenvereine des gemeinsamen Lebens [4]). Schon Gerhard hatte in einem besonderen Hause, streng geschieden von den Männern, eine Gemeinschaft von Frauen gegründet, welche mit Händearbeit, besonders Nähen und Weben, mit Uebungen der Frömmigkeit und dem Unterrichte der weiblichen Jugend beschäftigt, einfach und zurückgezogen lebten. Johann Binkerink legte außerhalb Deventer ein neues Frauenkloster an, und stand beiden Häusern 26 Jahre lang vor; er hatte 16 Schwestern vorgefunden und hinterließ bei seinem Tode 150 [5]).

1) Delprat S. 93 und 94.

2) Die Kanoniker des gemeinsamen Lebens wurden wegen ihrer eigenthümlichen Kopfbedeckung in Deutschland auch: Kappenherrn, Gugelherrn, Kogelherrn genannt. Eine Abbildung von der ganzen äußeren Erscheinung der Brüder findet man bei *Helyot* Hist. des Ordres monast. T. II. p. 339 und *Lambinet* Origine de l'Imprimerie T. II. p. 173.

3) Er hieß Corrector errorum in mensa. S. Vita Lub. Berneri sect. 16: Dominus Gerardus Sutphaniae, qui erat [gerade damals] corrector errorum in mensa.

4) S. *Dumbar* Kerk. en Wereldl. Deventer p. 548—557.

5) Vita Joh. Binkerink, sect. 4.

Wie früher die Beguinenhäuser, so breiteten sich auch diese Schwesteranstalten rasch aus und erhielten bald eine, den Beginasien ähnliche, geordnete Verfassung. Eine Pflegerin, Martha, stand an der Spitze des Hauses; ihr war eine Unter-Martha beigegeben; eine Ober-Martha in Utrecht aber führte die Aufsicht über alle Vereine jener Gegenden und visitirte sie jährlich wenigstens einmal. Neben der Martha, welche mehr die Fürsorge für das äußere Leben und seine Ordnung hatte, stand ein Priester, der die geistliche Leitung führte. Noch entschiedener, als bei den Brüdern scheint von Anfang an in den Schwesterhäusern Gütergemeinschaft geherrscht zu haben. Diese Frauenvereine waren insofern wichtig, als durch sie besonders der religiöse Geist der Brüderschaft in die Familien eindringen konnte. Allein da sich in ihrer Mitte nicht gerade eigenthümliche Erscheinungen entwickelten, wenden wir uns sogleich wieder zu den Brüdervereinen.

Die Thätigkeit der Brüder war unter einzelne Personen wohl vertheilt. Die verschiedenen Handwerke, die für das Ganze nöthig waren, wurden von besonderen Personen getrieben. Unter den Gesetzen für die Bruderhäuser zu Wesel — es waren in dieser Stadt (Niederwesel) drei Bruderhäuser — finden sich auch Bestimmungen für den Bruder Kleidermacher, Barbier, Becker, Koch, Gärtner, Kellermeister, ebenso wie für die Brüder Lehrer und Schreiber, den Bruder Buchbinder, Bibliothekar und Vorleser [1]). In dem Bruderhause zu Rostock waren die dienenden Mitglieder in Laici und Mechanici eingetheilt [2]). Trotz dieser Vertheilung fand aber auch wieder eine gewisse Ausgleichung statt. Die geistlichen und gelehrten Brüder unterzogen sich, soweit es anging, jeder Handarbeit, und die dienenden nahmen fast an Allem Theil, was den Klerikern zukam, so daß das Ganze immer einer in gegenseitiger Handreichung zusammenwirkenden Familie zu vergleichen war. Ein Haupteinigungspunct war das Bücherabschreiben. Der Eifer dafür, bei Gerhard aus einem tiefen religiösen und geistigen Interesse entsprungen [3]), pflanzte sich durch Florentius auf die ganze Brüderschaft fort. Florentius selbst war zwar kein geschickter Schreiber, aber er hielt die Seinen eifrigst zur Uebung dieser Kunst an und unterstützte die Schreibenden dadurch, daß er das Pergament glättete und Linien zog, Stellen zum Abschreiben auswählte und das Geschriebene corrigirte [4]). Für das Schreiben waren täglich gewisse Stunden bestimmt,

1) Delprat S. 74.
2) Delprat S. 77.
3) S. oben S. 64.
4) Vita Flor. XIV, 1. 2. Daventr. illustr. p. 35.

namentlich einige Stunden, wo zum Besten der Armen geschrieb wurde. Die besseren Schreiber, wie z. B. Thomas von Kempe einer war, lieferten schöne Abschriften der Bibel und theologisch Werke, welche dann in die Bibliotheken der Brüder kamen, An dere beschäftigten sich mit dem Copiren nützlicher Bücher, die ma unter der dürftigen Jugend, oder frommer Tractate, die ma unter dem Volke vertheilte.

Bei der Thätigkeit der Brüder hing wieder Vieles von d Stellung und dem Geiste der einzelnen Häuser ab. In manch Fraterhäusern herrschte eine äußerlich-practische, in andern ein geistige Tendenz vor; einzelne verloren sich ganz in eine bürge liche Gewerbthätigkeit. Es kam vornehmlich auf die größere od geringere Wohlhabenheit an, denn manche Häuser waren sel ärmlich, andere reich und selbst glänzend ausgestattet. Das Frate haus zu Hildesheim war eine Art geistlicher Fabrik, wo man Mes bücher, Meßgewänder, Chorhemden und dergl. verfertigte [1]). I St. Mariens Convent bei Beverwijk handelten die Brüder m Pergament, Honig, Wachs und gesalzenen Fischen [2]). Die Brü der zu Hattem trieben anfänglich wegen Dürftigkeit nur Acke wirthschaft und Weberei; doch fanden sie einige Stunden de Tags um Bücher abzuschreiben und zu binden; allmählig kame sie empor und beschäftigten sich mit Studien; ja sie richteten ein Schule ein, die nicht ohne Ruhm wirkte [3]). Eine gleiche Ver schiedenheit der äußeren Lage zeigt sich auch bei den Klöstern de Kanoniker: das berühmte Kloster auf dem Agnesberge, wo Tho mas von Kempen lebte, war, bei seiner Stiftung wenigstens, seh arm; dagegen waren andre Klöster ungemein reich, wie das neu Licht bei Hoorn, welches das Prunkjuwel von Westfriesland ge nannt wurde [4]). Doch mag bei den Kanonikern diese Verschieden heit der äußeren Lage nicht sowohl eine verschiedene Art der Thätigkeit, als vielmehr nur das bewirkt haben, daß die reiche Klöster, wie fast immer und überall, bald Sitze der Trägheit und des Wohllebens wurden.

Die meisten Vereine der eigentlichen Brüder indeß blieben dem Geiste der Stifter und der ursprünglichen Bestimmung getreu und waren in jener günstigen mittleren Vermögenslage, welche sie nicht nöthigte, zur bloßen Handarbeit herabzusteigen, aber auch

1) Delprat S. 80.
2) Delprat S. 86.
3) Delprat S. 45. 46.
4) Delprat S. 86.

nicht reizte, sich dem Weltleben zuzuwenden. Ihre Hauptaufgabe war die religiöse Volksbildung und der Jugendunterricht, und in beiden Beziehungen haben sie offenbar etwas Epochemachendes und Reformatorisches.

Für die religiöse Belebung des Volks wirkten die Brüder durch ihr eigenes Beispiel und durch die vielfachsten unmittelbaren Anregungen, welche sie denen gaben, die sich fast überall, wo ein Bruderhaus war, in weiteren Kreisen an sie anschlossen [1]). Namentlich ist hier einer Einrichtung zu gedenken, die ihre nicht geringe Bedeutung hatte: die Brüder pflegten sich unter einander ihre Sünden zu bekennen und fortwährend an ihrer gegenseitigen Besserung zu arbeiten. Der Ursprung dieses freien Sündenbekenntnisses schreibt sich von Gerhard selbst her und ging aus einem unmittelbaren Bedürfniß hervor. Als Gerhard einst mit seinen beiden vertrauten Schülern, Joh. Binkerink und Florentius auf der Reise war, sprach er zu ihnen [2]): „Laßt uns einen jeden seine tägliche Schuld [3]) aussprechen." „Hieraus entstand", sagt Thomas, „die gute Gewohnheit, daß einer dem andern seine Fehler darlegte; auf diese Weise ermahnten sie sich wechselsweise ganz frei, erkannten demüthig ihre Schuld und baten um Verzeihung; so, durch Liebe gebessert, gingen sie dann zu Ruhe." Auch Florentius empfahl diese Sitte dringend. „Es ist nützlich," sagt er [4]), „einem zuverlässigen und im Wege des Herrn erfahrenen Bruder seine inneren Kämpfe und Verwirrungen zu offenbaren, und nicht bloß auf seinem Sinne zu bestehen, sondern einem andern zu vertrauen und von ihm Rath zu empfangen." Diese Gewohnheit herrschte nun zwar zunächst nur unter den Brüdern selbst, aber unvermerkt mußte sie sich auch auf die religiöse Bearbeitung des Volkes ausdehnen [5]), und gewiß kamen auch zwischen den Brüdern und solchen Laien, die mit ihnen irgendwie in Verbindung traten, vielfache Gespräche über innere Zustände, vertrauensvolle Mittheilungen, Ergüsse und Ermahnungen vor, welche einerseits für die Erregung des frommen und die Schärfung des sittlichen Sinnes sehr folgenreich waren, andererseits das ab-

1) Vita Flor. XV, 2.
2) Vita Gerh. XII, 2.
3) suffragia nostra quotidiana.
4) Vita Florent. XXIII, 2.
5) In einer alten Unterweisung für die Brüder des g. L. bei Delprat S. 162 heißt es: „Einander seine Mängel vor das Auge bringen, ist das Kennzeichen und die Wohlfahrt der Genossenschaft des gemeinsch. Lebens." Und dann, nachdem erwähnt ist, daß die Mönche scharfe Disciplin und schwere Pönen hätten: „Wir aber haben nichts als ein Tittlein, das ist die Vermahnung. Darum müssen wir recht treu darin seyn. Wenn die Vermahnung bei uns vergeht, so wird auch unser Staat vergehen."

genöthigte kirchliche Sündenbekenntniß bei der Beichte in den Hintergrund drängten und so einem der eingreifendsten hierarchischen Institute wenigstens indirect Abbruch thaten. Nicht ohne Bedeutung für die religiöse Volksbildung war auch, daß die Brüder im Leben jeden Eidschwur vermieden. Florentius gebrauchte nicht einmal eine starke Versicherungsformel, sondern sagte höchstens: ich erkläre euch letztlich, in der That und dergleichen [1]). Auch dadurch wirkten sie gewiß vielen Rohheiten und Leichtfertigkeiten entgegen, wie denn ihr ganzes Streben darauf gerichtet war, Besonnenheit, Aufrichtigkeit, höchste Gewissenhaftigkeit, im Handeln nicht nur, sondern auch im Reden, bis auf das geringste Wort, herzustellen.

Für die religiöse Erleuchtung des Volks waren die Brüder rastlos thätig durch ihre Vorträge. Diese waren wieder doppelter Art: entweder eigentliche Predigten, oder sogenannte Collationen, Collatien, gleichsam besondere geistliche Speisungen des Volkes außer der regelmäßigen Mahlzeit der Predigt.

Auf das Predigtwesen hatte Gerhard und seine Stiftung einen unverkennbar günstigen, umgestaltenden Einfluß. Schon seit Karl dem Großen war von den Priestern vielfach verlangt worden, dem Volke in einer verständlichen Sprache zu predigen. Allein im Ganzen vergeblich; die Form blieb die fremde lateinische, der Inhalt der abstruse scholastische. Nur einzelne Prediger erhoben sich, wie der Dominikaner Johann von Vicenza (um 1230) und der regensburger Franziskaner Berthold († 1272), als besondere Phänomene und predigten volksverständlich, practisch. Einen allgemeineren Impuls aber in dieser Beziehung gab Gerh. Groot; zu seiner Zeit sehen wir in Holland eine Reihe sehr ausgezeichneter Prediger, ohne Zweifel von ihm angeregt, auftreten, zu Utrecht wirkte Wermbold, Beichtvater der Schwestern der heil. Cäcilie, ein eifriger Verehrer der Schrift, inniger Freund des Florentius, von allem Volk als Prediger gesucht und gepriesen; zu Amersford Wilh. Henrici, Stifter einer Congregation von Klerikern; zu Zwoll Heinrich Gonde, Beichtvater der Beguinen; zu Harlem Hugo Aurifaber; zu Amsterdam Giesebert Dou; zu Medenblik ein Bruder Paulus [2]). Alle diese Männer müssen, da sie von Thomas im Zusammenhang mit Gerhard und Florentius genannt werden, auch in deren Sinn und Art gepredigt haben. Gewiß aber ist dieß von den geistlichen Rednern in der Mitte der Brüder selbst, unter denen uns nament-

1) Vita Flor. XV, 3.
2) Vita Florent. XXVII, 3.

lich Joh. Binkerink[1]) und Joh. Gronde[2]) als sehr beliebte Prediger genannt werden. Sollen wir die eigenthümliche Predigtweise dieser Männer characterisiren, so fehlt es uns freilich an Documenten, denn wir haben aus dem bezeichneten Kreise nur eine lateinische, vor einer Kirchenversammlung gehaltene, Rede von Gerhard selbst, und die gleichfalls lateinischen, fast durchgängig für ein klösterliches Publikum bestimmten, Sermonen des Thomas von Kempen. Allein wir können doch, theils schon hieraus, theils aus Anderweitigem manche Schlüsse ziehen. Den Inhalt der Predigten bildete ohne Zweifel die christliche Lebensweisheit, die practische Mystik der Brüder, wie wir sie auch sonst kennen: die Grundlehren von der Weltentsagung, Selbstverleugnung, Einigung mit Gott und Christo; die Dogmatik der Kirche wurde benutzt, aber nicht scholastisch ausgeführt, sondern practisch angewendet. Thomas gibt uns noch zwei Themata von Predigten des Joh. Binkerink an, die er selbst gehört hatte; das eine war: Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschonet; das andere: Was soll ich dem Herrn geben für alles das, was er mir gegeben hat[3])? Dieser Prediger pflegte wohl auch polemisch gegen die Weltleute und apologetisch für den christlichen Standpunct der Brüder zu sprechen. So sagte er in einer Predigt[4]): „Es gibt welche, die bei Nennung des süßen Namens Jesu spottend sprechen: Ei Jesus, der Gott der Beguinen [Betschwestern]! O Ihr Elenden und Unsinnigen, was sagt Ihr? Wer ist denn Euer Gott? Ist es vielleicht der Teufel, daß Ihr saget: Jesus der Gott der Beguinen?" — Die Form der Vorträge der Brüder war lebendig, volksmäßig; sie sprachen aus innerem Triebe und daher kräftig und herzlich, aber ungeschmückt. Ein Hauptmittel zur Belebung der Predigten war die Veranschaulichung durch Beispiele und die Bekräftigung durch Aussprüche frommer und erfahrener Lehrer. Dieses Mittel, namentlich der Bestätigung durch Exempel, sehen wir vornehmlich Thomas von Kempen in seinen Sermonen häufig anwenden[5]): indeß dürfen wir vermuthen, daß es auch vorher schon von andern Predigern dieses Kreises geschah. Noch wichtiger war der Gebrauch der Landessprache; zwar haben wir von Thomas nur lateinische Predigten, aber diese waren für das schulmäßig gebildete Publikum seiner Kanoniker

1) Vita J. Bink. 2.
2) Vita Joh. Gronde II, 2.
3) Vita Joh. Bink. 2.
4) Ebendas. sect. 3.
5) Er spricht sich darüber selbst aus Concio XXVIII de Dominica Palmar. p. 232.

beſtimmt; in ihren Volksvorträgen ſprachen die Brüder gewiß durchgängig plattdeutſch. Bemerkenswerth iſt außerdem die Länge ihrer Predigten. Man könnte zweifeln, ob dieß ein Vorzug ſey; allein es beruhte auf einem guten Grunde, dem mächtigen Eifer der friſchen Begeiſterung, und fand guten Eingang bei dem ſonſt ſo vernachläſſigten, hör- und lernbegierigen Volke. Während man ſonſt gewöhnlich nur eine Viertelſtunde oder noch kürzer zu predigen pflegte [1]), ſprach Gerhard bisweilen drei Stunden lang, und Johannes Gronde dehnte die Predigten, die er zu Zwoll in der Quadrageſimal-Zeit hielt, bisweilen auf ſechs Stunden aus, freilich ſo, daß er in der Mitte zur Erholung eine kleine Pauſe machte [2]). Es liegt nahe, die Sitte der ſo ſehr langen Predigten in Holland hieraus zu erklären; jedenfalls aber iſt vorauszuſetzen, daß die Brüder, die ſo manche bedeutende Prediger in ihrer Mitte hatten, einen nicht geringen Einfluß auf die Belebung und Umgeſtaltung des Predigtweſens in den Niederlanden und in Norddeutſchland übten.

Zur Ergänzung der Predigten dienten bei den Brüdern die Collatien, erbauliche Privatvorträge, die noch mehr einen populären Character hatten. Sie fanden zunächſt in den Bruderhäuſern ſtatt. Gewöhnlich ward an den Nachmittagen der Sonn- und Feſttage in jedem Fraterhaus [3]) eine Collatie gehalten; es wurde dabei ein Abſchnitt aus der Schrift, beſonders den Evangelien, vorgeleſen, erklärt und practiſch angewendet; auch richtete der Redner zur Belebung und Nutzbarmachung des Vortrags bisweilen Fragen an die Anweſenden [4]). Dieſe Erbauungsſtunden, für die man ſich natürlich durchaus der Volksſprache bediente, erregten unter dem Volke große Theilnahme und wurden als ſo nützlich anerkannt, daß viele Vermächtniſſe unter den Brüdern unter der Beſtimmung gemacht wurden, an allen heiligen Tagen Collatien zu veranſtalten. In Gouda z. B. ſchenkte um 1425 der Prieſter Dirk Floriszoon ſein Haus zu einer Stiftung der Brüder mit der Bedingung, „daß ſie an jedem heiligen Tage Ermahnungen vortragen ſollten, die paßlich, vortheilhaft und nützlich für den gemeinen Mann wären" [5]). Auch die Fraterhäuſer gegenſeitig ſuchten ſich durch ſolche Vorträge zu erbauen: Flo-

1) S. Zerbolts Tractat de utilitate lectionis sacr. lit. in lingua vulgari (Daventr. illustr. p. 45.), wo es heißt: Et revera parum discunt vel retinent laici ex hoc, quod in *quindena* vel *minus* audiunt *quandoque* praedicationem, et interdum parum intelligunt.

2) Vita Joh. Gronde II, 3.

3) welches davon wohl auch Collatienhaus hieß.

4) Delprat S. 104.

5) Delprat S. 53.

rentius besuchte bisweilen, um Ansprachen zu halten, die benachbarten Fraterhäuser oder sorgte, daß es durch andre dazu tüchtige Männer geschah [1]). Ja bis in die Familien hinein erstreckte sich, jedoch ohne Zudringlichkeit, diese Thätigkeit der Brüder: wir wissen namentlich von Joh. Gronde († 1392), der eine sehr klangreiche, Ohr und Herz gewinnende Stimme hatte, und als einer der trefflichsten Prediger auch von Florentius besonders gern gehört wurde [2]), daß er bisweilen in Privatgesellschaften beim Mahle sitzend, wenn man ihn dazu aufforderte, Worte der Belehrung und Erbauung sprach [3]).

Bei Weitem das Wichtigste und Wohlthätigste jedoch blieb die Beschäftigung der Brüder mit dem Jugendunterricht. Dadurch vornehmlich halfen sie eine neue Generation heranbilden [4]). Indeß war auch hier ihre Wirksamkeit verschieden. An manchen Orten hatten sie keine eigenen Lehranstalten, sondern traten mit den schon vorhandenen Schulen in freie Verbindung und suchten die Zöglinge derselben geistlich und leiblich zu fördern, indem sie ihnen Bücher gaben, fromme und gelehrte Unterhaltung mit ihnen pflogen, ihnen Unterkunft oder Verdienst verschafften. An andern Orten eröffneten sie selbst Schulen, in denen besonders Unterricht im Lesen, Schreiben und Singen, im Lateinischen (auch durch fortgesetzte Sprechübung) und in der Religion, namentlich in der biblischen Geschichte ertheilt wurde [5]). Wieder in andern Städten vereinigten sie sich mit einer bestehenden Schule in der Weise, daß ihnen einige Klassen derselben zur besondern Leitung übergeben wurden. So war es bei der berühmten Anstalt zu Deventer der Fall [6]). Diese vielbesuchte Stadtschule — Thomas nennt sie ein Studium particulare [7]) — war schon vor den Stiftungen Gerhards vorhanden; als diese entstanden, traten beide Institute in eine freie Verbindung. Die Vorsteher waren großentheils befreundet, viele Schüler empfingen von den Brüdern Unterstützung, wurden von ihnen selbst oder auf ihre Empfehlung von wohlthätigen Personen in Kost und

1) Vita Flor. XXIII, 1.
2) Vita Jo. Gronde II, 2.
3) Ebendas. II, 3.
4) Dieses Verdienst der Brüder ist auch von Anfang an besonders anerkannt worden. So sagt *Andreae* Bibl. belg. p. 277, Gerhard habe die Fratres communis vitae gestiftet: qui Scholas Latinas juventuti undique ad se confluenti aperirent, et non bonis tantum litteris, sed et bene vivendi moribus discipulos instruerent.
5) Delprat S. 96. 98.
6) Delprat S. 97.
7) Vita Aemilii Burensis sect. 2: Daventriae studium particulare tunc satis viguit.

Wohnung genommen, und theilten die Arbeiten und frommen Uebungen des Bruderhauſes. Manche gingen auch ganz in den Bruderverein über. Zur Zeit des Florentius war Johannes Boheme (Böhme) Rector der Schule; er war ein großer Verehrer des Florentius, hörte ihn häufig predigen, und that den Schützlingen des Florentius um des geehrten Meiſters willen Manches zu Gefallen [1]). Durch dieſe Theilnahme der Bruderhäuſer wurde die Blüte der Schulen in hohem Grade gefördert. Wo ein Bruderhaus war, fand ſich ſicherlich auch ein zahlreicher Kreis von Schülern, ja an manchen Orten wuchs die Zahl ins Ungeheure, wie z. B. die Schule der Brüder zu Herzogenbuſch häufig von 1200 Jünglingen beſucht wurde [2]). Dieß hatte ſeinen Grund zum Theil darin, daß bei den Brüdern auch der Arme ſein Fortkommen und die nöthigen Studienmittel fand; denn obwohl der Unterricht nicht allgemein frei war, ſo genoſſen doch die Unbemittelten in der Regel dieſe Vergünſtigung [3]). Wo nun aber auf eine große Zahl von Schülern zu rechnen war, konnten auch ausgezeichnetere Lehrer gewonnen und auf die Dauer feſtgehalten werden. Dieß wirkte dem Umherziehen der Gelehrten entgegen; es bildete ſich ein feſteres Verhältniß zwiſchen Lehrern

1) Vita Florent. XXIV, 2. Im Leben des Johannes Groude erzählt Thomas v. K. Cap. 1. p. 88. Folgendes von ſich: Als ich des Studierens wegen nach Deventer gekommen war, beſuchte ich auch das Kloſter Windeſem; da befand ſich bei den Kanonikern auch mein leiblicher Bruder (Johann von Kempen), und auf deſſen Rath beſuchte ich dann zu Deventer den Herrn Florentius, der damals ſchon weit berühmt war.... Er verſchaffte mir unentgeldlich eine Unterkunft bei einer ehrbaren und frommen Matrone und gab mir Bücher, wie er denn dieſelbe Wohlthat auch vielen andern Klerikern erzeigte. Aehnlich im Leben des Arnold Schoonhove sect. 1: Cum Daventriensis Ecclesia Reverendi Patris Dom. Florentii floreret praesentia, et multi de diversis partibus scholares Daventriam intrarent propter doctrinae studium, venit illuc de finibus Hollandiae bonae naturae juvenis, Arnoldus nomine..., praesentavit se obtutibus D. Florentii ad habendum hospitium in domibus devotorum clericorum, quorum non parva multitudo in diversis domibus sub cura et disciplina devotissimi Patris vivebat.

2) Auch die gröninger Schule hatte einen außerordentlichen Zulauf, beſonders unter Regner Prädinius. S. Delprat S. 57.

3) Aus der angeführten Stelle im Leben des Florentius (XXIV, 2.) erſehen wir, daß Thomas v. K. als Knabe in Deventer Schulgeld zu bezahlen hatte, daſſelbe aber um ſeiner Verbindung mit Florentius willen vom Rector zurückbekam. — In Herzogenbuſch fand neben der ſiebenfachen Klaſſeneintheilung auch eine Abtheilung der Schüler in Divites, Mediocres et Pauperes ſtatt, welcher gemäß ſie vermuthlich ganz, halb oder gar nicht zahlten. (S. Delprat S. 47.) Die Pforte des dortigen Fraterhauſes (*Lindeborn* Hist. Episc. Daventr. c. 113.) hatte eine Ueberſchrift, die mit den Worten ſchloß:

Interea gratis docui quos pressit egestas,
Et mercede, quibus sors satis ampla fuit.

und Schülern, die Lehrer waren mehr im Stande dauerhaft und eingreifend zu wirken, und die besser vorbereiteten Schüler hatten auch bei ihren ferneren Studien größere Erfolge. Selbst auf die ganze Einwohnerschaft einer Stadt wirkte mitunter ein Bruderhaus zur allgemeinen Erhöhung des Culturstandes. An Amersford z. B. wurde auf diese Weise um die Mitte des 16ten Jahrhunderts die Kenntniß des Lateinischen so gewöhnlich, daß die geringsten Handwerksleute lateinisch verstanden und sprachen; die gebildeteren Kaufleute wußten griechisch, die Mädchen sangen lateinische Lieder und überall auf den Straßen hörte man ein zierliches Latein [1]). Dieser Bericht mag ins Glänzende gemalt seyn, aber gewiß ist, daß die Brüderschulen überall bemüht waren, die Einfachheit und Reinheit der römischen Sprache wieder herzustellen, und deren Kenntniß zu verbreiten [2]). Auch kann ihnen nachgerühmt werden, daß sie eine große Liebe zur Dichtkunst zeigten und den Eifer dafür unter ihren Schülern anzuregen suchten; dieß möchte indeß weniger [3]) mit ihrer nominalistischen Denkart, als vielmehr mit ihrer gemüthlichen Frömmigkeit, mit ihrer Mystik zusammenhängen.

Auch in der Schule, wie in der Kirche, wirkten die Brüder reformatorisch. Schon ihr tiefer, rastloser, uneigennütziger Eifer für den Jugendunterricht war etwas Neues; man sah, es war ihnen Ernst, ein besseres Geschlecht zu bilden. Noch mehr lag in der Art ihres Unterrichts: sie warfen einmal herzhaft das ganze geschmacklose, zum Plunder gewordene, scholastische Unwesen weg, und wendeten sich von dem Verwirrenden und Unnützen zum Nothwendigen und Gesunden, von der Barbarei der Neueren zur Einfachheit und Reinheit der Alten. Es war in den letzten Jahrhunderten mit der theologischen Orthodoxie auch eine, freilich höchst verkehrte, philologische entstanden. Die ganze Tiefe und Spitzfindigkeit der scholastischen Speculation konnte nur in barbarischer Form ausgedrückt werden. Es hatte sich allmählig unter den Händen der Schultheologen ein Latein gebildet, von dem Cicero nur hie und da ein armes verlorenes Wort verstanden haben würde. Aber mit dieser Form war das System selbst so verwachsen, daß es mit ihr stand und fiel. Und diese Form hatte auch wieder ihre durch langen Besitzstand festgewordenen Stützen, die in allen Schulen gebrauchten Sprachbücher: Mammotrectus, Gemma Gemmarum und ähnliche, ganz besonders aber das Doc-

1) Delprat S. 44.
2) Delprat S. 119 ff.
3) wie Delprat annimmt. S. 122.

trinale Alexandri de villa Dei [1]). Dieſe Bücher ſtanden ſo gut unter dem Schutze der Kirche, wie das wichtigſte Dogma; wer ſich gegen ſie erhob, rief den Zorn der Schulen und ihrer Häupter, ja die Gewalt der Kirche nicht minder gegen ſich auf, als ein Ketzer. Auch dieſes Wahnbild zerſtörten die Gelehrteren von den Brüdern des gemeinſamen Lebens; ſie ließen jene unnützen Bücher ganz zur Seite liegen oder bekämpften ſie auch förmlich, ſie gaben den Jünglingen die Alten ſelbſt in die Hand und verſorgten ſie mit beſſeren Lehrbüchern. Namentlich erwarb ſich auch hierin die Schule zu Deventer, und an ihrer Spitze Alexander Hegius und Johannes Sintius unſterbliche Verdienſte [2]). Im Allgemeinen aber betrieben die Schulen der Brüder mit ſo viel Glück ein beſſeres Latein und gingen im Verfolg mit ſo großem Eifer auch zum Griechiſchen über, daß aus ihrer Mitte die vornehmſten Erneuerer der alten Literatur am Schluſſe des 15ten und zu Anfange des 16ten Jahrhunderts hervorgehen konnten.

Hiermit wäre das Weſentliche der Einrichtung, der Thätigkeit und der weitgreifenden Einwirkung des Vereins vom gemeinſamen Leben dargeſtellt. Wir haben nun deſſen Fortentwickelung zu betrachten, und zwar bieten ſich uns hier vornehmlich zwei neue Seiten dar, in denen die Tendenz der Brüder noch vollſtändiger und ausgeprägter zum Vorſchein kam, als bisher. Schon von Anfang an hatten ſich die Brüder für die Bearbeitung des Volkes der Landesſprache bedient; aber dieſer religiöſe Gebrauch der Landesſprache war zunächſt etwas gleichſam Inſtinctmäßiges geweſen; jetzt kam dieſer Punct auch grundſätzlich zur Sprache und wurde förmlich als Princip aufgeſtellt; dieß gab nicht nur den volksmäßigen Vorträgen der Brüder eine geſichertere Grundlage, ſondern auch ihrem Eifer für das Bücherabſchreiben die allerzweckmäßigſte Richtung auf die Verbreitung der Bibel und chriſtlicher Schriften in der Landesſprache, und welche reformatoriſche Bedeutung dieß hatte, muß wohl ſchon von vorne herein einleuchten. Um aber für dieſe Form einen ganz entſprechenden, gleichſam feſt ausgeprägten Inhalt zu gewinnen, dazu mußte auch die Lehre der Brüder noch beſtimmter und zuſammenhängender dargeſtellt werden. Dieſe, von Haus aus eine practiſche Myſtik, war von Gerhard und ſeinen erſten Nachfol-

1) S. darüber *Fabric.* Bibl. med. I, 177. *Burkhard* de fatis linguae lat. II, 408.

2) Das Einzelne bei Delprat S. 119 ff. und über Sintius insbeſondere S. 27 u. 109.

gern nur in Sprüchen, Sentenzen, Lebensregeln ausgesprochen worden, es hatte sich davon unter den Brüdern eine reiche Tradition angesammelt, aber dieses Ueberlieferte mußte nun auch einmal in ein Ganzes zusammengefaßt werden, damit es in dieser Einheit desto klarer und wirksamer würde. Auch dieß geschah auf solche Weise, daß darin ein Element des Reformatorischen nicht zu verkennen ist. Für beide Entwickelungsmomente der Genossenschaft haben wir repräsentative Persönlichkeiten: für jenes einen der volksmäßiger wirkenden Kleriker, Gerhard Zerbolt, für dieses einen der stiller lebenden Kanoniker, Thomas von Kempen; jener war der eifrigste Bücher-Schreiber und Bewahrer unter den Brüdern und der entschiedenste Vertheidiger des religiösen Gebrauchs der Muttersprache, dieser, auf noch ausgezeichnetere Weise, der trefflichste Verarbeiter und wirksamste Verbreiter ihrer christlichen Mystik. Beide haben wir nun zu betrachten.

Dritter Theil.

Die weitere Fortbildung und Blüte des Vereins vom gemeinsamen Leben.

Erstes Hauptstück.

Gerhard Zerbolt und der religiöse Gebrauch der Landessprache.

Mit Florentius noch gleichzeitig, aber doch ungefähr 17 Jahre jünger als dieser, machte sich unter den Brüdern zu Deventer Gerhard Zerbolt bemerklich [1]). Derselbe war ums J. 1367 in Zütphen geboren und führt daher auch häufig den Namen Gerhard von Zütphen, ist aber nicht mit einem andern Gerhard von Zütphen, welcher Lehrer der scholastischen Theologie in Köln war, zu verwechseln. Er besuchte zuerst einige auswärtige Schulen, erhielt dann aber hauptsächlich seine Bildung auf der blühenden Anstalt zu Deventer, wo er sich bald aufs innigste an Florentius und die Brüder anschloß. Schon als Knabe und Jüngling zeigte Gerhard einen verzehrenden Studieneifer; er hing am Munde seiner Lehrer, die Zeit zum Lernen schien ihm immer zu kurz, er bedauerte nichts mehr, als wenn die Lehrstunden ausgesetzt wurden [2]). Dieser Eifer blieb ihm auch in späterer Zeit und erhielt nun seine bestimmtere Richtung unter dem Einflusse der Brüderschaft, in die er trat. Rastlos beschäftigt mit dem Lesen,

1) Nachrichten über Zerbolt gibt Thomas v. K. in der 7ten Biographie der Brüder: Vita Dom. Gerardi Sutphaniensis. Außerdem: Daventria illustr. p. 36 sqq. *Dumbar* Kerk. en Wereldl. Deventer I, 616. *Andreae* Bibl. belg. p. 287. *Foppens* 1, 363. *Sazi* Onomast. T. VII. *Fabricii* Bibl. med. III, 127. Delprat S. 140.

2) Thom. Vita Gerh. Sutph. sect. 2.

Studieren, Abschreiben der Bibel und anderer christlichen Schriften, brachte er, nur durch Andachtsübungen und das Essen unterbrochen, den ganzen Tag in seiner Zelle zu und trat kaum an den heitersten Tagen etwas ans Fenster, um freie Luft zu schöpfen [1]). Aeußere Dinge waren ihm völlig gleichgültig: er merkte selten, was er aß, und sein Körper wurde, auch in krankhaften Zuständen, ungebührlich von ihm vernachlässigt. Doch war er auch in weltlichen Dingen nicht unerfahren: er hatte gute Kenntnisse und ein gesundes Urtheil in Sachen des Rechtes, und wurde häufig von Florentius in Rechtsfällen um Rath gefragt und zu juristischen Verhandlungen benutzt [2]). Eine solche pflog er mit dem Abt von Dickeninghe, einem geschickten Kanonisten, mit welchem er sich häufig zu besprechen pflegte, als er auf dem Rückwege nach Deventer zu Windesem von einer tödtlichen Schwachheit befallen wurde. Aemilius van Buren, nach der offenen Weise der Brüder, über solche Dinge zu sprechen, sagte zu ihm: „Es scheint mir, daß es mit dir zum Sterben gehen will"; er erwiederte: „Es kommt mir auch so vor." Bald darauf verschied er, in der Nacht der h. Barbara des J. 1398, im 31sten seines Alters, ungefähr 2 Jahre vor Florentius [3]). Uebertriebener Eifer im Studieren und Vernachlässigung des Körpers mögen seinen frühen Tod herbeigeführt haben. Florentius und die Brüder beweinten den theuren Mann „als eine Säule des Hauses und als die rechte Hand in Geschäftssachen [4])."

Gerhard von Zütphen hatte für die Brüderschaft eine zwiefache Bedeutung, zunächst für das Bücherwesen derselben, dann eine noch weit größere für ihre populär-reformatorische Thätigkeit.

Gerhard Groot, der eifrige Liebhaber und Sammler guter Schriften, hatte seine Büchersammlung dem Bruderhause zu Deventer vermacht [5]). Florentius und Johann de Gronde, die er zunächst zu Aufsehern derselben eingesetzt, vermehrten dieselbe ansehnlich; aber keiner war eifriger und zugleich verständiger hierin, als Gerhard Zerbolt, seit er zum Bibliothekar des Bruderhauses bestellt worden. Er war ein außerordentlicher Freund guter Bücher und pflegte zu sagen: „Solche Bücher predigen und lehren mehr, als wir aussprechen können [6])." Ein schöner Codex

1) Thom. Vita Gerh. Sutph. sect. 3. 4.
2) Ebendas. sect. 6.
3) Ebendas. sect. 7. 8.
4) Ebendas. sect. 8.
5) Delprat S. 15.
6) Vita Ger. Sutph. sect. 5.

war ihm lieber, als eine gute Mahlzeit. Er ließ daher fortwährend abschreiben, sammelte überallher Bücher und bewahrte sie mit höchster Sorgfalt. Doch vergaß er auch als eifrigster Bibliothekar nie, daß der Mensch nicht um der Bücher willen, sondern das Buch um des Menschen willen da ist: er überließ gern seine Codices auch an auswärtige Kleriker, damit sie darin studieren und sich daraus erbauen könnten [1]). Rein practischen Leuten unter den Brüdern mochte dieser Büchereifer übertrieben und schädlich vorkommen. Als der fromme Koch des Bruderhauses, Johann Cacabus, auf dem Sterbebette von Florentius befragt wurde, was nach seiner Meinung an der Anstalt gebessert werden möchte, sagte er unter Anderm: „Wir haben zu viele Bücher; man sollte nur die nothwendigsten behalten, die übrigen aber verkaufen und das Geld den Armen geben [2])." Der einsichtige, höher stehende, Florentius erkannte die gute Gesinnung des Bruders, aber er befolgte seinen Rath nicht [3]). Die Richtung der Brüder auf das Bücherschreiben und Sammeln, die durch Gerhard Zerbolt einen so starken Impuls erhalten, ging ihren Gang fort; und in der That war auch die Sache, vor Erfindung der Buchdruckerei, von äußerster Wichtigkeit; erstlich von literarischer, denn überall fanden nun die Lehrer und die studierenden Jünglinge in den Bibliotheken der Bruderhäuser gute Waffenplätze für ihre Uebung und gelehrte Thätigkeit; zweitens von populärer, denn durch den Schreib-Eifer der Brüder wurden nützliche Bücher und Tractate unter dem Volke verbreitet, die um so mächtiger einwirkten, da sie, was auf dem religiösen Gebiete neu war, die Sprache des Volkes selber redeten.

Dieß führt uns auf den zweiten, wichtigeren Punct, die Thätigkeit Zerbolts für die Verbreitung und den Gebrauch der Bibel in der Landessprache und die Anwendung der Muttersprache im ganzen religiösen und kirchlichen Leben. Ueber beide Gegenstände hat Zerbolt, der selbst ein sehr beredter Mann [4]), und dem gewiß im Leben die große Bedeutung der Muttersprache fühlbar geworden war, Schriften verfaßt, die ein merkwürdiges Zeichen jener Zeit sind und eine ausführlichere Berücksichtigung verdienen. Sie zeigen, wie verständig, gründlich und besonnen ein der Kirche vollkommen ergebener Mann etwa 130 Jahre vor dem Anschlagen der lutherischen Thesen über

1) Vita Ger. Sutph. sect. 5. Daventr. illustr. p. 36.
2) Vita Joannis Cacabi sect. 12.
3) *Dumbar* Analect. 1, 36. Delprat S. 139.
4) Vita Gerb. Sutph. sect. 6: Clerici libenter collationes ejus audiebant, quia erat vir eloquens et doctus.

dieſe Sache ſich ausſprach, und wie Luther durch ſeine Bibelüberſetzung nichts gethan hat, als daß er ein großes, tiefgefühltes Bedürfniß mit ausgezeichnetem Erfolge befriedigte. Der geſunde Sinn und die Freimüthigkeit Zerbolts iſt aber dabei in Beziehung auf ſeine Zeitgenoſſen um ſo mehr zu ſchätzen, als ſelbſt der ausgezeichnetſte unter den gleichzeitigen Theologen, Gerſon, die Verbreitung der Bibelüberſetzungen unter den Laien für ſehr bedenklich hielt [1]), weil er davon Misverſtändniſſe, Halbwiſſerei und unzeitigen Widerſpruch gegen die Kirchenlehre befürchtete, ohne zu bedenken, daß ſolche Uebel, die allerdings vorkommen können, durch mannichfaltige wohlthätige Wirkungen weit überwogen werden.

Der Tractat des Gerhard Zerbolt über den Nutzen des Bibelleſens in der Landesſprache [2]), welcher, weil für Gelehrte beſtimmt, lateiniſch, aber in einem recht guten Latein, abgefaßt iſt, dringt mit einem von aller Schwärmerei freien, reinen und practiſchen Sinn ebenſo kräftig darauf, daß alle Laien ſich ſelbſt aus der heiligen Schrift belehren und erbauen ſollen, als er auf der andern Seite mit Ernſt von der religiöſen Grübelei und vor jener krankhaften Neigung warnt, ſich am liebſten mit den Theilen der Schrift zu beſchäftigen, die etwas Dunkeles und Geheimnißvolles haben. Es iſt, ſagt er, in der Schrift eine ſchlichte, einfache und jedem zugängliche Lehre, zu deren Verſtändniß kein tiefes Forſchen oder Disputiren nothwendig, die vielmehr ohne große Mühe und gelehrten Streit einem jeden, der ſie lieſt, durch ſich ſelbſt klar iſt; dagegen findet ſich auch eine andere Lehre: erhaben, tief und dunkel, zu deren Verſtändniß ein fleißiges Forſchen und tieferes Eindringen erforderlich iſt; die Lehre der erſten Art kann Milch, Trank oder Waſſer, die der zweiten Art feſte Speiſe oder Brod genannt werden. Den einfachen ungelehrten Leuten oder Laien, die gleichſam Kinder in der Erkenntniß ſind, iſt es nun nützlich und auf keine Weiſe verboten oder unerlaubt, ſondern von heiligen Männern empfohlen, daß ſie in der ihnen bekannten Sprache diejenigen Bücher der Schrift leſen oder leſen hören, welche jene einfache oder offenkundige Lehre enthalten;

1) *Gerson.* Opp. ed. Du Pin. T. I. Pars I. p. 105., beſonders aber T. IV. P. II. p. 623. Consider. 5.

2) Gerhard Zerbolt verfaßte ein Buch de Libris Teutonicalibus. Daraus iſt ein Excerpt de Utilitate lectionis sacrarum literarum in lingua vulgari mitgetheilt in der Daventria illustr. p. 41—55, woraus ich hier das Weſentliche gebe. Zerbolt entwickelt 15 Gründe; dieſe habe ich jedoch nicht alle, und auch nicht in der Reihefolge, die ſie bei ihm haben, ſondern nur die wichtigſten in einer zweckdienlich ſcheinenden Ordnung zuſammengeſtellt.

dagegen ist es ihnen nicht heilsam, sich mit jenen Büchern der Schrift oder heiliger Lehrer viel zu beschäftigen, welche die eben bezeichnete tiefe, schwierige und dunkle Lehre enthalten, mögen dieselben nun in der Landessprache oder irgend einer andern herausgegeben und übersetzt seyn. Daß aber das Lesen der Schrift in der Landessprache den Laien durchaus nicht unerlaubt, sondern wohlthätig und nothwendig sey, dafür spricht Folgendes: „Die heil. Schrift bildet und belehrt nicht bloß einen besonderen Stand, sondern sie unterweist jeden in seinem Stande; denn bisweilen schreibt sie allen im Allgemeinen Lebens- und Glaubensregeln vor, an den meisten Orten aber wendet sie sich mit ihrer Lehre an diesen oder jenen besonderen Stand. Bald belehrt sie die Anfänger, bald unterrichtet sie die schon weiter Fortgeschrittenen, bald bildet sie das Leben der Vollkommenen, und so entspricht sie einem jeden nach seinem sittlichen Zustande. Mithin ist die Schrift allen Menschen in allen Ständen gegeben, und zwar dazu, damit die, welche gleichsam aus sich selbst entflohen und ihrem eigenen Herzen entfremdet waren, welche ihre Sünden innerlich nicht erkennen konnten, dieselben wenigstens von außen erkennen lernten durch das in der heiligen Schrift vorgehaltene Bild. Welcher Vernünftige möchte nun sagen, die Laien sündigten, wenn sie die Schrift dazu gebrauchen, wozu sie von Gott gegeben ist, daß sie nämlich ihre Sünden erkennen, schmerzlich bereuen und meiden lernen? Warum sollen sie nicht auch des göttlichen Gesetzes, wie anderer allgemeiner Wohlthaten Gottes, theilhaftig seyn, da das Gesetz Gottes und die heilige Schrift unter allen göttlichen Wohlthaten als etwas ganz Einziges obenan stehen? Es dürfen also die Laien von dieser Wohlthat, von diesem göttlichen Trost, durch welchen die Seele Leben und Nahrung hat, mit Recht nicht ausgeschlossen werden." Ueberhaupt ist es der wesentlichste Zweck der heiligen Schrift, die Wirkungen des natürlichen Gesetzes zu unterstützen und zu verstärken, damit der Mensch, was er durch das verdunkelte oder minder lichtvolle Naturgesetz innerlich nicht sehen konnte, durch die äußere Unterstützung der Schrift sehe und erkenne; dies gilt von allen Menschen, von den Laien aber um so mehr, da sie fortwährend in weltliche Geschäfte und Sorgen verwickelt sind, wodurch ihr inneres Auge, ihre Unterscheidungsgabe und Vernunft oder das Naturgesetz in ihnen wie mit Staub überzogen wird; ihnen ist es vor Allem wohlthätig, zu gewissen Zeiten von solchen Geschäften zu rasten, in sich selbst einzukehren und sich im Spiegel des göttlichen Wortes zu betrachten. Die Laien sollen ja auch gesetzlich zu gewissen Zeiten in die Kirche kommen, um das Wort Gottes zu hören; wenn sie nun die hei-

lige Schrift nicht wissen sollen, warum wird sie ihnen gepredigt? Und warum können sie dasselbe oder Aehnliches nicht auch in Büchern lesen? Wahrlich die Laien lernen und behalten wenig von dem, was sie in einer Viertelstunde oder in noch kürzerer Zeit hören und mitunter nicht einmal verstehen. Wenn die Laien, ohne daß man es ihnen verbietet oder sie nur tadelt, weltliche Bücher und Gedichte, oft sehr schlüpfrige und verführerische, lesen, wenn sie mit unnützen Dingen sich beschäftigen, wie mit dem trojanischen Krieg, dem rasenden Roland, der schönen Diana, so wäre es doch höchst unvernünftig, wenn man sie von der Schrift abhalten wollte, wodurch sie zur Liebe Gottes und zur Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterlande entflammt werden. Haben doch auch die größten Kirchenlehrer, ein Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Chrysostomus die Laien stets zum Studium der heiligen Schriften ermahnt; das würden sie aber nicht gethan haben, wenn sie es für schädlich oder unerlaubt gehalten hätten. Daß aber die Laien die Schrift in der Landessprache lesen, bringt die Natur der Sache mit sich. Ursprünglich ist ja die ganze Bibel in der Sprache geschrieben, in welcher sie von denen, für die sie bestimmt war und überhaupt von Allen am besten verstanden werden konnte; das alte Testament für die Juden hebräisch, das neue Testament griechisch mit Ausnahme des Evangeliums Matthäi und des Briefs an die Hebräer, welche hebräisch geschrieben sind, nach Einigen auch des Briefs an die Römer, welcher lateinisch abgefaßt seyn soll [1]). Wenn es nun nicht erlaubt seyn sollte, die Bibel in der gangbaren Sprache zu lesen, warum hätten sie die Propheten und die Apostel in derselben geschrieben, und Paulus und Matthäus sich nicht lieber bei den Juden der griechischen oder lateinischen oder irgend einer bei ihnen nicht gewöhnlichen Sprache bedient, und bei den Griechen der hebräischen? Auch wurden ja von der frühesten Zeit an ent-

1) Zerbolts kritische Kenntnisse darf man natürlich nur nach dem Standpuncte der Zeit beurtheilen. Die hebräische Ursprache des Matthäus erkennt, wiewohl nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung, auch die neuere Kritik an, beim Hebräerbrief aber wird mit völlig zureichenden Gründen das hebräische Original, und noch entschiedener beim Brief an die Römer und — was Zerbolt später auch noch berührt — beim Evangelium des Marcus das lateinische verworfen. Sehr bemerkenswerth ist aber noch das Urtheil Zerbolts über das Verhältniß der Vulgata zum biblischen Grundtext und man sollte fast meinen, er habe dabei in prophetischem Geiste auf die vierte Session des tridentinischen Concils Rücksicht genommen; denn er sagt wörtlich so: „In der hebräischen und griechischen Sprache ist die heil. Schrift weit mehr authentisch, als in der lateinischen. Denn die lateinische Uebersetzung ist stets aus dem hebräischen und griechischen Text zu berichtigen und zu verbessern, wenn etwa eine Zweideutigkeit in der lateinischen Sprache vorkommt." Daventr. illustr. p. 53.

weder von ausgezeichneten Kirchenlehrern ſelbſt oder doch mit Billigung derſelben Ueberſetzungen der Bibel in die verſchiedenen Landesſprachen gemacht, beſonders in die über die ganze Welt verbreitete lateiniſche Sprache. Die ägyptiſchen Mönche ſtudierten nach Caſſian Tag und Nacht die Schrift, und verſtanden weder griechiſch noch lateiniſch; ſie laſen dieſelbe alſo in der ägyptiſchen oder einer verwandten Sprache. Die Juden haben die Bibel hebräiſch, die Chaldäer chaldäiſch, die Griechen griechiſch, die Araber arabiſch, die Syrer ſyriſch, die Gothen gothiſch, die Aegypter, Inder, Ruſſen, Slaven, Gallier, alle Völker haben ſie in ihrer Sprache; wenn nun die Schrift beinahe in allen Sprachen geleſen wird, die unter dem Himmel ſind, warum ſollte ſie nicht eben ſo gut im Deutſchen geleſen werden, wie im Arabiſchen und Slaviſchen? Das Bibelleſen kann nie unerlaubt ſeyn, denn ſonſt müßte es entweder etwas für ſich Verwerfliches, oder etwas förmlich Verbotenes ſeyn. Keines aber iſt der Fall: das Leſen der Schrift kann nicht an ſich ſchlimm ſeyn, denn es iſt ein Hauptmittel, den Menſchen im Guten und in der Ueberwindung des Böſen zu fördern; es iſt aber auch nicht unterſagt, denn weder in der Theologie noch im Rechte wird ein wirkliches Verbot des Bibelleſens gefunden, ſondern überall wird es empfohlen. Statt alſo die Laien am Leſen guter deutſcher Bücher und der deutſchen Bibel zu hindern, ſollte man ſie unterſtützen, denn es wäre viel wohlthätiger, wenn ſie damit ihre Zeit zubrächten, als mit unnützen Fabeln und Geſchichten oder mit Trinken in den Schenken.

Es läßt ſich erwarten, daß ſich Zerbolt über einen verwandten Gegenſtand, über das Gebet in der Mutterſprache, auf eine ähnliche Weiſe äußern werde [1]). Schon damals, lange vor Erfindung der Buchdruckerei, hatten die Laien geſchriebene Gebetbücher, in denen ſie zu gewiſſen Zeiten zu leſen pflegten; es fragte ſich nun, ob ſie ihre Gebete und Pſalmen in der Mutterſprache oder nach der allgemeinen Sitte der Kirche lateiniſch leſen ſollten? Zerbolt ſtimmt hier natürlich mit Beziehung auf mehrere Ausſprüche des Apoſtel Paulus 1 Kor. 14. ebenfalls für das Verſtändliche als das Erbaulichere und Fruchtbarere, und ſagt unter Anderm: Es gibt im Gebet eine vierfache Art von Aufmerkſamkeit oder Hinwendung des Gemüthes. Zuerſt eine oberflächliche auf den Wortlaut, wodurch der innere Sinn wenig Nahrung empfängt; ſodann eine Aufmerkſamkeit auf den Wortverſtand, wodurch die Seele Nahrung empfangen kann, wenn das Gebet etwas

1) Excerptum alterum de Precibus vernaculis. Daventr. illustr. p. 55—58.

Andächtiges enthält; ferner eine geistige Aufmerksamkeit, wenn aus den Worten des Gebetes ein geistiger Sinn entnommen wird; endlich eine vierte Art, wenn sich der Mensch zu Gott hinwendet und zu dem Gegenstand, für welchen er betet. Die erste Art kann bei dem Laien statt finden, auch wenn er lateinisch betet, selbst die vierte Art, wiewohl nicht mit derselben Sicherheit, die zweite und dritte Art, welche am meisten Nutzen bringen, sind beim lateinischen Gebete ausgeschlossen. Mithin ist auf jeden Fall das Gebet in der Muttersprache fruchtbarer.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß solche Grundsätze und das Beispiel der Brüder sehr viel thaten, um das Bibellesen der Laien und den Gebrauch der Muttersprache auf dem religiösen Gebiet immer allgemeiner zu machen [1]), und kaum ist es nöthig, die Wichtigkeit hiervon für die Reformation ins Licht zu stellen; das Beispiel Luthers steht als weltgeschichtlicher Beweis da. Nur über den Gebrauch der Muttersprache ein Wort. Dieser diente schon bei der Predigt dazu, sie lebenskräftiger, bei dem Gebete, es aufrichtiger und inniger, bei der Frömmigkeit überhaupt, sie gemüthvoller, tiefer, wärmer zu machen; er wirkte, wie die Mystik, für die Verinnerlichung des Christenthums, und aus dieser wuchs ja die Reformation heraus. Aber auch objectiv hatte die Sache ihre große Bedeutung. Die Reformation war die Emancipation der Nationalitäten von der Alles umschlingenden mittelalterlich-römischen Einheit; sie hatte, wie wir schon früher gesehen, wesentlich ein volksthümliches Element. Die Nationalität aber haftet an der Sprache; sobald die europäischen Völker eine Nationalliteratur bekamen, reiften sie der Befreiung von dem lateinischen und Alles zu latinisiren strebenden Rom entgegen, vollends aber, als auch das Christenthum und die christliche Frömmigkeit die Form des Nationalen annahm. Sobald der Deutsche deutsche Predigten hielt und hörte, eine deutsche Bibel las, eine deutsche Theologie hatte, deutsch betete, war er von Rom innerlich abgelöst und auf die innere Ablösung mußte auch die äußere folgen. Vollendet wurde dieses nationale Selbständigwerden durch Luther, der nimmermehr der deutsche und europäische Reformator geworden wäre, wenn er nicht deutsch geredet und geschrieben, deutsch gedichtet und gedonnert hätte. Aber wir sehen an dem vorliegenden Beispiel und an andern, die wir hier nicht erwähnen, wie die Sache der nationalen Emancipation in der Religion, ehe sie zum luther'schen Durchbruche kam, seit Jahrhunderten heranwuchs, und wie namentlich unsern Brüdern vom gemeinsamen Leben daran ein guter Antheil gebührt.

1) Vergl. Delprat S. 128.

Wir wenden uns zu einer weiteren Betrachtung. Alles, was die Brüder wollten und thaten, hätte, wenigstens auf die Dauer, nicht reformatorisch wirken können, wenn sie nicht im innersten Grunde eine reformatorische Denkweise und Lehre gehabt hätten. Diese ihre christliche Denkweise ist die Hauptsache. Nachdem dieselbe fast ein Jahrhundert lang überlieferungsmäßig, aber fast nur sporadisch vorhanden gewesen, wurde sie zusammengefaßt und ausgebildet, und zwar in der doppelten Gestalt, zu welcher in der ganzen Richtung der Brüder die Grundlage gegeben war, in der ascetischen und in der wissenschaftlichen.

Zweites Hauptstück.

Thomas von Kempen, die Blüte der practischen Mystik der Brüder.

In der Gesammtrichtung der Brüder vom gemeinsamen Leben lag das zwiefache Element, das erbauliche und das wissenschaftliche, jenes mehr für das christliche Volk im Ganzen und Großen bedeutsam, dieses mehr für die Schule und die höheren gebildetern Kreise. Beide Elemente konnten vereinigt auftreten, aber sie konnten auch in ihrer Entwickelung dergestalt aus einander gehen, daß eines das andere entschieden überwog, und dieß mußte geschehen, wenn jedes zu seiner vollen, culminirenden Ausbildung kommen sollte. Es geschah auch fast gleichzeitig, doch so, daß das Erbauliche naturgemäß voranging, in den beiden vorzüglichsten Männern, die ihrem inneren Wesen nach aus dem Geiste der Brudergemeinde geboren wurden, Thomas von Kempen und Johann Wessel: jener ist die Blüte der christlichen Ascetik, dieser die Blüte der theologischen Wissenschaft, welche der von Gerhard Groot gepflanzte Baum trieb; aber trotz der Verschiedenheit dieser Blüten in Gestalt, Farbe und Duft nimmt man doch zugleich wahr, daß beide auf einem Stamme gewachsen sind [1]), indem Thomas bei dem entschieden vorherrschenden Interesse für das christliche Gemüthsleben sich doch von der Wissenschaft nicht lossagt, Wessel aber bei überwiegendem Eifer für die Wissenschaft sich von dem christlichen Lebensgrunde nicht ablöset, vielmehr Alles,

1) Das Abweichende sowohl als die Uebereinstimmung zwischen Thomas von Kempen und Wessel ist bis ins Einzelne gut nachgewiesen in folgender Abhandlung: Joh. Guil. Lud. *Scholtz* Dissert., qua Thomae a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi Magni et Wesseli Gansfortii sententiis comparatur. Groning. 1839.

auf demselben aufbaut, und Beide auch in materialen Grundprincipien wesentlich übereinstimmen.

Ein wissenschaftlicher, die Resultate seines Denkens auch auf das Leben beziehender Mann konnte, wenn es ihm um das rein und lebendig Christliche Ernst war, unter den damaligen Verhältnissen der Theologie und Kirche nicht wohl anders als reformatorisch seyn, wie wir dieß denn auch bei Wessel in so reichem Maaße finden. Nicht dasselbe werden wir bei einem christlichen Asceten erwarten: dieser, ganz auf die Gestaltung des innerlichsten Lebensgeistes gerichtet, mochte von den Weltzuständen absehen; sein Ziel war nicht, die Welt durch Umgestaltung zu besiegen, sondern sich selbst und möglichst viele Gleichgesinnte aus der Welt herauszuziehen, um, unbefleckt und unverwirrt von ihr, ein stilles, gottgeweihtes Leben der Liebe zu führen. Ein solches Leben gestaltete sich unter den gegebenen Bedingungen nothwendig zum Mönchthum, aber zu einem Mönchthum der edelsten Art, welches, wenn auch in einseitiger und abgeschlossener Weise, doch zugleich mit großer Wärme und Innigkeit den Geist einer ächten und tiefen christlichen Frömmigkeit, einer demüthigen und selbstverleugnenden Liebesthätigkeit in sich schloß und bei Andern pflegte. Dieß war aber ein Geist, der doch zugleich wieder, sey es auch nur mittelbar, reformatorisch wirken mußte, denn er stellte der herrschenden Veräußerlichung der Kirche das Princip der Innerlichkeit lebenskräftig entgegen, er führte von den Werken auf die Gesinnung, von den sichtbaren Personen auf die unsichtbaren, ewigen Objecte des Glaubens, und löste die äußere gesetzliche Dienstbarkeit in eine höhere, innere, der vollkommensten Unabhängigkeit von allen Creaturen sich bewußte, Freiheit auf, so daß auch von dieser Seite, und von ihr aus nicht minder, als von der wissenschaftlichen, derjenige Standpunct christlichen Lebens eingeleitet wurde, auf dem wir die Reformatoren, namentlich den durch so reiche mystische Elemente genährten Luther treffen. In diesem Sinne dürfen wir auch den stillen Thomas von Kempen unter die reformbereitenden Theologen zählen, da er, obgleich der treueste Sohn der Kirche, der gehorsamste und überall Gehorsam predigende Mönch, doch zugleich mit seltenem Erfolge jenen Sinn der Innerlichkeit in der Kirche pflanzte, welcher durch die Reformation zu seiner welthistorischen Geltung kam.

Um Thomas zu diesem innerlichen und doch zugleich so practischen christlichen Manne zu machen, der er war, dazu wirkte Alles zusammen, Naturanlage und Führung, Erziehung des Hauses, Bildung der Schule und Verhältnisse der Zeit.

Offenbar war das ganze Wesen des Thomas von Natur

auf das Stille, Beſchauliche, Innerliche angelegt. Es lebt in allen ſeinen Schriften eine eigenthümliche Seele des in ſich ruhenden und befriedigten Seyns, ein ſtiller Pulsſchlag der inneren Freudigkeit und des heiteren Genügens, der mild erwärmend durch Alles hindurchgeht; man fühlt: es iſt ihm nur in dieſem Kreiſe, in ihm iſt es ihm aber auch ganz wohl; die enge, aber von der Liebe Gottes und Chriſti erleuchtete Zelle iſt ihm ein Himmel, den er nur mit dem wirklichen Himmel vertauſchen möchte; der Gehorſam, das Gebet, alle Uebungen der Andacht ſind ihm eine köſtliche Speiſe; die Verzichtung auf das eigene Selbſt und die Thätigkeit für Andre iſt ſein Lebenselement; er iſt alles das mit der innerſten Luſt und Neigung ſelbſt, was er für Andre als Lebensaufgabe bezeichnet. Ein ſolches eigenthümliche in ſich nothwendige und abgeſchloſſene Seyn aber wird nicht bloß von außen angebildet, es iſt nicht allein Sache der Erziehung oder Schule, ſondern hauptſächlich der urſprünglichen Begabung. Thomas war, wenn irgend einer, eine contemplative Natur; doch hatte das Contemplative bei ihm nicht einen ſpeculativen, ſondern einen durchgreifend ethiſchen Character; die Beſchauung ſelbſt war bei ihm mehr ein Handeln, als ein Wiſſen, und ging auch überall in Handeln über, aber in ein Handeln, das ſich nicht in die große Welt hineindrängte, ſondern immer in die beſcheidenſten Kreiſe zurückzog.

Dieſe Natur rein und hell auszubilden, waren, wie ein Ueberblick zeigen wird, auch alle Lebensverhältniſſe geeignet.

Thomas Hamerken (Malleolus)[1]) war im Jahr 1380 in dem nicht großen, aber freundlichen, unfern Köln in der großen Rheinebene gelegenen, Städtchen Kempen oder Kampen[2]) geboren und führt daher nach der Sitte der Zeit gewöhnlich den Namen: Thomas von Kempen. Seine Eltern waren ſchlichte, unbemittelte

1) Lebensnachrichten von Thomas finden ſich in der Daventria illustr. p. 60—62., beſonders aber in zwei Biographien in der Ausgabe ſeiner Werke von Heinr. Sommalius, deren erſte von Jodocus Badius Aſcenſius († 1535; ſ. über ihn Delprat S. 52. und das dort Citirte), die zweite von einem ſpäteren Nachfolger des Thomas im Subpriorate des Kloſters auf dem St. Agnesberge, Franciscus Tolenſis, herrührt. Außerdem ſind zu vergleichen: *Trithemius* de Scriptorib. eccl. cap. 707. p. 164. *Andreae* Bibl. belg. p. 836. *Foppens* Bibl. belg. II, 1135. *Fabricii* Bibl. med. IV, 215—19. Schröckh Kirchengeſch. XXXIV, 302. Erhard Geſch. des Wiederaufblühens I, 263. Schwarz Geſch. der Erziehung 2te Aufl. II, 244. Delprat über die Stiftungen Groots an verſchiedenen Stellen, beſ. S. 13. 34. 84. 103. 126. Beil. VI. Gieſeler K. Geſch. II, 4. S. 347.

2) Opidulo in agro et dioecesi Coloniensi, ſagt *Andreas* Bibl. belg. p. 836. Franc. *Tolensis* Vit. Thom. §. 1: Quod esse Menapiorum ignobile oppidulum dicitur.

Bürgersleute [1]); weit entfernt, daß er sich seiner niedrigen Abkunft geschämt hätte, stimmte ihn dieß vielmehr von frühe an zur Bescheidenheit [2]); er freute sich, wie wir es auch bei Luther finden, in Demuth seines geringen Standes, strebte nie nach hohen Dingen und mied eher den Umgang mit Vornehmen, als daß er ihn gesucht hätte. Der Vater, ein Handwerker, der im Schweiße des Angesichtes sein tägliches Brod verdiente, gab ihm ein Beispiel der Thätigkeit, Einfachheit und Ausdauer [3]); die Mutter, die sich durch Frömmigkeit auszeichnete [4]), pflanzte frühe in seine empfängliche Seele die Keime einer lebendigen und herrschenden Liebe zu göttlichen Dingen. Thomas mußte schon in zarter Jugend schöne Anlagen entwickelt haben; sonst hätte man kaum auf den Gedanken kommen können, ihn studieren zu lassen; denn, arm wie er war, sah sich der Knabe dabei ganz auf fremde Mildthätigkeit angewiesen. Solchen jungen Leuten nun kamen damals die Institute des gemeinsamen Lebens hülfreich entgegen: sie gewährten ihnen Subsistenzmittel, Unterricht, religiöse Bildung, Aussicht auf nützliche Thätigkeit und dauernden Unterhalt. Also wanderte Thomas in seinem 13ten Jahre nach der Stadt, wo die berühmteste Anstalt [5]) dieser Art blühte, nach Deventer. Die gelehrte Schule zu Deventer war zwar eine für sich bestehende Anstalt, aber es fehlte nicht an vielfacher Berührung mit dem dortigen Fraterhause. Die Brüder besorgten einen Theil des Unterrichts und die Schüler, besonders ärmere, wurden eifrig von ihnen unterstützt und gefördert. Thomas scheint anfänglich nicht in Verbindung mit dem Fraterhause gewesen zu seyn [6]), aber als er nach einiger Zeit seinen Bruder Johannes, welcher Kanoniker in dem mit der Bruderschaft verbundenen Kloster Windesem war, besuchte, empfahl ihn dieser an Florentius, den vielverehrten Vor-

1) Parentibus mediocris fortunae, matre humili genere, patre vero opifice: sagt Georg Pirkhaimer, Karthäuser-Prior zu Nürnberg, in einem Briefe v. J. 1494 vor der sommalischen Ausgabe der Werke des Thomas. Ebenso Jod. *Badius* Vit. Thomae c. 5. u. Fr. *Tolensis* Vit. Th. §. 2.

2) Jod. *Badius* Vita Thom. c. 6.

3) Ebendas. Kap. 5.

4) Ebendaselbst: Pientissimae Matris exhortationibus religionis imbibit amorem.

5) Der Ruf des Florentius und der Anstalten zu Deventer war auch schon ad partes superiores durchgedrungen. Vita Joh. Gronde I, 2.

6) Es heißt in der Vita Thom. von Franciscus Tolensis §. 4. ausdrücklich: *Paulatim* irrepsit in illustrium pietate et probitate virorum familiaritatem. Dort scheint auch vorausgesetzt zu werden, was jedoch offenbar unrichtig ist, Thomas habe damals den Gerhard Groot noch persönlich kennen gelernt.

steher der Brudergemeinschaft [1]). Florentius gewann durch seine Freundlichkeit ebenso sehr das Herz des Jünglings, als er ihm durch sein ehrwürdiges Wesen Achtung gebot; er versah den Dürftigen mit Büchern und verschaffte ihm, ähnlich wie es unserm Luther in Eisenach widerfuhr, Unterkunft bei einer frommen Matrone [2]). Außerdem gewährte ihm die Verbindung mit dem einflußreichen Florentius auch noch mittelbar manche Vortheile. Hiervon erzählt er uns selbst folgendes Beispiel [3]). Der damalige Rector der Schule zu Deventer Johannes Boehme [4]), von dem Thomas sagt, daß er die Schule streng regiert habe, war ein genauer Freund des Florentius; als nun der Knabe Thomas einst zu dem Rector kam, um das Schulgeld zu bezahlen und sich das Buch wieder zu holen, das er einstweilen zum Pfand gesetzt hatte, sprach Boehme zu ihm: „Wer hat dir das Geld gegeben?" und, da er erfuhr, daß dasselbe von Florentius komme, entließ er den Schüler mit den Worten: „Gehe hin und bringe ihm das Geld wieder, ich will nichts von dir nehmen um seinetwillen." Bald nahm Thomas auch an den Andachtsübungen der Brüder Theil und wurde ganz in die fromme Richtung derselben, die ihn mit Bewunderung erfüllte, hineingezogen. Solche Menschen, die, in der Welt lebend, doch nichts Weltliches an sich zu haben schienen, hatte er vorher noch nicht gesehen; er schloß sich ihnen, dem Zuge seines innersten Wesens folgend, mit voller Liebe an. Nicht lange, so trat er mit ihnen auch in vollständige äußere Gemeinschaft. Er erhielt von Florentius einen Platz im Fraterhause selbst, in welchem damals ungefähr zwanzig Kleriker sammt drei Laien, einem Procurator, Koch und Kleidermacher, zusammen wohnten und ihren Unterhalt hatten [5]). Sein nächster Genosse und bald auch sein innigster Freund wurde Arnold von Schoonhoven (Schönhofen), ein eifrig frommer Jüngling, mit dem er eine kleine Kammer bewohnte und in einem Bette schlief. Hier übte sich nun Thomas im Schreiben und im Lesen der h. Schrift und nahm ununterbrochen an den Andachten der Brüder Theil. Was er durch Schreiben erübrigte, gab er in die gemeinsame Kasse; was unzureichend war, um seinen Unterhalt zu bestreiten, ergänzte die mildthätige Liebe des Florentius [6]). Besondern Eindruck auf sein

1) Vita Joh. Gronde I, 2.
2) Ebendaselbst: Demum hospitium cum quadam honesta et devota matrona gratis impetravit, quae mihi et aliis multis Clericis saepius benefecit.
3) Vita Flor. XXIV, 2.
4) Thomas schreibt: Boheme oder Boëme.
5) Vita Arnoldi Schoonhoviensis §. 2. 3.
6) Vita Arnoldi Schoonh. §. 3.

Gemüth machte das Vorbild der feurigen Frömmigkeit seines jugendlichen Freundes Arnold von Schönhofen. Dieser pflegte sich jeden Morgen um Vier, sobald die Glocke das Zeichen gab, zu erheben, und, nachdem er knieend vor dem Bette ein kurzes Gebet verrichtet, schnell angekleidet zum Gottesdienste zu eilen; er war bei allen Andachtsübungen der Erste, der kam, und der Letzte, der ging [1]); er zog sich außerdem häufig in die Abgeschiedenheit zurück, um sich unbemerkt dem Gebet und der Betrachtung hinzugeben. Thomas wurde bisweilen zufällig ein Zeuge dieser Herzensergießungen des Freundes und sagt: „Ich sah mich dann durch seinen Eifer auch zum Gebet entzündet und wünschte, nur bisweilen eine solche Gnade der Andacht zu empfinden, wie er sie fast täglich zu haben schien; auch war es nicht zu verwundern, daß er so hingebend im Gebete war, da er zugleich, wo er auch ging oder stand, der sorgsamste Hüter seines Herzens und Mundes war [2])." Unter die Wünsche Arnolds von Schönhofen gehörte es auch, die von den Brüdern so hochgeschätzte und so wohl angewendete Kunst des Schreibens bald und gut zu lernen; als er dieß seinem Freunde äußerte, dachte dieser bei sich: „Ach schreiben wollte ich schon lernen, wenn ich mich nur erst gründlich zu bessern verstünde!" „Aber er," fügt Thomas von seinem Genossen hinzu, „hatte eine besondere Gnade von Gott, die ihn zu jedem guten Werke geschickt machte, so daß ihm nichts im Gehorsam schwer dünkte [3])." Man sieht aus diesen Aeußerungen, daß Thomas selbst sich gegen den Freund zurückstellte und daß ihn im Vergleich mit diesem sein eigener Eifer in der Andacht nicht befriedigte. Dasselbe geht auch aus einem Traume hervor, der uns aus dieser Zeit von ihm berichtet wird. Die Jungfrau Maria erschien ihm und zeigte sich gegen ihn, während sie die ihn umgebenden Genossen liebkoste, ernst und strenge, weil er in der Andacht und dem Gebete zu ihr nachgelassen [4]).

Wenn Arnold von Schönhofen dem Thomas ein jugendliches Muster der Frömmigkeit, des Studieneifers und des, von den Brüdern so dringend empfohlenen, pünctlichen Gehorsams war, so hatte er daneben ein noch höheres, vollendetes Vorbild in dem Vater Florentius selbst. Dieser, in seiner apostolischen Einfalt und Hoheit, in seinem Ernst und seiner Milde, in seiner für

1) Vita Arnoldi Schoonh. §. 4.
2) Ebendas. §. 5.
3) Ebendas. §. 7.
4) Die Erzählung findet sich im Speculum Exemplorum Dist. X, §. 7. und ist eingerückt zwischen den beiden Biographien in der sommalischen Ausgabe.

das Gemeinsame sich verzehrenden Thätigkeit, wurde von Thomas unendlich hoch gehalten. Er erzählt davon im Leben des Florentius, welches selbst das schönste Denkmal liebender Verehrung gegen den Hingeschiedenen ist, manchen charakteristischen und rührenden Zug. Noch ehe Thomas selbst in der Burse der Brüder war, wurde er von seinem Lehrer Johann Boehme, der, überall pünktlich, auch in der Kirche ein strenges Regiment über die Knaben führte, mit den Andern angehalten, den Chor zu besuchen. Hier fand sich auch Florentius ein. „So oft ich nun," erzählt Thomas später [1]), „meinen Herrn Florentius im Chore stehen sah, wenn er auch nicht umherblickte, so scheute ich doch seine Gegenwart wegen seiner ehrwürdigen Erscheinung so sehr, daß ich nie zu sprechen wagte. Einmal stand ich in seiner Nähe im Chor, und er wendete sich zu mir, um mit uns aus einem Buche zu singen; da er nun seine Hände auf meine Schultern legte, stand ich wie eingewurzelt und wagte nicht, mich zu bewegen, vor Erstaunen über die Ehre, die mir widerfuhr." Als Thomas in der Folge selbst in das Haus des Florentius kam, minderte die nähere Gemeinschaft die Ehrerbietung nicht, aber sie verstärkte die Liebe. Jedesmal wenn Thomas innerlich beunruhigt war, wendete er sich, wie viele andere Jünglinge, an den verehrten Meister, und stets ging er, wenn er auch nur dessen heiteres, friedevolles Angesicht gesehen oder Weniges mit ihm gesprochen, getröstet und gestärkt von dannen [2]). Aber auch bis ins Kleinste erstreckte sich die Pietät des Jünglings gegen seinen geistlichen Vater. Florentius konnte, bei schwächlicher Gesundheit, nicht jederzeit an den gemeinsamen Mahlen theilnehmen; er aß dann an einem kleinen, reinlich bereiteten Tische in der Küche und unserm Thomas war es eine Auszeichnung, ihm dienend Gesellschaft zu leisten: „Ich," sagt er, „obwohl unwürdig, wurde dann häufig von ihm eingeladen, richtete ihm den Tisch zu, brachte ihm aus der Kammer das Wenige, was er verlangte, und bediente ihn in fröhlicher Heiterkeit [3])." Wenn Florentius besonders leidend war, so pflegte man wohl die Brüder der benachbarten Häuser aufzufordern, für ihn zu beten; auch diese Botschaften übernahm Thomas häufig und mit großer Freudigkeit [4]). Am meisten aber und im Großen bewährte sich die Verehrung des Thomas gegen Florentius darin,

1) Vita Florent. XI, 2. 3.

2) Vita Florent. XV, 3. Die Dankbarkeit des Thomas gegen Florentius war unauslöschlich, s. Prolog ad vit. Flor. sect. 4: Qui (Florentius) mihi et multis aliis benefecit in vita, et primo traxit ad Dei servitium — und die Vita selbst XVI, 4.

3) Vita Flor. XIII, 2.

4) Ebendas. XVIII, 2.

daß er sich die Worte und die Handlungsweise des Meisters tief einprägte, daß er dessen ganzes Lebensbild in sich aufnahm, und den Geist davon in seinen eignen Thun und Denken, wie in seinen Schriften ausprägte.

Thomas sagt [1]): Beispiele lehren mehr als Worte. Dieß war bei ihm selbst der Fall. Er hatte ein ahnungsvolles Gemüth und war beseelt von jener Pietät, die in Andern stets das Beste voraussetzt, die gern an einem Höheren hinaufsieht, um sich an ihm hinaufzubilden. So wirkte das ganze Zusammenleben der Brüder, das ihm im schönsten Lichte erschien, so Arnold von Schönhofen, so besonders Florentius auf ihn. Auch kleine Vorfälle im Leben konnten diesen Eindruck auf ihn hervorbringen. Im Leben des Heinrich Brune [2]) erzählt er: „Eines Tages im Winter saß derselbe am Heerde, seine Hände zu wärmen, aber sein Angesicht wendete er nach der Wand, indem er inzwischen in aller Stille geheim betete; da ich dieß sah, ward ich höchlich erbaut und liebte ihn von da an um so mehr." Die Vorstellung des Jünglings konnte in solchen Fällen höher sein als ihr Gegenstand, aber sie hatte für ihn eine belebende, fördernde Kraft, und dieß war die Hauptsache.

Florentius, der nicht minder seinerseits den Thomas wie einen geliebten Sohn behandelte [3]), sollte zunächst auch über den äußeren Lebensgang des Jünglings entscheiden. Nachdem Thomas sieben Jahre in der Schule und dem Bruderhause zu Deventer, welches ihm zu einem wahren Paradies geworden war [4]), in eifriger Uebung der Frömmigkeit und der Studien zugebracht, ließ ihn Florentius einst an einem Festtage, da er wahrgenommen, daß der Jüngling im Gottesdienste erweckter als gewöhnlich gewesen, zu sich rufen und sprach zu ihm ungefähr so [5]): „Mein theuerster Sohn Thomas, es ist nun der Zeitpunct eingetreten, wo du dich über deinen Lebensberuf entscheiden mußt; du stehst an dem pythagoräischen Scheidewege. Du siehst, welche Bedrängnisse und Gefahren die Welt hat, wie auch ihre Freuden vergänglich und von Reue begleitet sind. Du weißt, daß wir Alle sterblich sind und Gott und Christo von unserm Leben Rechenschaft ablegen müssen. Wehe denen, die es nicht mit gutem Gewissen thun können! Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele? Sorge also für dein Heil! Es gibt aber, wie du oft gehört, einen zwiefachen Weg zum Heile, den

1) Vall. lilior. XXIV, 1. p. 95.
2) Sect. 2.
3) Francisc. Tolensis Vita Thom. §. 7.
4) Vita Flor. XXI, 1.
5) Jod. *Badius* in Vita Thom. c. XI.

activen und den contemplativen: jenen gehen die, welche ſich Chriſti durch gute Werke würdig machen, dieſen, den Gott angenehmeren, die, welche ſich mit Maria zu den Füßen Chriſti ſetzen. Welchen von beiden du wählen magſt, du wirſt denſelben ſicherer und beſſer im Kloſter wandeln, als in der Welt, die im Argen liegt. Glaube nicht, daß die Kloſterleute Müſſiggänger ſind: ſie haben in ihren Gebeten, Andachtsübungen und Handarbeiten eine ſchöne Thätigkeit und können ſich auch den Lohn des activen Lebens verdienen. Glaube auch nicht, daß du Gott nichts darzubringen habeſt: du haſt dich ſelbſt, deinen Leib, deinen Willen; dieſe bringe Gott dar und du wirſt das ewige Leben davontragen. Ich weiß auch: du biſt für das, was dein Schöpfer und Erlöſer an dir gethan, nicht unempfindlich, denn ich habe oft Zeichen der Frömmigkeit an dir wahrgenommen. Wenn du mich aber frägſt, welche Gemeinſchaft ich dir empfehle, ſo ſcheint mir für diejenigen, welche von uns unterrichtet ſind, die beſte die von unſerm ehrwürdigen Vater Gerhard Groot geſtiftete; es iſt die der Kanoniker nach der Regel des h. Auguſtin, für die wir, wie du weißt, kürzlich zwei Collegien errichtet haben." Dieſe Anrede des verehrten Meiſters war für den Jüngling entſcheidend; er entgegnete, vor Bewegung ſtammelnd: „Was ich lange gewünſcht, mein Vater, dazu gibſt du mir Ausſicht. Ich habe einen Bruder in Windeſem; gefalle es alſo deiner Liebe, daß ich eine Stelle unter den theuern Mitſchülern auf dem St. Agnesberge finde." Tags darauf gab Florentius dem Thomas ein Empfehlungsſchreiben an den Vorſteher dieſes Kloſters [1]).

Das Kloſter der h. Agnes lag nicht fern von der Stadt Zwoll ſehr geſund und anmuthig auf einer mäßigen Anhöhe, an welcher die fiſchreiche Vechte vorbeifließt [2]). Eben erſt mit dürftigen Mitteln erbaut, war es damals noch wenig bekannt und geachtet [3]); aber dieß ſtörte unſern Thomas nicht; wie er ſelbſt ſehr freundlich aufgenommen wurde, ſo muthete auch ihn der Ort an, gleich einer von Gott ihm bereiteten Zufluchtsſtätte [4]). Er hat von da an ſeine ganze Lebenszeit hier zugebracht und das geringe Kloſter hat durch ihn einen geſchichtlichen Namen erhalten.

So ſehr Thomas — denn die Natur und die bisherige Bil-

---

1) Jod. *Badius* Vit. Thom. c. XII.

2) Francisc. *Tolensis* in vita Thom. §. 7.

3) Sermon ad Novit. Pars III, serm. 1. Ex. 1: Monasterium nostrum, quod tunc temporis in magna paupertate inceptum, paucis cognitum fuit. Vita Joh. Gronde II, 4: Fratres S. Agnetis, qui adhuc pauperes erant et sine sacerdote. Sermon. ad Novit. III, 1. p. 73.

4) Francisc. *Tolensis* Vita Thom. §. 7.

bung hatten ihn ganz dazu bestimmt — innerlich für seinen Beruf entschieden war, so stürzte er sich doch nicht übereilt in denselben hinein. Bedachtsam auch schon im jugendlichen Eifer, brachte er fünf Jahre im Novitiate zu, im sechsten nahm er den Mönchshabit an, und erst im folgenden legte er sein Gelübde ab [1]), das er aber nun auch mit unverbrüchlicher Treue erfüllte. Außer den gemeinsamen und besonderen Andachtsübungen bestand seine Hauptthätigkeit im Kloster, da er auch Priester war [2]), in religiösen Vorträgen und beichtväterlichen Geschäften; außerdem in der Abfassung eigener Werke und Tractate und im Copiren fremder. Das Bücherabschreiben, wobei ihn ein scharfes Auge und eine geschickte Hand unterstützte, trieb er als guter Zögling der Brudergemeinschaft mit dem sorgsamsten Fleiße [3]). Er hatte eine kindliche Freude an wohlgeschriebenen Büchern und meinte, man müsse das Gute und Heilige auch auf diese Weise schmücken und ehren [4]). Das Agnes-Kloster bewahrte eine von ihm verfertigte vortreffliche Abschrift der Bibel in vier Bänden, ein großes Meßbuch und einige Werke des h. Bernhard; auch sein eigenes Buch von der Nachfolge Christi hat er mehrmals abgeschrieben [5]). Selbst der Verwaltungsthätigkeit entzog sich Thomas, indem er die Zeit außerordentlich zu Rathe hielt und mit Hintansetzung seiner Gesundheit von den frühesten Morgenstunden an thätig war [6]), nicht ganz: er war Subprior [7]); dann wurde er, noch bei gutem Alter, Procurator oder Oekonom; da ihn aber das Aeußerliche des letzteren Geschäftes zu sehr von seinen Meditationen und seiner nützlicheren schriftstellerischen Thätigkeit abzuziehen schien, ward er wieder ins

1) *Andreae* Bibl. belg. p. 836: Probatus per quinque annos, sexto demum anno sacrum habitum induit, ac Religionem anno septimo professus est. Jod. *Badius* cap. XII. Francisc. *Tolensis* §. 8.

2) . . . ut qui officium sacerdotale suscepimus. De Imit. Chr. IV, 11, 8.

3) Welchen Werth er darauf legte, darüber s. Concio viges. de scriptura Jesu p. 197 u. 198. Doctrinale Juven. cap. 4. Vita Flor. in den Verb. notabil. Dom. Flor. §. 7.

4) Vita Gerh. XIII, 2.

5) Francisc. *Tolensis* Vita Thomae §. 9. 10.

6) Er selbst sagt de Imit. Chr. I, 19, 4. Nunquam sis ex toto otiosus; sed aut legens, aut scribens, aut orans, aut meditans, aut aliquid, utilitatis pro communi laborans. Für ihn zeugen in dieser Beziehung: *Andreas* Bibl. belg. 837: *Nunquam otiosus*, semper vel lectitabat aliquid, vel in communem usum scribebat, vel pro instructione Fratrum commentabatur. Franc. *Tolensis* §. 9: Otio, ut rei pestilentissimae, nunquam indulsit.

7) Nur Einer der Prioren des Klosters zur Zeit des Thomas, der dritte seit der Stiftung, wird uns von diesem genannt; er hieß Theodoricus Clivis und wird als devotus et praedilectus Pater noster bezeichnet. Sermon. ad Novit. III, 8. Ex. 6.

Subpriorat eingeſetzt [1]), in welcher Stellung er bis an ſein Ende verblieb.

Von dem klöſterlichen Stillleben des Thomas iſt, der Natur der Sache nach, wenig zu ſagen, es floß, ohne auffallende Bewegungen, dahin wie ein klarer Bach, in dem ſich der wolkenloſe Himmel ſpiegelt. Ruhige Thätigkeit, einſame Betrachtung, ſtilles Gebet füllte einen Tag um den andern. In den Beiſpielen, mit denen er ſeine Vorträge zu beleben pflegte, ſcheint Manches aus ſeiner eigenen Erfahrung entnommen zu ſeyn, aber dieß iſt wieder, da er Alles in dritter Perſon gibt, ſchwierig auszuſcheiden und liefert wenig Characteriſtiſches. Ich will nur zweierlei anführen. Das Erſte [2]): Ein frommer Bruder des Hauſes beſuchte, indem er Meſſe leſen wollte, noch vorher einen ſchwer Erkrankten; dieſer bat ihn, bei der Meſſe für ſeine Geſundheit zu beten; der Bruder erfüllte die Bitte, der Kranke fand ſich ſchon nach der Meſſe erleichtert und in wenigen Tagen hergeſtellt; ja dieſe Erfahrung wirkte ſo auf den Geneſenen, daß er von da an immer eifriger in der Andacht und in frommen Studien ward und nach einigen Jahren zur Würde des Priors gelangte. Hier könnte Thomas die eine oder die andre von beiden handelnden Perſonen ſeyn. Das zweite Beiſpiel, bei dem man ſchon frühe an Thomas ſelbſt dachte, iſt dieſes [3]): Ein Bruder hatte in ſeiner Zelle ein ihm ſehr werthes Büchlein verloren; lange ſuchte er es vergeblich, endlich wendete er ſich zum Gebet an die Maria und ſprach mehrmals den engliſchen Gruß; da kam es ihm, indem er an ſeinem Bette dem Bilde der Jungfrau gegenüber ſaß, wie eine Eingebung: ſuche unter dem Stroh des Bettes! Er that es, fand das Verlorene und ward dadurch im Dienſte der Maria kräftig beſtärkt. Jede dieſer Erzählungen vergegenwärtigt uns auch einen eigenthümlichen, der Zeitbildung angehörigen, Zug in der Frömmigkeit des Thomas, wovon noch viele Beiſpiele angeführt werden könnten, die Leichtgläubigkeit für das Wunderbare und den zum Theil damit zuſammenhängenden Eifer für die Heiligverehrung; in beiden Beziehungen, namentlich im Dienſte der Maria, der h. Agnes und andrer Heiligen, geht der fromme Bruder oft ſehr weit und ſelbſt ins Spielende [4]), doch hat auch dieß bei ihm einen liebenswürdig

1) Franc. *Tolensis* Vit. Thom. §. 9.

2) Sermon. ad Novit. III, 11. Ex. 1.

3) Sermon. ad Novit. III, 2. Ex. 1. Vergl. den Schluß von Franc. *Tolensis* Vita Thomae.

4) Man vergl. Sermon ad Novit. P. III. Serm. IV—VI. Serm. VII—IX. beſ. auch die Exempla zu Serm. VIII. und in der Kürze: de Disciplina Claustral. cap. XIV, wo es unter Anderm heißt: Quicquid habere desideras, per manus beatae Mariae humiliter roga. Die

kindlichen und durchaus sittlichen Character und er ist weit entfernt, das Wesentliche der Frömmigkeit deßhalb hintanzusetzen.

Thomas erreichte bei gemäßigter Asceſe und geordneter Thätigkeit eine sehr hohe Lebensstufe; er starb im Juli 1471, in einem Alter von 91—92 Jahren [1]). Ueber seine letzten Tage ist uns nichts Genaueres überliefert [2]).

In der Schrift von den geistlichen Uebungen ermahnt Thomas den Religioſen, „daß er in seinem ganzen Wandel Bescheidenheit mit frommer Freudigkeit kundgebe [3]);" in einer andern Stelle [4]) schildert er den Mann Gottes als „heiter von Angesicht, ruhig und anmuthig in seiner Rede, vorsichtig und geordnet in allem seinem Thun, stets Friede und Seegen verbreitend." In diesen Zügen ist es, als ob er sich selbst gezeichnet hätte. Alle, die ihn gekannt hatten, bezeugten, wie er durch das ganze Leben seine Gottes- und Menschenliebe bewährt, alle Leiden freudig ertragend, alle Fehler und Schwächen der Mitbrüder gütig entschuldigend. Sein ganzes Wesen [5]) war reinlich, mäßig, keusch, innerlich freudig und nach außen heiter. Sein höchstes Streben war, sich eine gleichmäßige Ruhe und den vollen Frieden des Gemüthes zu bewahren: darum verwickelte er sich nicht gern in die Händel der

---

Marienverehrung wird als ein characteristischer Zug des Thomas auch von Tritheim hervorgehoben; er bezeichnet Thomas als beatae Mariae semper virginis amator praecipuus. De script. eccl. c. 707. p. 164. Ebenso Specul. Exemplar. Dist. X, §. 7.

1) Wenn Thomas, wie die einstimmige Angabe lautet, gegen Ende Juli (octavo Calendas Augusti) des Jahrs 1471 starb und ums J. 1380 geboren war, so erreichte er ein Alter von 91—92 Jahren; dieß ist auch die Meinung älterer Schriftsteller, deren einer, Jodocus Badius XII, 5. ihn einen Neunziger, der andre, Franciscus Tolenſis §. 8, einen Zweiundneunziger nennt. Von dieser Zeit brachte er nicht weniger als 71 Jahre auf dem Agnesberge zu, 6 Jahre als Novize, 65 Jahre als wirklicher Kanoniker. Vorher war er 7 Jahre im Hause des Florentius gewesen. Demgemäß wäre er dann aber nicht, wie Jodocus Badius annimmt, zwölfjährig, sondern dreizehn- oder vierzehnjährig nach Deventer gekommen, man müßte denn das minder Wahrscheinliche voraussetzen, er habe etwa zwei Jahre in Deventer zugebracht, ehe er in das Fraterhaus kam. So stellt sich mithin die Zeitberechnung für das Leben des Thomas am wahrscheinlichsten folgendergestalt: er kam etwa 13jährig nach Deventer und im folgenden Jahre in das Haus des Florentius; hier blieb er 7 Jahre, ging also im 20sten bis 21sten Jahre nach dem Agnesberge, wo er 6 Jahre Novize und dann 65 Jahre Kanoniker war, also die ganze Lebenszeit zwischen dem 26sten und 91sten oder 27sten und 92sten Jahre zubrachte.

2) Ueber die ums J. 1672 erfolgte Ausgrabung seiner Gebeine und deren Beisetzung in Zwoll s. *Foppens* Bibl. belg. II, 1138.

3) Exercit. spirit. V, 4.

4) De fideli Dispensatore III, 9.

5) Die Züge sind, außer den Schriften des Thomas selbst, meist entnommen aus Francisci *Tolensis* Vita Thom. §. 9 sqq.

Welt, mied den Umgang mit Großen und Vornehmen [1]), war, wenn die Rede auf weltliche Dinge kam, auffallend ſchweigſam [2]), und liebte ſtets die beſchauliche Zurückgezogenheit. Aber dabei war er nichts weniger als ſtumpf: er hatte von Jugend auf einen ſehr regen Sinn für Freundſchaft [3]), deren wahren, dauernden Grund er freilich nur in der gemeinſamen Liebe des Göttlichen fand [4]); er war voll Eifer und Thätigkeit in der Förderung der Intereſſen ſeiner Gemeinſchaft und beſonders der Dinge, die den Gottesdienſt beleben und ſchmücken konnten; er war, wenn die Rede auf das ihm heimiſche Gebiet, auf Gott und göttliche Dinge kam, ein unerſchöpflicher und beredter Sprecher. Viele kamen auch von entfernten Orten, herbei, um ihn zu hören [5]); ſo oft er nun auch gebeten werden mochte, aus dem Stegreife Vorträge zu halten, er war immer bereit; nur nahm er ſich gewöhnlich einige Zeit zur Meditation oder genoß vorher eines kurzen Schlafes [6]). Auch regelmäßige Anſprachen hielt Thomas mit ſorgfältiger Treue; wir haben von ihm noch eine Reihe von Sermonen und Collationen [7]), beſonders an Novizen, in denen er die Lehren ſeiner practiſchen Myſtik und Aſcetik in klarer fließender Rede mit reichen Lebensbeziehungen eindringlich ausſpricht.

In Uebungen der Frömmigkeit, öffentlichen und privaten, war Thomas unermüdlich. Wie einſt ſein Jugendfreund, Arnold von Schönhofen, ſo war er zeitlebens der Erſte beim Beginn des Gottesdienſtes, der Letzte beim Schluß. Während des Geſangs geiſtlicher Lieder [8]) hielt er ſich ſtets in aufrechter Stellung, ohne ſich je aus Bequemlichkeit anzulehnen oder zu ſtützen; oft erhob ſich ſein Blick himmelwärts, ſein Angeſicht wurde wie verklärt, ſein Körper folgte unwillkürlich der Richtung der Seele [9]). Ein

1) Er mied dieſen Umgang ſelbſt und warnte Andere davor: Sermon. ad Novit. II. p. 30. Vita Flor. XXV, 1. Notabil. verba Flor. §. 3. u. 9.

2) Francisc. *Tolensis* §. 11.

3) Vita Arnoldi Schoonh. beſ. von §. 5. an. Vita Luberti Berneri §. 5.

4) De Rocognit. propr. fragilit. c. 3. §. 1: Esto bonus et fidelis, et invenies amicum fidelem; amor Dei amicum fidelem constituit: *sine Deo nulla amicitia stabit.* Aehnlich de Imit. Chr. III, 62, 1.

5) ... adeo, ut plurimos sui visendi et audiendi causa ad se attraheret. *Andreae* Bibl. belg. 836. Franc. *Tolensis* Vita Thom. §. 10.

6) Francisc. *Tolensis* Vita Th. §. 10.

7) Sermones ad Novitios und ad Fratres, ſo wie Conciones, hauptſächlich für kirchliche Feſttage beſtimmt, welche zuſammen die erſte Abtheilung der Werke bilden. Im Prolog zu den Sermonen an die Novizen heißt es: Sermones, quos per modum dulcis *collationis*, pro Novitiis nostris, diversis quidem temporibus, in unum collegi etc.

8) Seine große Liebe zum kirchlichen Geſange drückt Thomas vielfach aus, beſonders characteriſtiſch in Sermon. ad Novit. P. 1. serm. 6. exempl. 3, wo er vielleicht auch ſelbſt eine der auftretenden Perſonen iſt.

9) Francisc. *Tolensis* Vita Thom. §. 11.

ſagte ihm jemand mit Benutzung, wie es ſcheint, eines unter den Mönchen gangbaren Witzes: die Pſalmen müßten ihm ſo angenehm ſeyn, wie Salmen; er erwiederte: „So iſt es in der That, doch können ſie mir auch Ekel erregen, wenn ich Menſchen ſehe, die nicht die gehörige Aufmerkſamkeit darauf wenden [1]).“ Zu ſeinen Privatübungen gehörte auch, daß er ſich an gewiſſen Tagen der Woche, unter Abſingung des Hymnus: Stetit Jesus, zu geißeln pflegte [2]).

Die äußere Erſcheinung des Thomas entſprach ſeinem zarten inneren Weſen [3]): er war unter mittlerer Größe, aber von guten Verhältniſſen, die Farbe ſeines Geſichtes lebhaft und etwas bräunlich, die Augen durchdringend klar und bei dem angeſtrengteſten Gebrauche bis zum Greiſenalter ſo ſcharf, daß er nie eine Brille gebrauchte. Dem Franciscus Tolenſis wurde noch ein, obwohl ſchon ſehr erloſchenes Bild, des Thomas gezeigt, unter welchem das characteriſtiſche Wort ſtand: „Ueberall habe ich Ruhe geſucht und nicht gefunden, außer in der Einſamkeit und in Büchern [4]).“

Alles zuſammen zeigt uns einen Mann, der freilich nur eine Seite des menſchlichen Seyns und Lebens in ſich ausbildete und darſtellte, aber eine ſolche, die auch ihr Recht hat, und auf eine ſolche Weiſe, daß er darin wie ein vollendeter Typus, wie ein fertiges abgerundetes Bild vor uns ſteht. Die Einheit im Weſen des Thomas war um ſo vollſtändiger, da ſie im Ganzen eine ungeſtörte war, denn von früher Jugend an hatte er durch ſein ganzes Leben hindurch im Weſentlichen die nämliche Richtung verfolgt. Die Welt ließ Thomas zur Seite liegen; die Wiſſenſchaft diente ihm nur als Mittel für religiöſe Zwecke; ein eigentlicher Gelehrter war er nicht und ſelbſt ein Redner wollte er nicht ſeyn. Nur darauf war ſein ganzes Dichten und Trachten gerichtet, das Eine, was Noth thut, in ſeinem eigenen Gemüthe zu pflegen und Andere in apoſtoliſcher Einfalt dafür zu bilden. Gegen dieſes ſetzte er alles Uebrige hintan. Die Liebe Gottes und der darauf gegründete innere Friede, die ſtille Seligkeit der ununterbrochenen Gemeinſchaft mit Gott war der letzte, der einzige Zielpunct alles ſeines Strebens. Und dieſes Ziel hat er auch, wie Wenige erreicht. Sein eigenes Weſen war ganz von der Liebe Gottes und Chriſti durchdrungen, von Ruhe und Frieden durchhaucht, und für

1) Francisc. *Tolensis* Vita Thom. §. 11.
2) Ebendaſ. §. 12.
3) Ebendaſ. §. 9.
4) Ebendaſ. §. 12. Die Unterſchrift lautete: In omnibus requiem quaesivi, sed non inveni, nisi in Hoexkens ende Boexkens: hoc est, in abditis recessibus et libellulis.

wie Viele iſt er nicht der eindringlichſte Verkündiger nicht nur, ſondern, ich möchte ſagen, ein Magnet dieſer Liebe und dieſes Friedens geworden! — Dieß führt uns auf ſeine Schriften und deren Inhalt.

Wenn es ſich darum handelt, die Gedanken, Principien und Maximen darzuſtellen, die dem Leben des Thomas zum Grunde lagen, ſo kann nicht von einem eigentlichen Lehrbegriff die Rede ſeyn, ſondern nur von einer religiöſen und ſittlichen Weltanſchauung. Zwar bilden auch bei ihm, wie bei allen höher ſtehenden Menſchen, einige Alles beherrſchende Gedanken den Kern des geiſtigen Daſeyns und er wird nicht müde, weil ihn der Eifer der Liebe dazu dringt, dieſe Gedanken in immer neuer, wenn auch wenig veränderter, Form vorzutragen und einzuſchärfen; aber ſeine Gedanken treten dann nicht in Begriffen, und noch weniger als ein geſchloſſenes Ganze von Begriffen, ſondern als Sentenzen in redneriſch erbaulichem, bisweilen an das Poetiſche ſtreifendem Erguß auf. Mit einem Wort: es iſt practiſche Spruchweisheit, die wir bei ihm finden, aber doch eine ſolche, die von einer ſehr beſtimmten Geſammtrichtung des Lebens und Geiſtes getragen wird. In dieſer Geiſtesrichtung, wenn wir ſie auf ihre Hauptbeſtandtheile zurückführen und richtig würdigen wollen, müſſen wir ein zwiefaches Element unterſcheiden: das Weſentliche, Allgemeine, für alle Zeiten Bedeutſame, und das mehr Formelle, der Zeit Angehörige, ſeiner Natur nach Vorübergehende; jenes iſt das Chriſtliche, dieſes das Mönchiſche. Zwar ſind dieſe Elemente bei Thomas ſelbſt nicht geſchieden und außer einander, ſondern überall durch das Mittelglied der practiſchen Myſtik in einander verſchmolzen: das Chriſtliche in ihm iſt, wiewohl auf dem einen Punete mehr, auf dem andern weniger, vom Mönchiſchen durchdrungen, auch wohl getrübt und beengt, das Mönchiſche aber ſtets von dem Chriſtlichen beſeelt und verklärt. Allein es iſt doch bald das Eine, bald das Andere überwiegend, und wir können auch Beides, ohne es gewaltſam aus einander zu reißen, geſondert betrachten.

Diejenigen Schriften des Thomas[1]), in denen zwar das allgemeine Chriſtliche nicht fehlt, aber doch das Monaſtiſche vorherrſcht, ſind ſeine Sermonen an die Novizen und ſeine Vorträge an die Kloſterbrüder überhaupt, ſeine Disciplina Claustralium und Dialogus Novitiorum, nebſt mehreren kleineren Stücken,

1) Ich bediene mich der Ausgabe der Opera omnia des Thomas von dem Jeſuiten Heinr. Sommalius, Köln. 1728. 4.

namentlich Briefen und Gedichten; auch kann man die Biographien der ausgezeichnetsten Brüder vom gemeinsamen Leben hierher rechnen, in denen er Ideale des ascetischen Lebens aufstellt [1]). Die Schriften, in welchen umgekehrt das Klösterliche nicht fehlt, aber die allgemein christliche Mystik den Hauptbestandtheil bildet, sind: die Nachfolge Christi, die Selbstgespräche der Seele, der Rosengarten, das Lilienthal, der Tractat de tribus Tabernaculis und einige andere kleinere Abhandlungen. Unter diesen steht wieder an Gediegenheit das Buch von der Nachfolge Christi [2]) weit oben an, ohne Zweifel, was auch die Wirkung bewiesen hat, das reinste und vollkommenste Product des Thomas, neben welches wir etwa nur, wiewohl in untergeordneter Weise, das noch mehr im Sentenzen- und Proverbienstyl gehaltene Rosengärtlein stellen möchten. In den erstgenannten Schriften nimmt, dem vorwiegend mönchischen Standpuncte gemäß, die Lehre von den Werken und ihrem Verdienst eine bedeutendere Stelle ein [3]), in den letztgenannten, namentlich in der Nachfolge Christi, tritt diese Lehre fast ganz zurück, und es wird, außer wenigen Anklängen an das Meritum [4]), Alles auf die göttliche Gnade zurückgeführt.

---

1) Thomas hat ausführlich das Leben des Gerhard und Florentius, kürzer das Leben der vorzüglichsten Schüler des Florentius, Johannes Gronde, Joh. Binkerink, Lubert Berner, Heinr. Brune, Gerhard Zerbolt, Aemilius von Buren, Jac. von Viana, Arnold Schoonhoven und des frommen Koches im Hause des Florentius, Joh. Cacabus, beschrieben. Diese Biographien stehen in der sommalischen Ausgabe von 1560 im 3. Theil S. 3—142, in der Ausgabe von 1728 auch im letzten Theile S. 1—113, worauf dann das Leben der heiligen Lidwina oder Lidwigis folgt. Da Thomas in Florentius und seinen Schülern Männer schildert, die er genau kannte, so haben seine Darstellungen, wenn gleich unvollkommen in der Sprache (er sagt selbst, er beschreibe sie barbarizando), doch einen hohen Grad von Anschaulichkeit und Lebenswahrheit und vermöge seiner Liebe zu jenen Männern eine kindliche Innigkeit. Man glaubt Bilder aus der niederländischen Schule jener Zeit vor sich zu sehen. Am anziehendsten ist durch den Reichthum individueller Züge das Leben des Florentius. Man wird bemerkt haben, wie Vieles von dem Bisherigen aus diesen Biographien geschöpft ist, welche überhaupt die wichtigste Quelle zur Kenntniß des inneren Lebens der Brüdergemeinschaft sind.

2) Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß dieser Tractat von Thomas und sonst niemanden herrührt, und ich werde mich darüber in einer Beilage kurz aussprechen.

3) Sermon. ad Novit. I, 7. p. 20 unten. Ebendas. p. 21. Dann Sermo 8. p. 21. Ferner P. II. Serm. 1. p. 28. Serm. 2. p. 31 De Discipl. claustr. VII, 2. p. 141. Enchirid. Monachor. c. 10. p. 252 u. a. St.

4) z. B. Dolor *satisfactorius* I, 24, 1. Dann: Non enim stat *meritum* nostrum in multis suavitatibus, sed etc. II, 12, 14. Ferner: O semper optandum servitium, quo summum *promeretur* bonum. III, 10, 5. Sodann: Vita facta est per gratiam *meritoria*. III, 18, 2. Und III, 19, 3: Nihil apud Deum, qantumlibet parvum, pro Deo tamen passum, poterit *sine merito* transire.

Wir dürfen daraus schließen, was auch die sonstige höhere Vollkommenheit beweist, daß diese letzteren Arbeiten der späteren Lebensperiode des Thomas angehören.

Die ganze Weltanschauung des Thomas[1]) kann in Betreff der Gedanken nicht eigentlich originell genannt werden. Die mystische Theologie ruht wesentlich auf Erfahrung, zunächst auf eigener, dann aber auch auf fremder. In letzterer Beziehung stützt sie sich auf Ueberlieferung. Durch das ganze Mittelalter geht eine mystische Tradition hindurch, welche denselben Grundstoff der Gedanken in verschiedener Form ausprägt. In dieser allgemeinen Tradition der Mystik, wie derselbe wieder insbesondere in Ruysbroek und noch näher in den Stiftern des gemeinsamen Lebens Gestalt gewonnen, steht auch Kempis; er schöpft fortwährend aus dem großen Ueberlieferungsstrome, er benutzt neben den eigenen Erlebnissen überall die Erfahrungen, Sprüche, Lebensbeispiele der entfernteren und näheren Väter und Brüder[2]) und vereinigt dieselben mit eigner feiner Lebensbeobachtung und tiefer Kenntniß des menschlichen Herzens zu einem reicheren Ganzen, als es vor ihm jemand aus diesem Kreise gethan; aber wenn dieses Material auch einem guten Theile nach nicht neu ist, so gewinnt es doch durch die Individualität des Thomas, durch die es in schöner Einheit zusammengehalten wird, eine neue Seele, etwas eigenthümlich Lebendiges, Liebliches und Frisches, einen Ton der Wahrheit, Freudigkeit und milden Herzenswärme, wodurch eine ganz specifische Wirkung möglich wird. Dieß ist unseres Erachtens die Hauptsache, besonders in dem Buche von der Nachfolge Christi: die Wahrheit des eigensten Lebens, die sich in jedem Wort kundgibt, das Herz, das darin schlägt, der reine, unvermischte Ton, der Silberklang der inneren Aechtheit, der einfältig kindliche Sinn, welcher durch das Ganze hindurchgeht.

Dieses ungetheilte und unvermischte Wesen war bei Thomas zunächst schon dadurch bedingt, daß er von vielen Dingen, die in das Gemüth anderer Menschen Zwiespalt bringen, ganz und gar abstrahirte. Die Welt verwirrte ihn nicht, die Kunst und Natur mit ihren Herrlichkeiten und Reitzen zog ihn nicht von der Innerlichkeit ab, die Wissenschaft brachte ihm keine Räthsel und Zweifel, keine Kämpfe und Qualen, weil er sich auf das Alles nicht

---

1) de Wette hat dieselbe in seiner Geschichte der christl. Sittenlehre II, 2. S. 247. unverhältnißmäßig kurz behandelt.

2) In Beziehung auf die ascetischen Vorschriften sagt er dieß selbst im Prolog zu dem Dialog. Novitior. p. 188: Hac consideratione inductus quorundam *praedecessorum* meorum *monita* et *exempla* huic opusculo inserere cogitavi.

einließ. Gegen das bürgerliche, politische Leben verhielt er sich, mit seinem Streben ganz auf den Himmel gerichtet[1]), rein negativ; es war ihm etwas Weltliches[2]); er stellte sich dazu wie ein wandernder Fremdling; in seinen Schriften findet sich nicht die Spur einer Theilnahme daran; höchstens können wir die mehrfach wiederkehrende Warnung hierher ziehen, daß sich der Religiose hüten solle, nach dem Umgange mit Vornehmen und Mächtigen zu streben[3]), eine Warnung, die er selbst auch redlich befolgte. Die Kunst, namentlich so weit sie dem Dienste des Heiligen sich widmete, hätte seinen zarten Sinn eher anziehen können; um so mehr, da sie damals in den Niederlanden schon ein reiches Leben entfaltet hatte: die größeren Städte besaßen zahlreiche Maler- und Bildhauerwerkstätten[4]), die Brüder Hubert und Johann van Eyck hatten schon die Wunder ihres Pinsels gethan, Hemmling war unsers Thomas Zeitgenosse, die Erhabenheiten der gothischen Baukunst konnten sich seinem Auge darbieten; aber alles dieß reizte ihn nicht; höchstens für das Kirchenlied, wofür er selbst einigermaßen thätig war[5]), und den geistlichen Gesang hatte er Empfänglichkeit aber auch nur im ascetischen Sinn[6]). Selbst die Natur scheint ihm fremd gewesen zu seyn[7]): wenn Ruysbroek gern in den Wäldern von Grünthal meditirte, so hielt sich Thomas ganz in seiner Zelle und warnt sogar vor dem Spaziergehen als etwas

---

1) Hort. Rosar. I, 2. 3. p. 60.

2) Francisc. *Tolensis* Vita Thom. c. 11. p. 29.

3) z. B. Sermon. ad Novit. II, 3. p. 12, und anderwärts. Davon, daß er selbst einst noch durch sein einfaches Buch von der Nachfolge Christi in die Gesellschaft der Großen der Erde kommen würde, hatte Thomas gewiß keine Ahnung.

4) Antwerpen hatte schon im J. 1396 fünf Maler- und Bildhauer-Werkstätten, woraus man auf die Zahl in den Niederlanden überhaupt schließen kann. S. Waagen über Hubert und Johann van Eyck, Breslau 1822. S. 62; eine Schrift, die überhaupt vielfache Nachweisungen über den damaligen Kunstzustand der Niederlande gibt.

5) Wir haben von Thomas auch einen kleinen poetischen Nachlaß, theils kurze Gedichte, gewissermaßen Versus memoriales, ascetische und monastische Regeln enthaltend, welche zum Theil an den Grundgedanken des Thomas, die Lehre von der Nachahmung Christi, angeknüpft sind, theils mehr kirchlich gehaltene Hymnen, Cantica spiritualia, welche die Trinität, das Leiden Christi, Johannes den Täufer und den Evangelisten, die Jungfrau Maria, die h. Agnes und andere Heilige besingen. Es drückt sich auch in diesen Gedichten der fromme, kindliche, liebliche Sinn des Thomas aus, aber eine besondere Kraft oder gar Vollendung der heiligen Dichtung beurkundet sich darin nicht; in einzelnen Stellen werden sie selbst kleinlich und spielend.

6) Sermon. ad Novit. III, 9. p. 109.

7) Der wahre Mönch verlangt gar nicht nach dem Anblick des Schönen: Diligere *pulchra* et appetere mollia, non est pro virtute castitatis. De Discipl. Claustr. XII, 1.

Störendem, Zerstreuendem, von dem der Mensch selten besser zurückkehre[1]). Am Ersten könnte man noch bei Thomas vermöge der Schule, die er durchgemacht, Neigung zur Wissenschaft erwarten, auch mangelt ihm dieses Interesse wirklich nicht ganz; doch hatten die ascetischen Eindrücke, die er zu Deventer empfangen, die wissenschaftlichen bald weit überwachsen, und er würdigte auch das Wissenschaftliche nur von der sittlichen, practischen Seite. Sehen wir etwas genauer, wie er sich hier verhielt.

Thomas war selbst nach Maaßgabe der Zeit nicht ungelehrt, er hatte sehr fleißig in der Schrift, auch wohl in deren patristischen und mystischen Auslegern gelesen und empfahl das Studium von beiden aufs Dringendste. Er drückte sich in der Sprache der Gelehrten, wenn auch nicht elegant und rein, was er selbst sehr bescheiden eingesteht[2]), doch leicht und fließend aus[3]); er hatte das lebhafteste Interesse für gute und nützliche Bücher und deren Sammlung, Bewahrung und Gebrauch[4]), so daß er es als nothwendigen Schmuck eines guten Klosters betrachtet, eine möglichst reiche und schöne Bibliothek zu haben[5]), und zu den stehenden Pflichten eines rechten Mönchs zählt, daß derselbe Bücher schreibe und lese; auch ermunterte er empfängliche Jünglinge eifrig zu den Studien und selbst zur Erwerbung klassischer Bildung: mehrere der verdientesten Wiederhersteller der alten Literatur sind aus seiner stillen Zelle hervorgegangen und noch als hoch-

---

1) De Imit. Chr. I. 20, 6 u. 7. Sermon. ad Novit. II, 4. p. 38. De Discipl. Claustral. VI, 4. p. 141. Thomas billigt das Wort eines Dritten: „So oft ich unter Menschen war, bin ich weniger Mensch (mit weniger menschlicher Gesinnung) zurückgekehrt." De Imit. Chr. I, 20, 2.

2) Vita Flor. Prolog. 4: Potius eligerem ab aliis dictata in silentio legere, quam *rusticitate mea* claritatem illustrium virorum *barbarizando* obscurare. In der That kommen sehr viele Barbarismen in den Schriften des Thomas vor. Dadurch wurde auch Sebast. Castellio veranlaßt, das Buch von der Nachfolge Christi in elegantes Latein zu übersetzen, ein in anderer Beziehung freilich sehr unpassendes Unternehmen. Die Bearbeitung des Castellio erschien zu Basel 1563. 8. und dann mehrmals.

3) Georg Pirkhaimer äußert sich in seinem Schreiben über Thomas (abgedruckt an der Spitze der sommalischen Ausgabe) über dessen Styl in folgender Weise: Thomas de K. non eloquentiae, sed veritatis fiducia haec opera condenda aggressus est: et oratione, quae de tenui fonte emanat, lumine tamen suo clara et illustris apparet. Franciscus Tolensis in Vit. Thom. §. 3: Stylus licet simplex, minime bracteatus sit, tamen dilucidus et apertus est: ut nusquam rerum verborumque inopia haereat, nusquam moleste perplexeque loquatur. Quae animo parturiebat, sentiebat, probabat, sermonispauperie haud usque coactus fuit supprimere, scilicet liquide clareque sua exprimit omnia sensa.

4) Doctrinale Juven. cap. 4 u. 5. p. 113 u. 114.

5) Ebendas. c. 7, 2. p. 215.

betagter Greis erlebte er, wie seine Schüler Rudolph Lange, Moritz Graf von Spiegelberg, Ludwig Dringenberg, Antonius Liber, und vor allen Rudolph Agricola und Alexander Hegius erfolgreich für die Belebung der Wissenschaften in Deutschland und den Niederlanden wirkten. Also ohne wissenschaftliche Bedeutung und Erregungskraft war Thomas nicht. Er sagt auch selbst [1]: „die Wissenschaft ist nicht zu tadeln, ebenso wenig jede einfache Erkenntniß der Dinge, welche an sich betrachtet gut und von Gott geordnet ist;" und an einem andern Orte [2]: „zu dulden ist jede fromme, bescheidene Erforschung der Wahrheit, die stets bereit ist, sich belehren zu lassen, und in den gesunden Meinungen der Väter zu wandeln sucht." Aber dessen ungeachtet ist sein ganzer Standpunct weit entfernt, ein eigentlich wissenschaftlicher zu seyn; es ist und bleibt auch für die Wissenschaft ein ascetischer. Er steckt der Wissenschaft sehr enge Gränzen: auf alles Metaphysische, Transscendente, auf alle tiefere Erforschung Gottes und der Welt, soll sie verzichten; nicht mit dem empyreischen Himmel und den Ordnungen der höheren Geister [3], welche die speculative Mystik und selbst noch Ruysbroek in die Betrachtung hereingezogen, sondern nur mit der Selbsterkenntniß soll sie sich beschäftigen; nicht Gott, wie er in sich ist, was die Scholastiker und selbst die philosophirenden Kirchenväter angestrebt, sondern nur Gott, wie er in uns ist, soll sie erkennen wollen [4]. Besonders aber betrachtet er sie nicht als ein relativ selbständiges Lebenselement, als etwas in sich Werthvolles, sondern schätzt und mißt sie überall nur nach dem Erbaulichen und stellt das Theoretische unverhältnißmäßig gegen das Practische zurück. Nicht nur daß er vor allen Dingen einfachen Glauben verlangt, weil „die menschliche Vernunft schwach ist und irren kann, der wahre Glaube aber nicht [5]," nicht nur daß er, was wir auch bei einem Anselm finden, den Grundsatz aufstellt, „alle Vernunft und natürliche Forschung muß dem Glauben folgen, nicht ihm vorangehen oder ihn schwächen [6];"; sondern er achtet alles Erkennen nur unter der Voraussetzung, daß es unmittelbar sittlich nutzt, und wenn er dem Wissen etwas eingeräumt, so fügt er immer sogleich einen Gegensatz hinzu, wodurch diese Concession wieder so gut als aufgehoben

1) De Imit. Chr. I, 3, 4.
2) Ebendas. IV, 18, 1.
3) Sermon. ad Novit. 1, 9. p. 23.
4) Soliloq. animae I, 5. p. 3.
5) De Imit. Chr. IV, 18, 4.
6) Ebendas. §. 5: Omnis ratio et naturalis investigatio fidem *sequi* debet, non *praecedere* nec infringere.

wird; hat er die Wissenschaft für gut erklärt, so unterläßt er nicht zu sagen[1]): „aber ein gutes Gewissen und tugendhaftes Leben sind immer vorzuziehen"; hat er Duldung für sie gefordert, so fährt er fort[2]): „selig aber die Einfalt, welche die Wege schwieriger Fragen meidet und sicher die Pfade göttlicher Gebote wandelt . . . Glaube wird von dir verlangt und lauteres Leben, nicht Höhe des Wissens und Tiefkenntniß der Geheimnisse Gottes; wenn du nicht erkennest und fassest, was unter dir ist, wie magst du verstehen, was über dir ist? unterwirf dich Gott, demüthige deinen Sinn unter den Glauben, so wird dir das Licht der Erkenntniß gegeben werden, so weit es dir heilsam und nothwendig ist;" hat er zugegeben, „daß jeder Mensch von Natur nach dem Wissen verlange[3])," so läßt er die Beschränkung folgen: „aber was nützt das Wissen ohne Furcht Gottes? besser ein einfacher Bauer, der Gott dienet, als ein stolzer Philosoph, der, sich selbst vernachlässigend, den Lauf des Himmels betrachtet;" oder: „ich will lieber Zerknirschung empfinden, als ihre Definition wissen[4])" und: „was nützt es dir, hoch über die Dreieinigkeit zu disputiren, wenn du der Demuth ermangelst, um der Dreieinigkeit zu gefallen[5])?" Lauter Sätze[6]), die gewiß vollkommen wahr und sittlich wichtig sind, aber doch zur Herabdrückung der Wissenschaft dienen, weil sie dieselbe immer als mit etwas Schlimmem, mit Hochmuth und Mangel an Selbsterkenntniß, verbunden setzen und ihr das Sittliche und Fromme so entgegenstellen, als ob es nicht auch mit ihr verbunden seyn und ihr zur Grundlage dienen könnte.

Wenn indeß Thomas das reine Wissen als etwas an sich Unzulängliches, nur dem Vorwitze Dienendes, wohl auf Aufblähendes unverhältnißmäßig herunterſetzt, so fordert er dagegen ein weit Höheres, das zugleich seiner Natur nach etwas Practisches ist und vollkommene Demuth in sich schließt, die Weisheit[7]). Das Wissen für sich selbst ist profan und menschlich beschränkt, es stammt von der Welt und verwickelt wieder in die Welt; die Weisheit dagegen ist himmlisch und rein, sie kommt von Gott und führt

1) De Imit. Chr. I, 3, 4.
2) Ebendas. IV, 18, 1 u. 2.
3) Ebendas. I, 2, 1.
4) Ebendas. I, 1, 3.
5) Ebendaselbst.
6) Hierher gehört auch noch, was Thomas Doctrinale Juven, II, 1 sagt: „Es ist ein großer Fehler, in den Schulen schlecht Latein sprechen, aber ein größerer, Gott täglich durch Sünden beleidigen und darüber keinen Schmerz empfinden."
7) De Imit. Chr. I, III, 31. 32, und viele andere Stellen, die man ausgezogen findet in der oben angeführten Dissertation von Scholz S. 22 – 34.

wieder zu Gott[1]); sie ist ihrem Wesen nach etwas Sittliches und Heiliges, denn sie ist nicht nur höhere, gottverliehene Erkenntniß dessen, was dem Menschen zu wissen allein Noth thut, sondern zugleich göttliche Freiheit und göttlicher Friede[2]); sie faßt dasjenige in sich, wornach jeder Mensch nach dem tiefsten, innersten Bedürfniß seiner Natur verlangen muß, das höchste Gut.

Jeder Mensch nämlich verlangt nach dem Guten und will etwas Gutes in seinem Leben darstellen; jeder wünscht innere Befriedigung und Seligkeit, jeder sehnet sich nach Freiheit, als dem Vorzüglichsten, was ihm zu Theil werden könnte[3]). Aber es frägt sich, wo er dieß Alles findet? Dieß vor Allem müssen wir wissen, um nicht durch den Schein des Guten getäuscht zu werden, wie es so Vielen geschieht. Es ist richtig — und Thomas wiederholt diesen Satz der Schrift zu unzähligen Malen — die Wahrheit soll und wird uns frei machen: aber wo ist die eigentliche, wesentliche, unvergängliche, völlig befriedigende Wahrheit?

Dieß Alles, Wahrheit, Freiheit, Friede, Seligkeit, das wesentlich und unvergänglich Gute, haben wir — so denkt Thomas vorerst — nicht zu suchen in den Dingen der Welt[4]): ihr Wesen ist nichtig, ihr Besitz ist flüchtig, ihr Genuß ist von Reue begleitet, ihre Freuden werden von Leiden weit überwogen, denn das Leben ist voll Widerwärtigkeiten[5]) und rings herum mit Kreuzen bezeichnet[6]), es ist wie Ein großes Kreuz, das der Mensch nur zu tragen vermag, wenn er selbst von einem andern Kreuze getragen wird[7]); in der Welt, im sinnlichen Leben findet der Mensch keine wahre Befriedigung, sondern nur Verwirrung, Zerstreuung, Elend, Tod und zum Lohn die ewigen Qualen der Hölle. Ebenso wenig darf er seinen Frieden suchen bei Creaturen, bei andern Menschen: sie sind hinfällig, wandelbar, unzuverlässig, trügerisch[8]); jeder Mensch ist ein Lügner, ein Sünder, ein unvollkommenes Wesen[9]); bei ihm kann das höchste Gut nicht seyn, wie überhaupt bei keiner Creatur. Eben darum darf es der Mensch auch nicht suchen bei sich selbst, denn jeder

1) De Imit. Chr. III, 3, 1.
2) Ebendas. III, 4, 1. Sermon. ad Novit. II, 3. p. 33. De fideli Dispensatore I, 29. p. 161.
3) Soliloq. anim. XII, 1. 2. p. 21.
4) Scholz S. 119—139.
5) De Imit. Chr. III, 20, 3 u. 4.
6) Tota vita ista mortalis plena est miseriis et circumsignata Crucibus. De Imit. Chr. II, 12, 7.
7) Ebendas. II, 12, 5: Si libenter Crucem portas, portábit te et ducet te ad desideratum finem.
8) De Imit. Chr. I, 22, 6 u. 23, 1 sqq.
9) Soliloq. anim. V, 1. p. 9.

muß sich als ein in allen Dingen abhängiges, vergängliches und vor Allem als ein verdorbenes fast in jedem Momente seines Lebens sündiges, fehler- und mängelvolles Wesen erkennen [1], niedergezogen von seiner Sinnlichkeit, emporgetrieben von seinem Stolze [2], immer aber beherrscht von seinem Eigenwillen und seiner Selbstsucht.

Wohl könnte der Mensch, wozu er bestimmt ist, ein Herr der Erde seyn, wenn seine Sinnlichkeit durch die Vernunft, seine Vernunft durch den Willen Gottes beherrscht würde [3]; so ist es aber nicht. „Die Natur, ursprünglich gut, ist durch den ersten Menschen gefallen und mit der Sünde angesteckt [4], so daß sie, sich selbst überlassen, den Menschen zum Niedrigen und Bösen hinzieht. Denn die geringe Kraft, die übrig geblieben, ist nur wie ein Funken, in der Asche versteckt [5]. Das ist die natürliche Vernunft, die, von großer Finsterniß umgeben, zwar noch ein Urtheil hat über den Unterschied von gut und böse, wahr und falsch, aber unfähig ist alles das, was sie billigt, zu vollbringen und zum vollen Lichte der Wahrheit, so wie zur Gesundheit des Begehrens nicht gelangen kann... So diene ich vermöge des Fleisches dem Gesetze der Sünde, indem ich mehr der Sinnlichkeit, als der Vernunft gehorche; das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen kann ich nicht finden; ich setze mir oft vieles Gute vor aber bei geringem Widerstande falle ich wieder davon ab; ich erkenne den Weg der Vollkommenheit, aber, durch die Wucht des eigenen Verderbens gedrückt, steige ich nicht empor zum Vollkommeneren." Demgemäß hat also das, was er, im Gegensatz gegen die Gnade, die Natur des Menschen nennt, nach der Schilderung des Thomas folgende Beschaffenheit [6]: sie sucht ihren eigenen Vortheil und Gewinn und will gern hochgehalten und geehrt seyn, sie sieht auf das Zeitliche, freut sich irdischen Gewinnes, trauert über irdischen Schaden und wird durch das geringste Unrecht gereitzt; sie nimmt lieber, als sie gibt und liebt das Eigene und Private; sie wünscht Genuß und Ruhe, verlangt nach dem Schönen und Angenehmen, neigt sich zu den Creaturen und zum eigenen Fleische, sucht gern äußeren Trost, freut sich zahlreicher Freunde und Verwandte, edlen Geschlechtes, mächtiger Verbindungen, und flieht dagegen alles Niedrige und Unschein-

1) De Imit. Chr. III, 45, 4. Sermon. ad Novit. I, 8. p. 23.
2) Vallis lilior. XI, 1. p. 83.
3) De Imit. Chr. III, 53, 2.
4) Ebendas. III, 55, 2 sqq.
5) Modica vis, quae remansit, est tanquam scintilla quaedam latens in cinere.
6) De Imit. Chr. III, 54, 1—8.

bare, jede Beschämung und Geringschätzung, will nicht übertroffen seyn, nicht gehorchen, nicht leiden und sterben; mit einem Worte: sie bezieht Alles auf sich selbst, sie strebt und kämpft nur für sich, für ihren Vortheil und ihre vergänglichen Freuden.

Wenn es nun so steht mit der Welt, mit den Menschen, mit dem eigenen natürlichen Selbst, wo kann der Mensch das wahrhaft Gute, das dauernd Befriedigende finden? Nicht in dem Vielen, welches zerstreut, sondern in dem Einen, welches sammelt und einiget; denn nicht aus dem Vielen kommt Eines, sondern aus dem Einen kommt Vieles. Dieß ist das Eine, was Noth thut, das höchste Gut, über welches hinaus ein Besseres und Höheres nicht nur nicht vorhanden ist, sondern nicht einmal gedacht werden kann [1]). „Nach einem solchen Wesen verlangt meine Seele aufs Innerste," sagt Thomas [2]), „über welches hinaus es nichts Größeres, Besseres, Würdigeres gäbe, welches an allen Gütern Ueberfluß hätte." Das ist Gott. Gott allein ist es, der die ganze Sehnsucht des Herzens stillen, der es ganz beruhigen und beseligen kann [3]). Mit ihm verglichen ist die Creatur nichts, nur durch ihn und in Gemeinschaft mit ihm ist sie etwas. „Alles, was nicht Gott ist," spricht Thomas [4]), „das ist nichts [5]) und muß für nichts geschätzt werden; jeder wird klein seyn und darnieder liegen, der irgend etwas groß achtet, außer das eine, unendliche, höchste Gut... Alles wird vergehen, was nicht aus Gott entsprungen ist [6])." Hier sehen wir, den Worten nach, Thomas mit dem freigeisterischen Eckart übereinstimmen; Beide sprechen: Gott ist Alles, der Mensch ist nichts [7]); aber in wie verschiedenem Sinn! Eckart faßt den Satz metaphysisch und denkt an Gott als das alleinige Wesen, die allgemeine Substanz, in Beziehung auf welche alles creatürliche Seyn nur accidentell ist; Thomas faßt den Satz sittlich und denkt an Gott als das höchste Gut, welches den vernünftigen Creaturen verliehen hat, ein, wenn auch von ihm abhängiges, doch wesenhaftes Seyn zu haben; nach Eckart braucht der Mensch sich nur seines wahren, ewigen Wesens zu erinnern, so ist er selbst Gott; nach Thomas theilt Gott, als vollkommenste Persönlichkeit, in freier Gnade den Menschen das Entsprechende aus der Fülle der ihm inwohnenden

1) Soliloq. anim. XII; 1. 2. p. 21.
2) Soliloq. anim. XV, 5. p. 29. Ebendas. XII, 1. p. 21.
3) Sermon. ad Novit. II, 4. p. 34.
4) De Imit. Chr. III, 31, 2.
5) Quicquid Deus non est, *nihil est.*
6) De Imit. Chr. III, 32, 1.
7) Ebendas. III, 14, 3: ubi nihil aliud me esse invenio, quam *nihil* et *nihil.*

Güter mit, damit ſie, die, ſittlich betrachtet, an ſich nichts ſind, durch ihn und in freier Gemeinſchaft mit ihm etwas Wahrhaftes werden und zum ewigen Leben gelangen.

Mit Gott dem höchſten Gute, dem Quell der Seligkeit, in Gemeinſchaft zu treten, eins zu werden, iſt der Grund aller wahrer Befriedigung[1]). Aber wie gelangen nun Beide, Gott und der Menſch, der Schöpfer und die Creatur zuſammen? Gott iſt im Himmel, der Menſch auf Erden, Gott vollkommen, der Menſch ſinnlich, nichtig, ſündhaft[2]): es muß alſo ein Vermittelndes da ſeyn, ein Weg, auf dem Gott zu dem Menſchen, der Menſch zu Gott kommt, Beide geeiniget werden. Dieſe Einigung des Menſchen mit Gott ruht auf einer zwiefachen Bedingung, einer negativen und einer poſitiven. Die negative iſt, daß der Menſch allem dem vollkommen entſage, was ihm keinen wahren Frieden geben kann: er muß aus der Welt ſcheiden, die ihm ſo viel Mühſeligkeit und Bitterkeit bietet und deren Freuden ſelbſt ihm zu Leiden werden; er muß ſich von den Creaturen ablöſen[3]), denn nichts verwickelt und befleckt das Herz ſo ſehr, als unreine Liebe zu den Creaturen und nur wenn der Menſch dahin gekommen, bei keiner Creatur mehr Troſt zu ſuchen, findet er Geſchmack an Gott und Troſt bei ihm[4]); er muß endlich ſich ſelbſt abſterben, ſein eigenes Ich verleugnen, ſeine Selbſtheit und Eigenheit aufgeben[5]), denn wer ſich ſelbſt liebt, der findet überall auch nur ſich, ſein kleines, enges, ſündiges Ich[6]), und kann nicht zu Gott gelangen. Das Letztere iſt das Schwerſte[7]) und kann nur erlangt werden durch ernſte, tiefe Selbſterkenntniß; aber wer dieſe Selbſtbetrachtung mit Strenge übt, der wird ſich zuverläſſig auch in ſeiner Niedrigkeit, Kleinheit und Nichtigkeit erkennen, den wird ſie zur vollkommenſten Demuth, zur völligen Zerknirſchung und zum ſehnlichſten Verlangen nach Gott führen[8]); denn nur, wenn der Menſch ſich ſelbſt klein und nichtig geworden, kann ihm Gott groß werden[9]), nur wenn er von ſich und allem

1) Sermon. ad Novit. II, 4. p. 34: Hoc praecipue penset, qualiter *unionem cum Deo* habere possit, qui in pacifico corde locum ad habitandum quaerit. Weitere Stellen bei Scholtz S. 139—172.
2) Soliloq. anim. XIII, 1. p. 24.
3) De Imit. Chr. II, 8, 5.
4) Ebendaſ. I. 24, 10.
5) Ebendaſ. II, 11, 4.
6) De Imit. Chr. II, 7, 3. II, 12, 4.
7) Ebendaſ. III, 53, 3. Hort. Rosar. XVI, 1. p. 71: Amor sui, laesio sui: oblivio mundi, inventio coeli.
8) Haec est altissima et utilissima lectio, sui ipsius vera cognitio et despectio. De Imit. Chr. I, 2, 4.
9) Sermon. ad Novit. II, 7. p. 47.

Creatürlichen entleert ist, kann ihn Gott mit seiner Gnade erfüllen [1]). Hierher gehören unzählige Aussprüche des Thomas, von denen wir nur einige anführen: „Der Mensch nähert sich Gott um so viel mehr, je weiter er sich von allem irdischen Trost entfernt. Er steigt um so höher in Gott hinauf, je tiefer er in sich hinabgestiegen und sich selbst gering geworden [2]). So lange du auf Creaturen siehst, bleibt dir der Anblick des Schöpfers verborgen; nur wenn du dich von aller creatürlichen Liebe entledigst, geht die göttliche Gnade auf dich über [3])... Alles besteht im Kreuze, Alles liegt im Sterben; kein andrer Weg zum Leben und zum wahren Frieden, als der Weg des Kreuzes und des täglichen Absterbens [4])... Wenn du dich in das gibst, wozu du bestimmt bist, ins Leiden und Sterben, so wird es bald besser mit dir werden und du wirst Friede finden [5]). Je mehr jeder sich stirbt, desto mehr fängt er an, Gott zu leben [6])... Gib dich stets in das Niedrigste, und es wird dir das Höchste gegeben werden; das Höchste ist nicht ohne das Niedrigste [7])... Du steigst nicht in den Himmel, wenn du dich nicht selbst erniedrigst [8])." Hier ergeht also an den Menschen die große Forderung, daß er in sich ganz zu nichte werde, daß er seine ganze Eigenheit schwinden lasse; aber es knüpft unmittelbar daran auch die große Verheißung, daß er Gott ganz empfangen soll. Gott hat dem Menschen Alles gegeben, er will ihn auch wieder ganz zurück haben [9]), damit er sich ihm ganz mittheile. „Sohn," läßt Thomas Gott sagen [10]), „du mußt dich ganz für das Ganze geben, und nichts für dich zurückbehalten. Verlasse dich und du findest mich; stehe ohne Wahl und Eigenheit und du kannst nur gewinnen [11]). Alle Selbstler und Liebhaber ihres Ich liegen in Fesseln, nur wer sich gänzlich selbst verleugnet, kann zur vollkommenen Freiheit gelangen [12]). Gib also das Ganze für das Ganze, suche nichts, verlange nichts, stehe rein und ohne Wanken auf mir und du wirst mich haben, du wirst frei seyn im Herzen und es werden keine Finsternisse dich umhüllen. Darnach strebe, darum flehe,

1) De Imit. Chr. III, 8, 1. III, 42, 2.
2) Ebendas. III, 42, 1. Vergl. Epist. 6. p. 178.
3) De Imit. Chr. III, 42, 2.
4) Ebendas. II, 12, 3.
5) Ebendas. II, 12, 12.
6) Ebendas. §. 14.
7) Ebendas. II, 10, 4.
8) Sermon. ad Novit. II, 8. p. 52.
9) De Imit. Chr. III, 9, 2.
10) Ebendas. III, 27, 1.
11) Ebendas. III, 37, 1.
12) Ebendas. III, 32, 1.

daß du frei von aller Eigenheit werdeſt, nackt dem nackten Jeſu folgeſt, dir ſterbeſt und mir ewig lebeſt [1])."

Aber hiermit ſind wir nun auch ſchon auf die poſitive Seite der Sache hinübergetreten: nicht bloß von der Welt, von der Creatur, von ſich ſelbſt ſoll der Menſch frei werden, ſondern Gott muß ſich ihm auch mittheilen, damit er fortan in Gott lebe. Beides aber, wie auch eines durch das andere bedingt iſt und eines mit dem andern ſich entwickelt, kann nicht bloß durch den Menſchen bewirkt werden, ſondern es geſchieht weſentlich durch Gott, durch die göttliche Gnade [2]). Schon über ſich ſelbſt hinaus kommt der Menſch nicht durch ſich ſelbſt, vollends aber Gottes theilhaftig werden kann er nur, wenn ſich Gott ihm gibt, wenn Gott ſeinen Geiſt, ſeine Liebe in ihn ergießt. Indem Thomas ſeine ganze Lehre in das kurze Wort zuſammenfaßt: „Gib Alles hin und du wirſt Alles finden;" fügt er ſogleich hinzu [3]): „Herr, das iſt kein Kinderſpiel, das iſt nicht das Werk eines Tages; in dieſem Wort iſt die ganze Vollkommenheit enthalten." Hier muß alſo eine Potenz eintreten, die höher iſt, als menſchliche Kraft. Dieſe Potenz iſt die dem Menſchen ſich mittheilende göttliche Liebe, die Mittlerin zwiſchen Gott und Menſch, zwiſchen Himmel und Erde [4]). Sie, die Liebe, bringt den heiligen Gott, der im Himmel, und die ſündige Creatur, die auf Erden iſt, zuſammen; ſie einiget das Niedrigſte mit dem Höchſten [5]). Die Wahrheit macht den Menſchen frei, aber die höchſte Wahrheit iſt die Liebe [6]). Die dem Menſchen ſich mittheilende, offenbarende göttliche Liebe iſt die Gnade. Gott gießt ſeine Liebe in das Herz des Menſchen aus und dadurch erhält der Menſch Freiheit, Friede, Kraft zu allem Guten. Wenn der Menſch dieſer Liebe theilhaftig geworden, dann ſchätzt er Alles gering, was unter Gott iſt; er liebt nur Gott, nicht mehr ſich, und ſich ſelbſt nur um Gottes willen [7]). Er liebt Alles in Gott und iſt von dem reinſten Geiſte der Hingebung, dem eifrigſten Triebe des Wohlthuns erfüllt. „Die Liebe," ſo ungefähr preiſet ſie Thomas [8]) wie in einem Hymnus, „iſt wahrlich ein großes Gut: ſie trägt alles Ungleiche gleichmüthig,

1) De Imit. Chr. III, 37, 3.
2) Soliloq. anim. XXIII, 8. p. 50. De Imit. Chr. III, 55, 2 sqq. In der erſten Stelle heißt es: Sufficit mihi gratia Dei . . . Quid enim est omnis conatus meus sine illa?
3) De Imit. Chr. III, 32, 1 u. 2.
4) Mit Stellen ausgeführt bei Scholtz S. 172 ff.
5) Charitas conjungit summa infimis, transit per media, redit ad summa, unum efficit de multis. Hortul. rosar. XIII, 1. p. 68.
6) Soliloq. anim. X, 8. p. 18.
7) Concio XVII de amore Jesu, p. 193 und viele andre Stellen.
8) De Imit. Chr. III, 5, 3 ff.

alle Lasten ohne Last, sie treibt uns an, Großes zu thun, sie befeuert uns, immer Vollkommneres zu verlangen, sie strebt aufwärts und wird durch keine Schranken zurückgehalten. Nichts ist süßer als die Liebe, nichts stärker, nichts höher, nichts lieblicher, voller und besser im Himmel und auf Erden: denn sie ist aus Gott geboren und kann, über alles Geschaffene hinaus, nur in Gott ruhen. Sie läuft, fliegt und ist voll Freudigkeit; sie ist frei und nicht gebunden; sie gibt Alles für Alles; sie hat Alles in Allem, weil sie in dem Einen, Höchsten über Allem ruht, aus welchem alles Gute fließt und entspringt. Sie sieht nicht auf die Gaben, sondern wendet sich über alle Güter hinaus an den Geber. Sie fühlt keine Beschwerde, klagt nicht über Unmöglichkeit, und hat zu Allem Kraft. Ermüdet, wird sie nicht laß, bedrängt, wird sie nicht überwunden, geschreckt, wird sie nicht irre; sondern, wie eine lebendige Flamme, wie eine brennende Fackel, steigt sie empor und geht sicher durch Alles hindurch. Aber doch ist sie nicht weich, nicht leicht und eitel, sondern stark, männlich, fest, klug, umsichtig, demüthig, keusch, ruhig, in allen Sinnen wohl bewahrt." Hat der Mensch die Liebe gefunden, so hat er das Höchste gefunden; „die Liebe genüget sich selbst [1];" in ihr hat er Alles, was er bedarf. „Es gibt für dich nichts Besseres, nichts Heilsameres, nichts Anmuthigeres, nichts Höheres und Würdigeres, nichts Vollkommneres und Seligeres, als Gott aufs Innigste lieben und aufs Höchste preisen. Das sage ich hundertmal, das wiederhole ich tausendmal. Dieß thue, so lange du lebst, fühlst und denkest; dieß übe durch Wort und That, bei Tag und bei Nacht, des Morgens, Mittags und Abends, zu jeder Stunde, in jedem Augenblick [2]." Die wahre Liebe zu Gott, weil sie aus dem Aufgeben des eigenen Selbst und dem tiefsten Bedürfniß nach Gott entsprungen, schließt zugleich die reinste Demuth in sich, und die Demuth ist die Quelle der Weisheit und des Friedens, mehr als alle hohe Erkenntniß [3].

Durch die Liebe wird der menschliche Wille mit dem göttlichen geeiniget; der Gottliebende führt Alles auf den höchsten Ursprung zurück [4], er ergibt sich unbedingt in den göttlichen Willen, und was kann höheren Frieden geben? „Wenn du nur willst, was Gott gefällt und dem Nächsten nützlich ist, so hast du inneren Frieden; dann ist dir jede Creatur ein Spiegel des

1) Soliloq. anim. XVIII, 3. p. 39: Amor per se satis est, tantum ferveat mecumque perseveret.
2) Vall. lilior. XXVI, I. p. 98.
3) Concio XVI de quadrages. jejun. p. 193.
4) Sermon. ad Novit. I, 9. p. 24.

Lebens, ein Buch heilsamer Lehre und keine so gering, daß sie dir nicht die Güte Gottes vor Augen stellte [1])." Der also Liebende und aus Liebe sich Hingebende spricht zu Gott [2]): „Gib mir, was du willst, wie viel du willst, wann du willst. Handle mit mir, wie du weißt, wie es dir gefällt, wie es zu deiner Ehre gereicht... Willst du, daß ich im Dunkel wandle, so sey gepriesen; willst du, daß ich im Lichte walle, so sey auch gepriesen [3]). Ohne Unterschied will ich [4]) von deiner Hand empfangen Gutes und Schlimmes, Süßes und Bitteres, Frohes und Trauriges, und für Alles Dank sagen." Durch die göttliche Liebe wird endlich auch das rechte Verhältniß zu den Menschen hergestellt: nicht nur, daß wir sie nun nicht mehr sinnlich und creatürlich, sondern in Gott und um Gottes willen, frei und rein, lieben, sondern Alles, was wir ihnen thun können, alles gute Werk, alle Tugend erhält auch dadurch erst Werth und Bedeutung. Die Liebe ist nicht nur die Triebfeder, sondern auch die Seele der Tugend, durch welche dieselbe eigentlich erst lebt [5]). Ohne Liebe ist das Größte, was wir vollbringen, nichts, durch die Liebe wird das Geringste groß und göttlich. „Ohne die Liebe Gottes und des Nächsten," sagt Thomas [6]), „nützen keine Werke, wenn sie auch von Menschen gelobt werden: sondern sie sind wie leere Gefäße, die kein Oel haben, und wie Lampen, die in der Finsterniß nicht leuchten." Und in einer andern Stelle [7]): „Ohne die Liebe hat kein äußeres Werk Werth; dagegen, was aus Liebe geschieht, und wenn es noch so gering und verachtet wäre, das ist fruchtbar. Denn Gott bringt mehr in Anschlag, aus welcher Gesinnung einer handelt, als was und wie viel er thut: viel thut, wer viel liebt. Viel thut, wer eine Sache recht thut: recht thut, wer mehr dem Gemeinsamen, als seinem Eigenwillen dient... Wer aber die wahre, vollkommene Liebe hat, der sucht in keiner Sache sich selbst, sondern nur die Verherrlichung Gottes, der will nicht Freude haben in sich, sondern bezieht Alles auf Gott, von dem Alles als letzter Quelle ausfließt, in welchem als dem Zielpuncte alle Heiligen genußreich ruhen."

Es könnte auffallen, daß wir in der ganzen bisherigen Auseinandersetzung der Person Christi noch keine Erwähnung gethan, da doch die meisten Stellen, die wir angeführt, aus der

1) De Imit. Chr. II, 4, 1.
2) Ebendas. III, 15, 2.
3) Ebendas. III, 17, 2.
4) Ebendas. §. 3.
5) Scholtz S. 73—81.
6) De Imit. Chr. I, 15, 1.
7) Ebendas. §. 3.

Schrift des Thomas von der Nachfolge Christi entnommen sind. Allein stillschweigend ist dieß in allem Bisherigen geschehen, denn wer Gott und die Liebe genannt, der hat im Sinne des Thomas auch Christum genannt, wer von Demuth, Selbstverleugnung, Absterben seiner selbst und Leben in Gott, von Friede und Seligkeit gesprochen, der hat auch von Christo gesprochen. Christus ist eben dem Thomas die wirkliche, geoffenbarte göttliche Liebe, die Gottheit und Menschheit einiget, er ist ihm das Urbild des vollkommenen Ausgegangenseyns aus sich selbst und des Einsseyns mit Gott, des unerschütterlichen Friedens und der ungetrübten Seligkeit in Gott; sein Kreuz ist ihm das allgemeine Kreuz [1]), sein Sieg der Sieg aller gottliebenden Frommen. Die Aufnahme Christi in das Innere ist die Aufnahme der göttlichen Liebe, das Einschließen des Leidens und Sterbens oder des Kreuzes Christi in das Herz wird zum eigenen Absterben und zur Kreuzigung seiner selbst, die Nachfolge Christi ist das Leben heiliger Demuth, Selbstverleugnung und liebender Thätigkeit für Andere. Darum hat die Lehre von der Nachfolge, Nachbildung Christi eine so große Bedeutung bei Thomas und nicht etwa bloß in dem so betitelten Buche, sondern überall, in allen seinen Schriften, auch in den kleinsten Gedichten bildet sie einen Grundgedanken [2]). Neben der einen Grundregel des Thomas: Gib dich Gott ganz, so empfängst du ihn ganz — steht die andre, ebenso wichtige, ja ihr im Wesentlichen gleich geltende: Nimm Christum in dich auf, bilde ihn in dich hinein, folge ihm und ahme ihn nach, so hast du mit ihm Alles [3]). Christus ist dem Thomas nicht minder, als Gott, Alles in Allem, das Abbild Gottes, das Vorbild des activen, wie des contemplativen Lebens [4]), des Thuns, wie des Leidens; er ist der Meister Aller, das Buch und die Regel der Religiosen, das Muster der Kleriker, die Lehre der Laien, der Text und die Glosse der Decrete, die Leuchte der Gläubigen, die Freude der Gerechten, der Preis der Engel, der Zielpunct und die Vollendung aller Sehnsucht der Heiligen [5]): wie heilig also die Seele, die ganz auf sich verzichtet und ihr ganzes Leben Christo gleichförmig macht [6])! Christus hat sich ganz für uns hingegeben, er

1) Vergl. den Abschnitt de regia via s. Crucis, de Imit. Chr. II, 12.
2) Sermon. ad Novit. II, 3. p. 33. Ebendas. Sermon. 8. p. 52. Concio XII de quat. modis videndi Christum p. 185. Soliloq. anim. XIII, 3. p. 24. In Versen drückt Thomas den Gedanken von der Nachahmung Christi aus in der Vita boni Monachi p. 279 u. 281, wo zwei Gedichte mit den Worten anfangen: Vitam Jesu Christi stude imitari.
3) De Discipl. Claustr. XIII, 1. p. 147.
4) Ebendaselbst: Qui tam in vita activa quam contemplativa perfectissime hominem docet sine errore et multis argumentis.
5) Sermon. ad Novit. I, 3. p. 11. 6) Ebendaselbst.

theilt ſich uns fortwährend ganz mit in ſeinem Leib und Blu damit wir ganz die Seinigen werden und ſein bleiben, dam wir mehr in ihm leben, als in uns ſelbſt [1]). Alle Menſche ſollen um Jeſu willen geliebt werden, Jeſus aber, wie Gott, u ſeinetwillen [2]). Er ſoll ſtets mit uns auf dem Wege ſeyn [3]), uns wohnen, mit uns wandeln. „Suchſt du in Allem Jeſu ſo findeſt du ihn in Allem; ſuchſt du dich, ſo findeſt du dic aber zu deinem Verderben [4])." Vor Allem ſoll Chriſtus der G kreuzigte in uns leben [5]), das Kreuz Chriſti ganz in unſ Herz eingeprägt werden [6]). Chriſtum, den Gekreuzigten, in da Herz aufnehmen, iſt der Grund alles Guten [7]): er durchdring das ganze Innere und treibt immer und überall zu allen gute Gedanken und Thaten, ſtärkt den Kleinmuth, vertreibt den Zweif befeſtigt den Glauben, gießt die Liebe ein und belebt den Eifer [8]. „In Chriſto leuchtet die Vollendung aller Tugenden wie in einem reinen Spiegel, und es kann in keinem Buche, in keiner Wiſſen ſchaft irgend etwas Beſſeres und Vollkommneres gefunden un gewußt werden, als in dieſem Buche des Lebens, dem wahre Lichte. Ueber alle Wohlgerüche köſtlich aber duftet das Leide meines Herrn, in kurzer Summe alle Gnaden in ſich begreifend [9]). Und zwar lehrt uns dieſes Leiden oder das Kreuz Chriſti vornehm lich das, was auch ſonſt für Thomas die Summe alle Tugen iſt, Aufgeben des eigenen Willens, Gehorſam bis zum Tode, Ent ſagung aller Luſt der Welt, freudige Geduld in allem Schmer

Chriſtus ſoll, ſo denkt es Thomas, zwar ganz nach ſeine Weſen und Geiſt in das Innere aufgenommen werden und gleich ſam an die Stelle des eigenen Ich treten; auch iſt das Bil Chriſti immer als ein Ganzes zu faſſen: „Er iſt mir," ſagt er [10]) „wenn ich recht aufmerke, ganz und ungetheilt im Einzelnen, un keine Verſchiedenheit der Geſtalt und des Alters verändert de Glauben der Wahrheit; weil Chriſtus ungetheilt iſt, und in alle dieſen Formen gleichmäßig anzubeten." Aber doch können wi uns auch das Einzelne aus dem Leben und Seyn Chriſti ver halten, denn in allen Beſtandtheilen deſſelben findet ſich wieder

1) De Discipl. Claustr. XIII, 3. p. 148.
2) De Imit. Chr. II, 8, 4.
3) Jesus et Maria, sint mecum semper in via. Exercit. spirit. V, 2. p. 201.
4) De Imit. Chr. II, 7, 3.
5) Sermon. ad Novit. I, 4. p. 12 u. 13.
6) Epist. 3. p. 173.
7) Sermon. ad Novit. II, 4. p. 35.
8) Ebendaſelbſt.
9) Concio XII. de quat. modis videndi Christum, p. 185.
10) Ebendaſ. p. 183.

Lehre und Muster, und so gebraucht Thomas auch wieder das Leben Christi bis ins Kleinste als Musterleben für sich und Andre. Er geht hierin so weit, daß er selbst für das Bücherabschreiben das Vorbild in Christo sucht Indem er über die evangelische Stelle predigt, worin erzählt wird, daß Christus sich niedergebeugt und etwas auf die Erde geschrieben habe, sagt er [1]): „Es erfreut, zu hören, daß Jesus lesen konnte und schrieb, auf daß uns die Kunst des Schreibens und der Eifer, heilige Schriften zu lesen, desto mehr anmuthe. Es gefalle dir also, Jesum auch im Lesen und Schreiben nachzuahmen; denn es ist ein sehr gutes, verdienstliches und frommes Werk, Bücher zu schreiben, welche Jesus liebt, in denen er erkannt und verkündet wird, und dieselben mit eifriger Sorgfalt zu bewahren." So kann sich also der Mensch fast in allen Fällen des Lebens das Vorbild Christi vergegenwärtigen, und zu jeder Zeit, von allen Seiten soll er sich in dasselbe hineinbilden, Jesum in sich nach Maaßgabe der menschlichen Schwachheit wiederholen.

Zwar stellt Thomas das sich selbst Absterben, die Aneignung Christi und das Einswerden mit Gott meist wie Einen Act dar; aber dieß ist nicht so gemeint, als ob dieses innere Werk in einem einzelnen Moment vollendet wäre [2]); es erstreckt sich vielmehr über das gesammte Daseyn und entfaltet sich immer vollkommener durch das ganze Leben. Nur allmählig [3]), unter fortwährendem Kampfe, der aber immer mehr zum Sieg und Frieden wird, kann der innere Tod und das innere Leben sich vollenden. Immer wieder soll sich die Zerknirschung erneuern, in immer vollerem Maaße soll die Abtödtung eintreten; jedes Jahr soll der Mensch eine Sünde abthun [4]), jeden Tag, jeden Moment soll er mit einem Fortschritt im Guten, mit einem gottgefälligen Werke bezeichnen [5]), in immer innigerer Annäherung soll er sich mit Gott einigen, bis er endlich ganz in die göttliche Liebe aufgegangen und verschlungen, Gott in ihm Eins und Alles ist [6]).

Da nun diese Entwickelung, obwohl durch einen entscheidenden Moment der Resignation und Hingabe an Gott bedingt, doch

1) Concio XX. de scriptura Jesu, p. 198.

2) Non enim *subita conversione*, sagt Thomas von den Aposteln, die er doch als vorbildlich betrachtet, nec una tantummodo die ad tam magnam perfectionem ascenderunt. Concio XXIII. de Spirit. sancto, p. 249.

3) Exercitia spirit. (2ter Tractat dieses Titels) I, 1. p. 208: *Paulatim* proficit homo, et hoc per quotidiana exercitia. De Imit. Chr. I, 13, 4.

4) De Imit. Chr. I, 11, 5.

5) Epist. 1. p. 169.

6) De Imit. Chr. IV, 13. 1 und Soliloq. anim. XXI, 3. p. 45.

eine allmählige, ſchwierige, kämpfende, immer durch einen Zuſatz von Sünde getrübte [1]) iſt, ſo kann ihr auch durch gewiſſe Mittel, durch eine Lebensordnung nachgeholfen werden. Hier tritt nun die Aſcetik des Thomas und der Uebergang zum Mönchiſchen ein. Wenn die Secte des freien Geiſtes lehrte, daß für einen innerlichen Menſchen alles Aeußerliche gleichgültig ſey, wenn Meiſter Eckart den gefährlichen Satz aufſtellt, daß für den innerlichen Menſchen das gut ſey, wozu er ſich durch ſeine Neigung am meiſten gedrungen fühle, ſo finden wir bei Thomas das directe Gegentheil. Er ſagt [2]): „Kein Menſch iſt vor Verſuchungen ſicher, ſo lange er lebt, denn er hat das, wodurch er verſucht wird, in ſich ſelbſt.“ Er lehrt [3]): „Nicht jedem Worte, nicht jedem Triebe muß man folgen, ſondern die Sache iſt nach dem Sinne Gottes zu erwägen ... Gehe mit einem weiſen und gewiſſenhaften Manne zu Rath, und ſuche vielmehr von einem Beſſeren belehrt zu werden, als daß du deinen Eingebungen folgteſt [4]).“ Bei ihm iſt Alles auf das Brechen des eigenen Willens geſtellt: „Das Kreuz beſteht im Brechen des Eigenwillens und nur der Weg des Kreuzes iſt der Weg des Lebens [5]).“ Er verlangt überall, daß man der Sinnlichkeit tapfer widerſtrebe, daß man alle Sinne, durch die der Reiz des Böſen eindringen kann, wahre [6]), und ſich gleichſam, um an jedem Orte abgeſchloſſen und einſam zu ſeyn, in ſeinem Herzen eine Zelle, eine Arche baue, welche nur Ein Fenſter habe, um Chriſtum einzulaſſen [7]). Nur indem der Menſch die Pforten der Sinnlichkeit verſchließt, kann er innerlich das Wort des Herrn vernehmen, kann er, wie er ſoll, in ruhiger Sammlung auf das ſinnen, was zu ſeinem Heile dient. Um den Kampf mit der Sinnlichkeit und dem eigenen Selbſt erfolgreich zu beſtehen, dazu ſchreibt dann Thomas auch noch eine Reihe frommer und ſittlicher Uebungen vor, theils private, theils öffentliche. Die privaten ſind [8]): Einſamkeit, Stillſchweigen, Faſten, Beten, Leſen, auch wohl Abſchreiben der Schrift [9]) und anderer

1) Quamdiu in hoc mundo sum, mundus non sum. Soliloq. anim. c. 5, 1. p. 9.
2) De Imit. Chr. I, 13, 3. Vergl. I, 16, 4.
3) Ebendaſ. I, 4, 1. Vergl. III, 7, 3. III, 11, 2.
4) Ebendaſ. I, 4, 2. Vergl. I, 9, 1.
5) Epist. III, p. 173.
6) Claude sensualitatis tuae ostia. De Imit. Chr. III. 1, 2. Oportet viriliter appetitui sensitivo contraire. III, 11, 2. Aehnl. III. 13, 2. Sermon. ad Novit. I, 2. p. 29. II, 10. p. 63.
7) De Solitud. et Silent. I, 24. p. 231.
8) Hortul. Rosar. XIV, 1. p. 70. Vall. lilior. I, 1. p. 77. XXXI, 4. p. 104.
9) Vall. lilior. XXI, 2. p. 93.

nützlicher Bücher, Unterwerfung unter die Leitung eines Vorgesetzten, tägliche Selbstbetrachtung, vornehmlich am Morgen und Abend, wiederholte Erinnerung an Tod und Ewigkeit, Himmel und Hölle, unausgesetzte Beschäftigung, sey es mit der Hand oder mit dem Geiste, vom frühesten Morgen bis zum Abend; die öffentlichen: regelmäßiger Besuch des Gottesdienstes, eifrige Theilnahme an allen heiligen Handlungen und Zeiten, treue Verehrung der Maria und der Heiligen, fleißiger Genuß des heiligen Abendmahls. „Stehe früh auf, wache, bete, arbeite, lies, schreibe, schweige, seufze, dulde muthig alles Widerwärtige [1]:" das sind die Lebensregeln des Thomas, die er nicht müde wird, immer und immer zu wiederholen.

So geht durch das Mittelglied des Ascetischen die christliche Weltansicht des Thomas in das Mönchische über [2]. Er theilt darin den Standpunct fast des gesammten Mittelalters, daß von ihm das Mönchthum als die höchste Stufe des christlichen Lebens, der Religiose als der vollendete Christ angesehen wird. Hieraus ergab sich aber zweierlei: erstlich, daß das Mönchische bei ihm auch in das Allgemeinchristliche eindrang, wie wir dieß selbst in dem Tractat von der Nachfolge Christi sehen, wo manche Partieen ausschließlich für Mönche bestimmt sind [3]; zweitens, daß das Allgemeinchristliche von ihm auch als Grundlage des Mönchischen betrachtet wurde, wie dieß alle speciell für Mönche bestimmten Schriften zeigen, in denen an diese die nämlichen religiösen und sittlichen Forderungen gemacht werden, wie an jeden Christen, und nur noch andre höhere dazu; denn das Ideal, das Thomas von Mönchthum hatte, war allerdings kein geringes, vielmehr zeigt er hier dieselbe Innerlichkeit und Strenge, wie in allem Uebrigen.

Thomas, von Jugend an ascetisch gebildet, war von lebhaftem Eifer für das Klosterleben erfüllt. Er verwirft zwar in seinem verständigen und milden Sinne das Leben in der Welt keineswegs gänzlich; vielmehr, indem er, wie es auch sonst häufig vorkommt, das contemplative Leben mit der Maria, das active mit der Martha vergleicht [4], gibt er zu, daß auch das von der Martha erwählte Theil löblich und gottgefällig sey, und fordert, daß beide Schwestern nicht über den Vorzug streiten, sondern in gegenseitiger Anerkennung sich vereinigen sollten, um gemeinsam Christo zu dienen; allein das Theil, welches Maria erkoren, das

1) Sermon. ad Novit. I, 6. p. 18. Hortul. Rosar. XIV, 2. p. 70.
2) Scholz in der angef. Abhandlung S. 62—78.
3) z. B. Buch 1, Kap. 25.
4) De fideli Dispensatore II, 1—6.

heißt hier das contemplative, alſo vorzugsweiſe klöſterliche, Leben war ihm doch das höhere und lieblichere[1]), und er würde immerhin jedem gerathen haben, auch das active Leben, was ihm wohl möglich ſchien, lieber im Kloſter, als in der Welt zu führen. Ebenſo räumt Thomas auch ein[2]), daß es nicht jedem gegeben ſey, auf Alles zu verzichten und, der Welt entſagend, das Mönchsleben zu ergreifen, weßhalb auch wenige Contemplative gefunden würden[3]); aber er ſpricht doch zugleich ſehr lebhaft gegen die Weltleute, welche Jünglinge vom Kloſter abzuhalten ſuchten, und widerlegt die bei ihnen gangbaren Einwendungen[4]). Nur in der Zelle, in der er ſich ſelbſt ſo wohl fühlte, ſchien ihm der Menſch vollſtändig vor der Welt geborgen; der Verein von Brüdern in Einem Hauſe, unter Einem Aufſeher, nach derſelben Regel, zu gleichem Gebet, gleicher Andachtsübung und Arbeit, ſich gegenſeitig in Allem fördernd und unterſtützend, ſchien ihm das lieblichſte, ſonſt nirgends ſo zu findende, Bild des chriſtlichen Lebens[5]). Aber von dieſem Standpunct aus forderte er auch viel vom wahren Mönche und vom rechten Kloſter. Nicht die Kapuze, ſagt er, macht den Mönch, die könnte auch ein Eſel tragen[6]); auf das innere Weſen kommt es an. Auch von unwiſſenden, dumpfen Klerikern und Mönchen wollte Thomas nichts wiſſen. „Wehe dem ungelehrten und ſchriftloſen Kleriker," ſpricht er ſtrafend, „der ſich und Andern oft eine Urſache des Irrthums wird. Denn ein Kleriker ohne heilige Schriften iſt ein Soldat ohne Waffen, ein Pferd ohne Zügel, ein Schiff ohne Ruder, ein Schreiber ohne Federn, ein Vogel ohne Flügel; und ein Kloſter ohne heilige Schriften iſt eine Küche ohne Töpfe, ein Tiſch ohne Speiſen, ein Brunnen ohne Waſſer, ein Bach ohne Fiſche, ein Garten ohne Blumen, eine Börſe ohne Geld, ein Haus ohne Geräthe." Allen Eifer für das Schriftſtudium und eine, wenn auch mäßige, theologiſche Bildung fordert Thomas immer vom Kloſtergeiſtlichen noch mehr aber die chriſtlichen Tugenden, zuerſt die allgemeinen die wir oben entwickelt haben, dann die beſonderen, ihm ſpeciell zukommenden. Dieſe ſind theils die überall geltenden Mönchstugenden der Armuth, Keuſchheit und des Gehorſams, theils insbeſonders noch Demuth, Geduld, Schweigſamkeit, Liebe zur Ein-

1) . . . eligibilior pars Mariae et suavior.
2) De Imit. Chr. III, 10, 2.
3) Ebendaſ. III, 31, 1.
4) Dialog Novitior. c. 4, beſ. §. 7. p. 194. Epist. 4. p. 175. 176
5) Sermon. ad Novit. I, 1. p. 2.
6) Ebendaſ. II, 5. p. 41.
7) Doctrinale Juven. VII, 2. p. 215.

samkeit, zur Selbstbetrachtung und völligen Abtödtung [1]). Die heilige Armuth hat für ihn den Werth des Märtyrerthums [2]), den pünctlichen Gehorsam, an den er selbst von Jugend an gewöhnt war, weiß er nicht genug einzuschärfen [3]); das Schweigen, obwohl er weise und nützliche Rede nicht verwirft, scheint ihm stets rathsamer, als das Sprechen [4]); die Einsamkeit viel wichtiger für die Besserung, als Gesellschaft, und die fortgesetzte Einkehr in sich selbst, die Beschäftigung mit Dingen, die zur Zerknirschung beitragen, Bedingung der immer innigeren Gemeinschaft mit Gott [5]). Außerdem fordert Thomas ganz besonders vom Mönche strenge Lebensordnung, unausgesetzte Thätigkeit, Meidung aller Singularität, Eifer in den gemeinsamen Andachten, liebevolles Wirken für das gemeinsame Beste der Brüder. Häufig fasset er die Hauptregeln des Klosterlebens zusammen; ich will nur zwei Stellen anführen: „Rasch gehorchen, häufig beten, devot meditiren, fleißig arbeiten, gern studieren, Gespräche meiden, die Einsamkeit lieben — das macht einen guten Mönch und gibt ein ruhiges Gemüth [6])“ ... „Das ist vor Allem nöthig und nützlich

1) Schilderungen des ächten Mönchslebens. Vorschriften und Maximen für Mönche findet man fast in allen Schriften des Thomas. Ich will hier nur auf Hauptstellen verweisen: Sermon. ad Novit. P. I. Serm. I. p. 2. Serm. 2. p. 5. Serm. 3. p. 6. Serm. 4. p. 12 und 14. Serm. 6. p. 15. Serm. 9 p. 24. P. II. Serm. 4. p. 37. P. III. Serm. 4. p. 83. Serm. 11. p. 118. Serm. ad Fratr. 7. p. 113. Vallis lilior. XV, 1. p. 86. XVIII, 1 sqq. p. 89. 4. p. 90. Die ganze Schrift de Disciplina Claustralium, bes. cap. 1. p. 131. cap. IV, p. 136 sqq. cap. VII, 4. p. 142. Dialog. Novitiorum, bes. cap. 3. p. 191. c. 4. p. 193. Exercit. spirit. (2te Sammlung) c. 15. p. 211. Enchiridion Monachor. p. 249—252. Vita boni Monachi in gereimten Versen p. 277—283, wo es unter Anderm heißt:

Sustine vim patiens
Tace, ut sis sapiens.
Mores rege, aures tege.
Saepe ora, saepe lege.
Omni die, omni hora
Te resigna sine mora.

Ein kurzes Compendium des Mönchslebens enthält besonders auch Epist. 5. p. 178—180.

2) Sermon. ad Novit. II, 2. p. 31.

3) Namentlich auch in factischen Beispielen, wie Vita Flor. XXI, 2. Vit. Lub. Berneri §. 6. Sodann: De Discipl. Claustr. IV, 1 sqq. p. 136 u. a

4) Sermon. ad Novit. I, 4. p. 13. I, 7. p. 20. Ebendas. II, 3. p. 32. Serm. ad. Fratr. 8. p. 135. Exerc. spirit. II, 2. p. 199. IV, 1. p. 200. De Solit. et Silent. II, 28. p. 239.

5) Serm. ad Fratr. 7. p. 133. Hort. Rosar. I, 2. p. 59. Vall. lilior. XVIII, 1. p. 89. Ueber die Heilsamkeit der Einsamkeit und des Schweigens hat Thomas auch einen besondern Tractat geschrieben: De Solitudine et Silentio p. 225—242.

6) Hortul. Rosar. IX, 1. p. 64.

zum Fortſchritt in der Tugend und zur Erbauung Anderer[1]): Einſamkeit, Schweigen, Handarbeit, Gebet, Leſen, Nachdenken über die Schrift, Armuth, Mäßigkeit, Vergeſſen des Vaterlandes, Flucht aus der Welt, Ruhe im Kloſter, Beſuchen des Chores, Verbleiben in der Zelle[2])." Nehmen wir dazu noch das Abſchreiben nützlicher Bücher[3]), ſo werden wir Alles haben, was Thomas den Mönchen zu empfehlen pflegt.

Thomas war auch ein ſtrenger Mönch: er hält ungemein viel auf ein feſt geordnetes aſcetiſches Leben[4]), er ſpricht ſtark gegen die Ueppigkeit und den Hochmuth mancher Mönche, gegen Schmuck der Kleidung, gegen Reichthum und koſtbaren Bau der Klöſter; er lobt am meiſten die rigoroſeſten Orden der Karthäuſer und Ciſtercienſer[5]); er war ſelbſt pünctlich in allen Uebungen und pflegte ſich wöchentlich zu geißeln. Aber dennoch will er auch hier, wie er überall etwas Mäßiges hat[6]) und im Bewußtſeyn menſchlicher Schwäche[7]) eine angeſtammte Milde zeigt, nichts Aufgeſpanntes, Uebertriebenes. Ausgehend von dem Grundſatze[8]), daß „Alles, was das Maaß überſchreite und die Gränzen der Unterſcheidung nicht einhalte, weder Gott gefalle, noch lange dauern könne," ſagt er[9]): „Wenn du eine feſte Lebensordnung durchführen willſt, ſo mußt du dich zwiſchen zwei Extremen in der Mitte halten, ſo daß du nicht aus Anmaaßung etwas über die Kräfte hinaus verſuchſt, aber auch das, was du gut zu leiſten vermagſt, nicht aus Schlaffheit unterlaſſeſt. Gott verlangt von dir nicht die Zerſtörung des Körpers, ſondern die Ueberwindung der Sünden; er fordert nicht Unmögliches, ſondern das zu deinem Heile Nützliche. Er gibt gute Rathſchläge und ſorgt für das zum Leben Nothwendige, auf daß du dich des Körpers zur Förderung der Seele wohl bedieneſt, aber in keiner Sache das rechte Maaß der Unterſcheidung überſchreiteſt"... „Es iſt daher nothwendig[10])

1) Epist. 6. p. 178.

2) „Der Mönch iſt außer der Zelle, was der Fiſch außerhalb des Waſſers," ſagt Thomas Vallis lilior. XVIII, 1. p. 89. Vergl. Exerc. spirit. IV, 3. p. 201.

3) De Discipl. Claustr. VII, 4. p. 142.

4) Ebendaſ. V, 2. p. 139. VI, 2. p. 140. Die Beobachtung der Disciplin geht ihm ſogar über die Scientia scripturarum, die er ſonſt ſo hoch ſchätzt. De Discipl. Claustr. I, 2. p. 131.

5) De Imitat. Chr. I, 25, 8.

6) Omnibus adde modum, modus est pulcherrima virtus — ſagt er Vall. lilior. XVIII, 4. p. 90.

7) Sermon. ad Novit. I, 5. p. 15.

8) De Disciplina Claustral. IX, 2.

9) De Discipl. Claustr. IX, 1: Si vis stabilem bene videndi ordinem servare, *inter duo extrema, per medium* iter incede.

10) Ebendaſ. IX, 3.

in jeder geistlichen Handlung, daß du, um ein ordentlich begonnenes Werk zu vollbringen, die gemeinsame Regel beobachtest, alle Singularität meidest [1]), in zweifelhaften und dunkeln Sachen dem Rath des Oberen folgest, und mit dem richtigen Maaße der Unterscheidung Gehorsam leistest in aller Aufrichtigkeit." Auf diesem Wege scheint Thomas, mäßig in Speise und Trank, eifrig in allen Uebungen, aber doch nicht verzehrend in der Ascetik, sich selbst auch die Gesundheit des Leibes und der Seele und einen heiteren Sinn, ein frisches, klares Auge bis in die letzten Tage bewahrt zu haben und es ist wohl zum guten Theile diesem Maaßhalten in der Asceſe zuzuschreiben, daß er ein so seltenes Alter erreichte, während wir Gerhard, Florentius und Zerbolt, die im Feuer der Bekehrung sich übertriebenen Kasteiungen hingaben [2]), frühe sterben sehen.

Hiermit wäre das Wesentlichste von der Denkart des Thomas dargestellt. Nun könnte man verwundert fragen: und dieser stille, ganz in das Göttliche versunkene Mystiker, dieser abgeschlossene, gehorsame, streng katholische Mönch soll doch in die Reihe der Vorbereiter der Reformation gestellt werden? Wir antworten getrost: ja! — Freilich war Kempis nicht ein Vorläufer der Reformation in dem Sinne, wie Wessel und ähnliche, er war es nicht in jeder Beziehung, aber er war es doch in mehreren sehr wichtigen und bedeutenden Beziehungen und man darf selbst sagen: im Kerne seines Wesens.

Es ist wahr: Thomas war streng katholisch und tastete nichts von allem dem unmittelbar an, was die Kirche sanctionirt hatte. Er hielt sich genau an das überlieferte Dogma und griff selbst solche Lehren nicht an, die sonst vorzugsweise, auch damals schon, Widerspruch zu erregen pflegten, wie die Ablaßtheorie und die Transsubstantiationslehre, zu welcher letzterer er sich vielmehr sehr bestimmt bekennt [3]). Er übte mit großem Eifer den ganzen vorhandenen Cultus, der ihm gerade so recht zu seyn schien, wie er war, und bringt auch mit besonderem Eifer auf das characteristisch Katholische, auf das durch die Messe vermittelte Gebet für die Abgeschiedenen [4]), und besonders auf den Dienst

1) singularitatis caveas notam. Vergl. Sermon. ad Novit. II, 5. p. 42.

2) Das Excentrische in der Ascetik des Florentius deutet Thomas selbst an Vita Flor. XVII, 1: Corpus suum jejunio et vigiliis rigide *nimis* castigavit.

3) De Imit. Chr. IV, 2, 5.

4) Epistola 5. p. 176—178.

der Heiligen, unter denen er namentlich die Schutzheilige ſeines Kloſters feiert, und noch mehr auf den Dienſt der Maria, welcher er eine ſo bedeutende Stellung im göttlichen Weltregiment gibt, daß er ſagt: „Wie könnte die Welt bei ihren Sünden noch fortbeſtehen, wenn ſich nicht die Mutter Gottes ihrer annähme [1])?“ Er erkennt nicht minder die beſtehende Hierarchie und Kirchenverfaſſung in ihrem ganzen Umfange, ſo wie das Prieſterthum in ſeiner Gott und Menſchheit vermittelnden Bedeutung [2]) an, und erhebt wenigſtens nirgends ſeine Stimme gegen die hierarchiſchen Verderbniſſe und ihren Druck, ſondern predigt vielmehr überall den kirchlichen Gehorſam als eine der oberſten Tugenden. Die Autorität der Kirche ſteht ihm alſo völlig unverletzt, und es herrſcht überhaupt bei ihm das Princip der Unterwerfung und der Gläubigkeit vor, ſo daß er ſich lieber auch etwas Hartes und Ungerechtes gefallen ließ, und lieber etwas Falſches, namentlich leicht geglaubte Wunder mit in den Kauf nahm [3]), als daß er irgendwo Oppoſition gebildet oder eine Kritik geübt hätte, welche ihm nur wie ungläubiger Vorwitz vorgekommen wäre.

Es iſt ebenſo wahr: die Denkweiſe unſeres Thomas unterſcheidet ſich von der ausgebildet reformatoriſchen in manchen, nicht unwichtigen, Puncten. Offenbar zieht ſich in dieſelbe noch etwas von dem Pelagianiſirenden der mittelalterlichen Theologie hinein, namentlich in ſeiner der Darſtellung und Empfehlung des Kloſterlebens gewidmeten Schriften, in denen der Begriff des Verdienſtes eine nicht unbedeutende Rolle ſpielt. Er ſteht, wie die Myſtiker überhaupt, mehr auf dem johanneiſchen, als auf dem pauliniſchen Standpuncte [4]), von dem doch der Hauptimpuls zur Reformation ausging. Chriſtus iſt ihm mehr der Eingeborene vom Vater voller Gnade und Wahrheit, das Abbild Gottes und das Vorbild des gotteinigen und gottinnigen Lebens, als der Verſöhner und Erlöſer, das Kreuz Chriſti mehr Symbol des eigenen Abſterbens, als Vergegenwärtigung des Opfer- und Mittlertodes Chriſti, und darum iſt auch nicht die Rechtfertigung durch den Glauben, ſondern die Wiedervereinigung durch die Liebe der Mittelpunct ſeines ganzen religiöſen Denkens. Während Luther und die ihm Gleichgeſinnten den Hauptaccent auf den Glauben legen und es eher dulden, daß die Liebe, als daß der Glaube

1) De Discipl. Claustr. cap. XIV: Nisi enim Maria quotidie, cum Sanctis in coelo, pro mundo oraret: quomodo mundus adhuc stare posset? Vergl. Sermon. ad Novit. III, 4. p. 84.

2) De Imit. Chr. IV, 5, 3. Ebendaſ. IV, 11, 6.

3) z. B. Sermon. ad Novit. III, 8. p. 104 u. 105. p. 107 u. a. St.

4) Er preißt daher auch vorzugsweiſe unter den Apoſteln den Johannes. Concio I. de Incarn. Chr. p. 150.

Gefahr laufe, legt Thomas den Hauptaccent auf die Liebe und läßt aus ihr alles Gute, aus ihrem Gegentheil alles Böse entspringen. Ja es schließt sich an dieses Princip der Liebe, wenn auch nicht der ganze Nomismus der mittelalterlichen Kirche, weil Thomas dazu viel zu innerlich und frei ist, so doch noch etwas von der hergebrachten Gesetzlichkeit an, indem Thomas das sittliche Leben mit einer Menge von Regeln und Uebungen umzäunt und namentlich als Mönch einer äußeren Gebundenheit unterwirft, wie sie dem wahrhaft evangelischen Geiste nicht entspricht.

Aber trotz alle dem müssen wir behaupten, daß zwischen dem kindlichen, demüthigen Thomas und dem heldenkühnen, frei daherschreitenden Luther, so fremdartig ihre Physiognomien einander gegenüberstehen, doch eine tiefe innere Verwandtschaft, und daß in Thomas ganzem Wesen ein nicht geringer reformatorischer Gehalt sey. Wir dürfen nur hier die negative Seite und die Art der Behandlung religiöser Gegenstände nicht übersehen; aber auch das Positive ist nicht unbedeutend.

Freilich greift Thomas kein Kirchendogma an, aber er vertheidigt und begründet auch keines; er läßt sich auf das Dogma als solches gar nicht ein, sondern er beseelt und belebt es durch sein frommes Gefühl, er bringt es gleichsam vom Herzen aus in Bewegung, er benutzt es als Vehikel seiner Mystik und Ascetik; sein eigentliches Interesse aber ist nicht ein dogmatisches, sondern ein sittliches. Er verhält sich zur strengen kirchlichen Orthodoxie des damaligen Katholicismus, welche wesentlich durch die Scholastik, namentlich den Thomismus, repräsentirt wurde, nicht anders als der Pietismus zu der in Scholastik übergegangenen lutherischen Orthodoxie des 17ten Jahrhunderts. Wie der Pietismus, obwohl der Kirchenlehre sich vollkommen anschließend, doch durch überwiegende Werthlegung auf das practische Moment eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Strenge und Schärfe des Dogmas, einen dogmatischen Latitudinarismus und Indifferentismus herbeiführte, der dann im Verfolg, obwohl wider seinen Willen, in die rationalistische Opposition umschlug, so brachte die practische Mystik des 15ten Jahrhunderts, wie wir sie bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, den Pietisten des Katholicismus, und namentlich bei Thomas von Kempen finden, eine ähnliche Wirkung hervor: nur mit dem Unterschiede, daß sich, als in der protestantischen Kirche das Dogma gestürzt war, der abstracte Verstand auf den Thron setzte, dort aber das Herz der Mystik auch in der neuen theologischen Schöpfung, in der Theologie der Reformatoren, fortwirkte. Die Scholastik und Mystik, wie wir sie im 15ten Jahrhundert finden, hatten ihre ursprüngliche Stellung

vollständig gewechselt; anfänglich, im 12ten Jahrhundert, war offenbar die Mystik vorzugsweise Vertreterin der Kirche, wie wir dieß namentlich in dem Kampfe Bernhards gegen Abälard finden, dann hatte sich die Scholastik in ihren Hauptrepräsentanten ganz der Kirche ergeben und war die eigentlich legitime Theologie geworden; in diesem Besitzstande war sie im 15ten Jahrhundert; dagegen waren die Elemente der Opposition großentheils auf der Seite der Mystik, und insofern nun Kempis auch in dieser Reihe steht, insofern er offenbar antischolastisch ist, insofern er nur die religiöse und sittliche Bedeutung des Dogmas hervorhebt und es fast nur in den mystischen und ascetischen Lebensgebrauch verwendet, müssen wir ihm gerade in seiner Erbaulichkeit eine, wenn auch bloß indirecte, dogmatisch auflösende Wirkung zuschreiben. Daß sein Interesse nicht im Dogma lag, zeigt auch der Umstand, daß er nie gegen Häretiker polemisirt; nicht die Ketzerei, sondern die Welt bekämpft er; die Sünde ist ihm die Häresie, gegen die er stets zu Felde zieht. Auch hat er gar nicht das Exclusive, welches einem strengen Dogmatiker seiner Kirche zukommen muß. „Jesus," sagt er sehr schön [1]), „ist nicht immer da zu finden, wo man ihn sucht; aber er ist oft da, wo man es am wenigsten meint. Niemand maaße sich an, als ob er Christum allein habe; keiner verachte den Andern, weil er nicht weiß, wie viel einer Gott im Verborgenen gefällt, obwohl er den Menschen unbekannt ist und verworfen scheint. Denn Jesus selbst war einst Vielen unbekannt und es wurde von Wenigen eingesehen, wer und wie groß er sey."

So verhielt es sich mit Thomas als Dogmatiker; nicht anders war auch seine Stellung zum Cultus. Auch hier war er treu, freudig, gewissenhaft in der Uebung des Gegebenen. Aber es ist auch hier nicht das kirchliche Werk an sich, das Opus operatum, das für Thomas Werth hat, sondern die Gesinnung, mit der es vollzogen wird, der Glaube und die Liebe, die sich darin offenbaren und dadurch hinwiederum Belebung und Nahrung erhalten; es ist immer die Alles durchdringende Seele der Frömmigkeit, die er im Auge hat und schätzt. Vortrefflich spricht er diesen seinen Standpunct in einer Aeußerung über die kirchlichen Feste aus [2]): „Es gibt für mich kein Fest, wenn es nicht im Herzen gefeiert wird, und nur darum wird es häufig äußerlich wiederholt, damit es mit desto mehr Theilnahme und Freude innerlich begangen werde; denn die äußeren Feste sind Anreitzungs-

1) Concio XI. de Christo invento in templo p. 181. 182.
2) Concio IV. de Nativitate Christi, p. 162. 163.

mittel für die inneren und ein Vorschmack der ewigen Freuden... Alle unsere Feste sind vielmehr Vorspiele jener ewigen Festlichkeit [1]), als an und für sich wahre Feste zu nennen; sie werden hier nur im Lichte des Glaubens begonnen, dort aber im Lichte der Herrlichkeit vollendet."

Der Hierarchie endlich tritt er freilich auch nicht entgegen, aber sie ist für ihn überhaupt kein Object; er läßt sie stehen und geht stillen Schrittes an ihr vorüber. Das ganze äußere Kirchengebäude ist für ihn so gut wie gar nicht vorhanden, er hält sich nur an den in ihm lebenden Geist. Der Papst wird von Thomas in seinen zahlreichen Schriften gar nicht genannt; nur einmal gedenkt er seiner, um zu sagen, daß auch er, der sterbliche Mensch [2]), und seine bleierne Bulle, wie Alles, nichts sey [3]). Hätte er es je mit einem Papste, namentlich mit einem der unsittlichen Päpste des 15ten Jahrhunderts, zu thun gehabt, er würde ihn, wie der h. Bernhard, zur Buße, Selbstverleugnung, Verzichtung auf das Irdische ermahnt haben. Die Verweltlichung der Kirche, so weit er sie erkannte, mußte dem durch und durch unweltlichen Thomas ein Greuel seyn; sein ganzes Thun und Denken ruhte auf dem Worte Christi: mein Reich ist nicht von dieser Welt, und von diesem Standpunct aus mußte er auch die Kirche betrachten [4]). Darum spricht er auch gegen das Streben, nicht bloß nach wissenschaftlichen, sondern auch nach kirchlichen Ehren [5]), gegen den Reichthum der Kirchen und Klöster, gegen die Simonie [6]) und Cumulation der kirchlichen Stellen, gegen die Aeußerlichkeiten des Mönchthums [7]).

Dieß Alles ist jedoch, so sehr es auch einen dem herrschenden Kirchenthume entgegenstehenden Sinn zeigt, mehr negativ. Wir haben aber noch auf bedeutenderes Positives hinzuweisen. Erstlich macht Thomas überall die christlichen Grundprincipien der Innerlichkeit und Freiheit geltend, welche die Grundlagen der

1) Aehnlich Doctrinale Juven. IX, 2. p. 216: Festa Christi et Sanctorum *designant* gaudia coelorum.

2) Vallis lilior. XXV, 3. p. 97.

3) Sapiens est ille, qui spernit millia mille.
Omnia sunt nulla, Rex, *Papa* et *plumbea bulla*.
Cunctorum finis: mors, vermis, fovea, cinis.
S. Hortul. Rosar. IV, 3. Womit zu verbinden Vallis lilior. XXV, 3: Nemo unius diei certitudinem vivendi habet, nec impetrare potest a *Papa* bullam nunquam moriendi, nec obtinere pecunia praebendam jugiter manentem, etc.

4) Vergl. Concio XXXVI. de sancta conversatione primitivae Ecclesiae, p. 251 u. 252.

5) Epist. IV. p. 175.

6) Vallis lilior. c. 25.

7) De Imit. Chr. I, 17. 2. Epist. 6. p. 179.

Reformation waren; und sodann that er auch im Sinne seiner Brüderschaft Manches, was mit in die allgemeine Strömung gehörte, die zur Reformation führte. Das innere Leben, die Gesinnung ist ihm die Hauptsache: kein Werk, kein Aeußeres hat für ihn Werth außer durch die Liebe; wo aber wahre Liebe ist, wird Alles geheiligt. Ebenso kennt er nichts Höheres als die Freiheit; die Freiheit des Geistes ist ihm das oberste Gut im innerlichen Leben [1]: abgelöst seyn von allen Creaturen, abhängig nur von Gott, aber in dieser Abhängigkeit vollkommen sein selbst und aller Dinge mächtig, das ist ihm der Zielpunct, den der geistliche Mensch erstreben soll. Zwar meint es Thomas damit nicht reformatorisch, weil er diese Principien nicht nach außen anwendete, aber es ist reformatorisch, denn Luther und seine Freunde wollten dasselbe, nur daß sie auch die Consequenzen nach außen vollzogen. Das reformbereitende Thun des Thomas aber bestand, wie das der Brüder vom gemeinsamen Leben überhaupt, vornehmlich darin, daß er sehr eifrig auf das Bibellesen [2] und das Abschreiben der Bibel drang und dabei selbst mit Hand ans Werk legte, daß er in der Schrift das höchste Gewicht nicht auf Moses und irgend ein Gesetz, sondern auf Christus und sein Evangelium, auf Gnade, Buße, Glauben und Liebe, auf den innerlich im Geiste Gottes anzueignenden [3] Geist der Schrift legte [4], daß er für die religiöse Erweckung und Belehrung des Volkes durch Predigten und Collationen wirkte, und daß er ein lebhaftes Interesse für die gelehrtere, namentlich auch philologische Bildung der jüngeren Generation bethätigte. In diesem allem lagen Keime künftiger Entwickelungen, obwohl daraus eine Saat entsproß, die Thomas selbst nicht ahnete und die er auch, wenn man sie ihm vorgezeigt hätte, kaum als das Gewächse seines Samens erkannt haben würde. Doch ist zu bemerken, daß schon unmittelbar unter dem Einflusse des Thomas ein Mann sich bildete, bei dem wir diese Keime bis zu einem hohen Grad entwickelt finden, der alsbald zu schildernde Johann Wessel.

Zunächst wenden wir uns von dem Hauptrepräsentanten der christlichen Mystik der Brüder wieder zur Geschichte des Ganzen, besonders um den in vieler Beziehung merkwürdigen Verfall der Genossenschaft und deren Nachwirkungen zu betrachten.

1) Libertas spiritus principale bonum in vita spirituali. Vita Gerh. XVIII, 3. Fili, ad istud diligenter attendere debes, ut omni loco et actione sis *intimus liber*, et tui ipsius potens, et *sint omnia sub te, et tu non sub eis*. De Imit. Chr. III, 28, 1.

2) Vallis lilior. c. 21. §. 2.

3) De Imit. Chr. I, 5, 1.

4) Ebendas. III, 2, 1 ff.

Vierter Theil.

Angriffe gegen das Institut des gemeinsamen Lebens. Verfall und Nachwirkungen desselben.

Erstes Hauptstück.

Angriffe, besonders von Seiten der Bettelmönche.

Neben der inneren Entwickelung und äußeren Verbreitung der Gemeinschaften läuft eine Reihe von Angriffen und Kämpfen her, wodurch das Aufblühen des Institutes in der Hauptsache nur gefördert wurde. Diese Angriffe gingen vom Klerus, noch mehr von den Bettelmönchen aus. Wie schon Gerhards Predigten den Geistlichen Anstoß gegeben hatten, so auch die einiger seiner Nachfolger; da aber später die Brüder von dieser Thätigkeit mehr zurücktraten, um sich einem practisch-beschaulichen Leben und der Volksbildung durch Schule und Seelenleitung zu widmen, so regten sie besonders die Bettelmönche gegen sich auf. Diese sahen sich durch die ächte Frömmigkeit der Brüdergemeinschaften beschämt, der Jugendunterricht wurde ihnen entrissen, ihr ganzer Einfluß auf das Volk geschwächt und durch dies Alles ihr Ansehen und Einkommen bedeutend gemindert. Ein Muster des Bettelmönchthums, Bruder Bartholomäus vom Augustiner-Eremiten Orden, erhob sich zuerst gegen die neuen Stiftungen, und nicht ganz ohne Erfolg. Die Schöffen zu Kampen ließen die Freunde und Anhänger Gerhards aus der Stadt vertreiben, unter ihnen den Rector der Schule Werner Keynkamp, dem das Betreten des Gebietes auf zehn Jahre untersagt wurde. An ihn schrieb der muthige Gerhard Groot[1]: „Möget ihr die

1) Das Ganze ist erzählt in Revii Daventria illustr. p. 31. 32. Vergl. Vita Gerh. IX, 1, wo aus einem Briefe Gerhards an die

Gefahr äußeren Güterverluſtes gleichmüthig ertragen. So haben die Heiligen auch gethan. Die irdiſchen Gefahren ſind nichtig, wenn wir den himmliſchen Lohn ins Auge faſſen. Freuen wir uns, daß wir einigermaßen der Welt gekreuziget ſind, oder die Welt gekreuziget haben. Unſere Sache iſt rechtmäßig und heilig, möchten doch einige von uns dadurch zur Krone gelangen!"

Die Angriffe dauerten fort und richteten ſich beſonders auf die eigenthümliche Stellung, welche das ganze Inſtitut des gemeinſamen Lebens gegen das Mönchthum einnahm. Man erinnert ſich, daß die Heiden zu den Chriſten der erſten Jahrhunderte ſagten: Ihr bekennet eine Art Religion, die doch keine wirkliche, hiſtoriſch und rechtlich begründete iſt, denn ihr verehrt weder den alten Nationalgott der Juden, noch unſere angeſtammten Götter, ihr ſeyd ein Zwittergeſchlecht, ſo etwas Drittes [1]), was eigentlich nicht vorhanden ſeyn ſoll; ihr dürft gar nicht exiſtiren [2]). Aehnlich ſprachen jetzt die Mönche zu den Brüdern des gemeinſamen Lebens: Wenn ihr ordensmäßig lebt und doch keinen wahren Orden bildet, ſo ſeyd ihr zweideutige Leute; eure Stellung iſt durch das Geſetz nicht anerkannt, ſondern kirchlich illegitim, und ihr müßt aus derſelben heraus, entweder ganz in die Welt oder ganz in das Mönchthum hinein, ſo aber könnt ihr nicht fortbeſtehen. Durch ſolche und ähnliche Reden wurde Gerhard Zerbolt veranlaßt, eine beſondere Schrift [3]) über die Lebensweiſe frommer Brüdergemeinſchaften abzufaſſen, worin er das wahre Verhältniß derſelben zum Kloſterleben entwickelte und zugleich zeigte, daß die Vereine weder einen neuen Orden, noch ein Collegium, noch eine Körperſchaft bildeten, und am wenigſten den Namen verbotener Conventikel verdienten [4]). Conventikel, ſagt er, ſind geheime Zuſammenkünfte, und dieſe kommen nur Verſchworenen, Ketzern und Empörern zu, dergleichen Verbrechen aber liegen den Brüdern ferne. Zu einer Körperſchaft oder einem

---

Prieſter zu Amſterdam Folgendes mitgetheilt iſt: „Laſſet euch nicht erſchrecken, meine Theuerſten, wenn ihr von der Erhebung der Kampener wider mich höret. Alles wird gehen, wie Gott es will. Die Kirche wird wunderbar zunehmen in Kampen, Gott dem Höchſten ſey Lob und Preis! Die Liebe brenne unter uns nicht ſchwach, ſondern gewaltig. Dieſen Koth aber laſſet uns verachten und zum Lobe des Schöpfers als Beiſpiele des Höchſten (exemplaria altissimi, Abbilder Gottes) uns darſtellen."

1) Genus tertium.

2) Non licet esse vos.

3) Auszüge daraus gibt die Daventria illustr. p. 36—40.

4) . . . minime autem *conventiculi* nomine hae cohabitationes dicendae sint. Und dann in der Folge: gravius autem errare, qui *conventiculorum* convicium eis ausint facere, cum conventicula sint conspiratorum, haereticorum, seditiosorum, qualia crimina in sese non agnoscant. Daventr. illustr. p. 37.

Collegium gehören gewisse rechtliche Formen und Einrichtungen z. B. erwählte Vorgesetzte, ein Syndikus und dergl., was bei den Brüdern auch nicht statt hat. Ebenso wenig machen sie einen neuen Orden; ein Orden beruht immer auf dreierlei: dem Gelübde, der Regel und dem Gehorsam, der an Gottes Stelle einem Menschen geleistet wird; von allem dem kommt hier nichts vor. Die Brüder leben nur in einem Hause beisammen, was die apostolischen Christen — eine Vergleichung, die jedoch nicht ganz paßt — in den sogenannten Hausgemeinden auch gethan; sie zeichnen sich höchstens durch eine vollkommen erlaubte Einfachheit, keineswegs aber durch Gleichförmigkeit der Kleidung in Form und Farbe aus, vielmehr wählt jeder seine Kleidung nach Gutdünken und wechselt darin nach Belieben. Die Gütergemeinschaft, wie sie bei den Brüdern geübt wird, das heißt so, daß jemand das Recht der Verwaltung und des Gebrauches seiner Habe an das Gemeinwesen frei abtritt, ist etwas völlig Tadelloses und ebensowohl den Laien wie den Klerikern erlaubt. Der Gehorsam braucht nicht bloß, wie im Mönchsleben, dem Vorgesetzten geleistet zu werden, er kann auch zwischen Gleichen, wie es die Brüder sind, statt finden, wenn einer den andern zu dem antreibt und ermahnt, wozu er schon von selbst verpflichtet ist. Das Sündenbekenntniß, sofern es eine sacramentliche, von Absolution und Buße begleitete Handlung ist, geschieht zwar gesetzmäßig nur bei dem verordneten Priester, aber in Ermangelung eines solchen, bei leichteren Sünden und wenn bloß sittlicher Rath und Beistand gesucht wird, kann ein Sündenbekenntniß als freier Herzenserguß auch bei einem Laien niedergelegt werden; denn dazu ist nicht Schlüsselgewalt oder Gelehrsamkeit, sondern nur der rechte Geist und Erfahrung erforderlich. Ein solches Sündenbekenntniß kann von der wohlthätigsten sittlichen Wirkung seyn; deßhalb ist es auch bei den Brüdern gegenseitig eingeführt [1]). Außerdem haben die Brüder auch noch andere Gewohnheiten und bestimmte Ordnungen; aber ohne solche existirt gar keine Gemeinschaft, keine Familie, kein Gymnasium, keine Anstalt. Wenn es nur unschuldige und löbliche Sitten sind! Dazu gehört aber die Handarbeit, die von dem Apostel Paulus und den frömmsten Männern durch Wort und Beispiel empfohlen wird. Und wenn die Brüder, die in einem Hause wohnen, mit einander beten und arbeiten, zugleich aufstehen und sich niederlegen, so thun sie nur, was in wohl geordneten Familien auch geschieht; ja in vielen Städten beginnen und endigen die Handwerker ihr Geschäft auf denselben

1) Daventr. illustr. p. 39.

Glockenſchlag, und ſind deßwegen doch keine Mönche. Mithin ſind die Brüder vom gemeinſamen Leben weder innerlich noch äußerlich als Mönchsorden zu betrachten.

Solcher Vertheidigungsgründe ungeachtet waren die Bettelmönche, beſonders die von der Inquiſition, fortdauernd heftige Gegner des Inſtituts. Auch im fünfzehnten Jahrhundert wiederholten ſie ihre Angriffe. Namentlich benutzten ſie die Gelegenheit jener glänzenden Kirchenverſammlung zu Conſtanz, die ja nach allen Seiten Friede, Ordnung und Feſtigkeit in das zerrüttete kirchliche Leben bringen ſollte, um die Brüder als Ketzer und Empörer wider die Kirchengeſetze gänzlich zu unterdrücken. Dieſer Angriff, wiewohl nur eine neue Wendung des älteren, iſt doch ſo merkwürdig und für die Denkweiſe jener Zeit ſo characteriſtiſch, daß wir ihn genauer ſchildern müſſen. Das Eigenthümliche liegt darin, daß man dabei über den Begriff von Religion und deſſen Anwendung auf eine Art ſtritt, wie es durchaus nur im Mittelalter geſchehen konnte. In den Worten drückt ſich der Geiſt der Zeiten, in der Geſchichte ihres Gebrauchs die Geſchichte der Ideen aus. So hier. Der Begriff von Religion hatte ſich nach und nach ſo vergröbert, und zu gleicher Zeit die Verehrung gegen das Mönchsleben ſo excentriſch geſteigert, daß die vollendete Religion mit dieſer Lebensform zuſammen zu fallen, daß Religion und Mönchthum eins und daſſelbe zu ſeyn ſchien. Wie früher die erſten Verbreiter des Mönchslebens im Morgenlande z. B. Gregor von Nazianz und Baſilius daſſelbe ausſchließlich mit dem Ehrennamen der Philoſophie und die Mönche als die Philoſophen bezeichnet hatten, ſo nannte die ſchwärmeriſche Verehrung des Mittelalters das Mönchthum Religion, die Orden Religionen, ihre Mitglieder Religioſen. Das Kloſterleben war der Stand der Vollkommenheit, die wahre Religion, die einzelnen Orden waren die Religionsformen, die Confeſſionen des Mittelalters. Dieſen Sprachgebrauch finden wir ſchon bei dem maſſiliſchen Presbyter Salvianus im fünften Jahrhundert [1]), und von da an gewöhnlich. In dieſem Sinne verbietet der dreizehnte Canon des Lateranconcils von 1215 unter Innocenz III. aufs ſtrengſte, es ſolle, damit nicht eine verwirrende Verſchiedenheit der Religionen eintrete, niemand mehr eine neue erfinden d. h. einen neuen Orden aufbringen. In dieſem Sinne wurden auch die Brüder des gemeinſamen Lebens angeklagt, ſie übten Alles, was zu einer Religion gehöre, ohne ſich doch an eine wirkliche beſtehende anzu-

1) *Du Cange* Glossar. med. et inf. Latin. T. III. p. 633. 634. s. v. religio.

schließen [1]), sie seyen also eine in sich widersprechende, im kirchlichen Leben nicht zu duldende Erscheinung. Ein Predigermönch der Provinz Sachsen, der Diöcese Merseburg [2]), Namens Matthäus Grabow, übernahm es, dieses zu Constanz gegen sie geltend zu machen [3]). Gestützt auf seine Bekanntschaft mit den Verhältnissen, die er sich als ehemaliger Lector des Convents zu Gröningen erworben haben müsse, übergab er dem neuen Kirchenoberhaupte Martin V. eine Klageschrift, worin er besonders den Punct durchführte, daß die Brüder die drei Mönchsgelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams beobachteten, ohne doch einem bestimmten Orden, einer Religion, anzugehören; das sey gegen alle Kirchengesetze, es sey eine Todsünde, die auch der Papst nicht vergeben, ein innerer Widerspruch, den auch die göttliche Allmacht nicht beseitigen könne. Zum weltlichen Stande gehöre wesentlich der Besitz zeitlicher Güter, zum Stande der Religiosen die Entsagung davon; wolle jemand diese Entsagung üben, so müsse er sich nothwendig an eine wahre, das heißt vom apostolischen Stuhl genehmigte, Religion anschließen; bleibe er aber in der Welt, und thue es doch, so sey dieß jederzeit der augenscheinlichste Widerspruch, weil es in sich schließe, daß ein Weltlicher ein Religiose sey und umgekehrt, und wer dieß thue, sey der Urheber einer kirchlichen Monstrosität, ein Uebertreter der kanonischen Gesetze, ja, indem er sich und den Seinigen den nöthigen Lebensunterhalt entziehe, ein Menschenmörder, und verfalle durch dieß Alles in eine Todsünde. Mithin seyen die Brüder vom gemeinsamen Leben und mit ihnen alle ihre Beschützer und Vertheidiger an und für sich excommunicirt und ewiger Verdammniß preisgegeben.

Diesem schamlosen Angriffe trat in Verbindung mit dreizehn andern ausgezeichneten Theologen der gewichtvollste Redner jenes Concils, Johann Gerson, kräftig entgegen, indem er zugleich die Gelegenheit benutzte, die freimüthigsten Worte über die Bedeutung oder eigentlich über die Bedeutungslosigkeit des Mönchslebens zu sagen. Aufgefordert von dem Cardinal Antonius von Verona gab der große Kanzler von Paris am 3ten April 1418

1) Die Brüder wollten auch nicht *Religiosi* heißen, und die deventer'schen Fraterherren nahmen selbst den durch Nicolaus von Cusa ihnen angebotenen Titel Canonici nicht an. Delprat S. 93.

2) Die Daventr. illustr. p. 67 bezeichnet ihn als Mitglied des Conventus Wismariensis.

3) Die Verhandlungen über die ganze Sache stehen bei *von der Hardt* Acta Concil. Const. T. III. p. 107—121. Womit zu verbinden: Daventr. illustr. p. 67 sqq.

ſein Gutachten[1]) in folgendem Sinne ab: Nicht eine Ordensregel iſt die wahre Religion, ſondern die wahre Religion, das Chriſtenthum, iſt die einzige und allgemeine Ordensregel, die Chriſtus ſelbſt beobachtete und jeder auch ohne beſonderes Gelübde beobachten darf und ſoll. Dieſe bedarf aber zu ihrer Vollendung nicht noch anderweitiger Vorſchriften. Das ſind, wie ſchon Anſelm ſagt, nur gemachte Religionen. Bloß aus Mißbrauch und Anmaaßung nennt man ſie Stände der Vollkommenheit, da ſich doch häufig die unvollkommenſten Menſchen dazu bekennen und viele dadurch im Guten nur gehindert werden, ſo daß es für ſie viel beſſer geweſen wäre, in der Welt fortzuleben. Wenn man aber auch in der chriſtlichen Religion zwei Lebensweiſen unterſcheiden will, die eine der Weltleute, die andere der ſogenannten Religioſen, die ſich zu den gemachten Religionen bekennen, ſo ſind doch beide nicht in der Art entgegengeſetzt, daß ſich nicht Vieles, was den Religioſen zukommt, auch für die Weltlichen und zum Theil in noch höherem Grade eignete. Jedenfalls kann jemand außerhalb der gemachten Religionen, mit oder ohne Gelübde, die chriſtliche Religion in ihren Vorſchriften und Rathſchlägen vollkommen beobachten. Mithin iſt die Meinung des Bruders Matthäus eine thörichte, ungeſunde, ja blasphemе Phantaſie, welche nicht bloß die ohne Gelübde lebenden Prälaten, ſondern auch Chriſtum von der Religion ausſchließt. Alles aber, was er gegen die vorbringt, welche außerhalb der gemachten Frömmigkeitsformen Armuth, Keuſchheit und Gehorſam üben, fließt aus dem Grundirrthum, daß das Mönchsleben die vollkommene Religion ſey. Es iſt alſo nothwendig, daß dieſe verderbliche Lehre öffentlich und förmlich unterdrückt und ihr Urheber, wenn er ſie noch ferner vertheidigt, ſo in Gewahrſam gebracht werde, daß er nicht weiter ſchaden kann. Dem edlen Gerſon ſtand der Cardinal von Cambrai, Peter d'Ailly, kräftig zur Seite, indem er dem mit Unterſuchung des Gegenſtandes vom Papſte beauftragten Cardinal ebenfalls erklärte[2]), die Schrift des Dominikaners ſey als ketzeriſch dem Feuer zu übergeben, das Urtheil über den Verfaſſer aber den „Herren Juriſten" anheimzuſtellen. So wurden nach dem Beſchluſſe der päpſtlichen Commiſſion, die für die Sache gebildet worden war, Grabow's Schrift und Lehre als dem chriſtlichen Glauben zuwiderlaufend verdammt; Grabow ſelbſt aber rettete ſich durch Widerruf ſeiner Meinungen. Hiermit waren zugleich durch Papſt

1) *Von der Hardt* Acta Concil. Const. T. III. p. 115. *Gersonii* Opera edit. du Pin. T. I. p. 467—474.

2) *Von der Hardt* Acta Concil. Constant. T. III. p. 112—115

und Concil die Institute vom gemeinsamen Leben aufs Neue anerkannt. Diesem Vorgang Martins V. folgten dann auch noch andere Päpste, namentlich Eugen IV. in einer Bulle vom Jahre 1437 [1]) und Sixtus IV. in einer Bulle vom Jahre 1474, wodurch den Brüdern vom gemeinsamen Leben gewisse Rechte, z. B. ohne irgend ein Hinderniß die priesterliche und jede andere Weihe zu empfangen, ertheilt wurden.

Zweites Hauptstück.

Verfall der Brüderschaft. Ursachen desselben. Parallelen.

Unter solchen Kämpfen verbreiteten sich die Stiftungen der Brüder in weitem Umkreise und erhoben sich zu bedeutender Blüte. Fassen wir hier noch die Hauptmomente ihres Emporkommens und Sinkens kurz zusammen. Da die Mitglieder der Vereine in der ersten Zeit, wenn auch nicht ausnahmslos [2]), so doch in weit überwiegender Mehrzahl, ein exemplarisches Leben führten, und ihre Anstalten sich vielfach nützlich erwiesen, so wurden sie nicht allein von Privatleuten reichlich bedacht, sondern auch von städtischen Obrigkeiten unterstützt und zum Theil selbst von kirchlichen Behörden gefördert [3]). Die öffentliche Meinung war ihnen in hohem Grade günstig. Zwar könnte uns das Urtheil des Erasmus in dieser Annahme irre machen: er betrachtet die Bruderhäuser nur als Anstalten, in denen die Jugend durch harte Behandlung für das Klosterleben zubereitet und geschmeidigt werde, er spricht ihren Schulen die Fähigkeit ab, den Jünglingen eine wahrhaft liberale Bildung zu geben und klagt darüber, selbst in einer solchen Anstalt zwei Lebens-

1) Dieselbe ist abgedruckt in der Daventr. illustr. p. 68 u. 69.

2) So geschah es z. B., daß ein Bruder, der zur Errichtung einer Schule nach Lüttich geschickt war, sich dem Spiel und Trunk ergab und ein Verführer der Jugend wurde; weßwegen auch alsbald, im J. 1428, die ganze Anstalt vom Bischof wieder aufgehoben wurde. Delprat S. 69.

3) In Utrecht bekamen die Brüder bei ihrer Niederlassung von der Stadt geschenkt: ein Haus 300 rheinische Gulden, ein Priestergewand von Sammt und einen silbernen vergoldeten Becher. Ebenso zeigte sich auch der bischöfliche Vicarius günstig. Delprat S. 62. Auch der Bischof von Utrecht, Friedrich von Blankenheim, wird bei Thomas von Kempen gerühmt als omnium devotorum patronus pius et gloriosus. Vita Jo. Binkerink sect. 7.

jahre verloren zu haben[1]); allein, wenn wir erwägen, daß diese Aeußerungen in einem Briefe vorkommen, der gegen alles Kloster-artige höchst polemisch ist, daß dagegen Erasmus an andern Orten den Unterricht des Hegius und den Einfluß des Sintius auf ihn lebhaft rühmt[2]), das Freie, Ungezwungene in der christlichen Vereinigung der Brüder vollkommen anerkennt und sogar bedauert, sich nicht einem Fraterhause vollkommen angeschlossen zu haben[3]); wenn wir zugleich bedenken, daß Erasmus für die tiefere Grundlage der Brüderschaft, die practische Mystik, so gut wie gar keine Empfänglichkeit und gegen das Ascetische sogar einen Widerwillen hatte: so zerfällt das Ueble, was er ihnen nachsagt, wieder ziemlich in Nichts, oder zeigt wenigstens nur, daß ihre Schulen in der späteren Periode, gegen Ende des 15ten Jahrhunderts, mit der rasch fortschreitenden Bildung nicht überall gleichen Schritt hielten, daß einzelne unter diesen Schulen eine sehr unzulängliche Einrichtung hatten. Vollkommen aufgewogen aber werden die nachtheiligen Aeußerungen des Erasmus durch die Anerkennung und Theilnahme, welche im 15ten Jahrhundert Gerson und selbst im 16ten noch Luther und Melanchthon[4]) den Vereinen zu Theil werden lassen.

Wir müssen in Betreff der allgemeinen Zustände des Instituts die Zeiten unterscheiden. Die Wirksamkeit der Brüder umfaßt beinahe zwei Jahrhunderte. Ihre Blütezeit erstreckt sich vom Anfange des 15ten bis zum Anfange des 16ten Jahrhunderts. In dieser Periode entwickelten sie einen frischen religiösen Geist, gaben dem Volke einen mächtigen Impuls, belebten und verbesserten unverkennbar das Unterrichtswesen; ein reformatorisches Concil trat für sie in die Schranken, bedeutende Päpste, wie Martin V., Eugen IV., Pius II. waren ihnen günstig, einflußreiche Kirchenhäupter, wie der Cardinal Cusanus, nahmen sich ihrer an[5]); das erbauungsbegierige Volk, die lernbegierige Jugend strömte ihnen von allen Seiten zu. In dieser Zeit, namentlich zwischen 1425 und 1451, wurden auch die meisten Bruderhäuser gestiftet. In den Niederlanden finden wir die Brüder außer den ersten Stiftungen zu Deventer, Zwoll und Windesem, vornehm-

1) Epist. ad Lamb. Grunnium, in append. Epist. ed. Clerici, ep. CDXLII. col. 1821 u. 22. Delprat S. 96 u. 108.

2) In seiner Autobiographie sagt er: Daventriae primum cepi odorem melioris doctrinae ex pueris collusoribus, qui audiebant Zinthium.

3) S. die Stellen bei Delprat S. 109 in den Anmerkungen.

4) Was Gerson betrifft, s. die oben angeführten Stellen; Luther's und Melanchthon's Zeugnisse werden unten vorkommen.

5) *Dumbar* Analect. I, 173. Delprat S. 82 u. 91. Nicolaus von Cusa war selbst ein Zögling der deventer'schen Schule.

lich zu Amersford, Hoorn, Delft, Hattem, Herzogenbusch, Groeningen, Gouda, Harderwijk, Utrecht, Brüssel, Antwerpen, Löwen, Gent, Grammont, Nimwegen und Doesburg; außerhalb der Niederlande in Emmerich, Münster, Köln, Niederwesel, Osnabrück, Hildesheim, Herford, Rostock, Kulm [1]); ja die Pflanzungen erstreckten sich den Rhein hinauf bis nach Schwaben hinein [2]) und im mittleren Deutschland bis nach Merseburg [3]). Im Laufe des 16ten Jahrhunderts nahmen die Brüderanstalten sichtlich ab: das letzte Bruderhaus wurde zu Cambrai im Jahre 1505 gestiftet, ging aber schon 1554 wieder ein [4]); in dem sonst so berühmten Hause zu Zwoll genossen 1579 nur noch drei Studenten die Kost gegen 32—33 Goldgulden [5]); zu Rostock starb 1575 das letzte Mitglied des Bruderhauses, Heinrich Arsenius, ein frommer, klassisch gebildeter, allgemein verehrter Mann, in dem der Geist der Brüderschaft, ehe sie zu Grabe ging, noch einmal wie in einem schönen Bilde sich darstellte [6]); nur ganz wenige Anstalten, wie die zu Münster, dauerten noch bis ins 17te Jahrhundert [7]), wie Ruinen einer längst dahingeschwundenen Zeit.

Das Institut konnte mit Ehren abtreten; es hatte seine Bestimmung erfüllt. Für uns ist es nur noch merkwürdig, die Ursachen seines Verfalls ins Auge zu fassen. Nicht Angriffe von außen brachten der Genossenschaft den Untergang, sondern sie zerfiel von selbst inmitten einer ganz neuen religiösen und geistigen Entwickelung der Zeit. Wenn der Verein früher dadurch groß geworden, daß er die tieferen Bedürfnisse der Zeitgenossen trefflich befriedigte, so ging er jetzt dadurch zu Grunde, daß er, von der Zeit überflügelt, die Befriedigung dieser Bedürfnisse andern Kräften überlassen mußte. Es ist belehrend und hängt genau mit unserm Zwecke zusammen, dieß im Einzelnen zu betrachten.

---

1) Die ausführliche Beschreibung und Geschichte der einzelnen Fraterhäuser s. bei Delprat S. 12—87.

2) Pfister Eberhard im Bart, S. 216. Eberhard (gest. als Herzog von Würtemberg 1496) gebrauchte die Brüder vom gemeinsamen Leben zur Verbesserung des würtembergischen Clerus, besonders in den Stiftern Urach und Sindelfingen. Vergl. Cleß Versuch einer kirchl. Gesch. Würtembergs vor der Reformation S. 271.

3) Delprat S. 80. Nach Norddeutschland verbreiteten sich die Vereine besonders gegen Ende des 15ten Jahrhunderts; indeß erlangten sie hier nie den Einfluß, wie in den Niederlanden; sie hatten weder so bedeutende Lehrer, noch so ausgezeichnete Schüler aufzuweisen. — In Kulm hatten sie viel mit der preußischen Geistlichkeit zu kämpfen. Delprat S. 77.

4) Ebendas. S. 71. 5) Ebendas. S. 36.

6) S. über ihn Mohnike zu Delprat, Anhang Nro. 4. p. 172 und das dort Angeführte.

7) Delprat S. 76.

Um von dem Aeußerlichsten zu beginnen, so war, wie mehrfach bemerkt, eine Hauptbeschäftigung der Brüder das Bücherabschreiben. Dieß verlor seine Wichtigkeit mit der Erfindung und Ausbreitung der so viel wohlfeiler [1]) und rascher zum Zwecke führenden Buchdruckerei, und zwar um so mehr, je entschiedener die neuerfundene Kunst in der ersten Zeit ihrer Ausbildung gerade auf die nämlichen Gegenstände angewendet wurde, auf die sich bisher die Schreibthätigkeit der Brüder gerichtet hatte: auf die heilige Schrift, theologische Werke und Schulbücher. Das Nächste war nun zwar, daß sich die Brüder selbst die neue Erfindung aneigneten: als die Pressen Gutenberg's, Fust's und Schöffer's in Mainz und Eltvill immer erfolgreicher arbeiteten, schafften sich die Brüder zu Marienthal (Mergenthal) bei Geisenheim im Rheingau, die sich bisher vorzugsweise mit Bücherabschreiben beschäftigt, auch eine Druckerei an, vielleicht schon um 1468, gewiß aber um 1474 [2]); ebenso wurden in den Bruderhäusern zu Herzogenbusch, zu Gouda, zu Löwen, zu Rostock und dem Kloster Hem bei Schoonhoven Druckereien angelegt [3]); auch war einer der ersten ausgezeichneten pariser Buchdrucker Jodocus Badius Ascensius, der sich durch gute Ausgaben alter Klassiker verdient machte, ein Zögling der Brüderschule [4]). Aber die neue Kunst breitete sich bald in allen gebildeten Ländern so mächtig aus, daß das, was die Brüder mit ihren mäßigen Mitteln hierin thun konnten, etwas sehr Geringes war; bisher hatten sie durch ihr Abschreiben in einer gewissen Einzigkeit des Verdienstes dagestanden, jetzt verloren sie sich wie ein Tropfen in dem ungeheuern Strom, der schon im 16. Jahrhunderte so gewaltig anschwoll.

Ein zweites Hauptverdienst der Brüder war das Schulwesen: sie gründeten viele Schulen, wo vorher keine waren, sie verdrängten den mönchischen Unterricht durch einen besseren,

---

1) Man bedenke den Unterschied, wenn wir nur folgendes Factum anführen: ums Jahr 1458 schrieb, auf Bestellung des Decan Herm. Droem, Jac. Enkhuyzen eine Bibel in Fractur, die sich noch bei St. Marien zu Utrecht befindet, für 500 Goldgulden. Kist u. Royaards kirchenh Arch. VI, 300.

2) Schaab Erfindung der Buchdruckerkunst, Mainz 1831. Th. 3. S. 358.

3) Delprat S. 49. 52. 54. 70. 77. 85. 144. Ueber die Druckereien der Brüder zu Rostock s. insbesondere das gelehrte Werk: G. C. F. Lisch Geschichte der Buchdruckerkunst in Meklenburg bis z. J. 1540, Schwerin 1839, und Auszüge daraus von Mohnike im Anhang zu Delprat Nro. 4. S. 170 ff.

4) Er hieß *Ascensius*, weil er zu Asche bei Brüssel (im J. 1462) geboren war. Ueber seine typographische Thätigkeit s. Delprat S. 52.

sie förderten unzählige Jünglinge in ihren Studien und bildeten in ihrer Mitte nicht wenige gute Lehrer. Aber auch in dieser Beziehung wurden sie von der fortschreitenden Entwickelung gleichsam entsetzt. Ihre besten Schüler, nachdem sie zu Männern herangewachsen, wie Alexander Hegius, Hermann van den Busche, Ludwig Dringenberg und andere, errichteten selbständige Schulen, und da sich in diesen Anstalten der Kreis der humanistischen Bildung, im Vergleich mit dem immer etwas beschränkten, ascetisch engen Standpuncte der Brüder, viel umfassender und freier gestaltete, so zogen sie bald die besten Kräfte an sich und die Schulen der Brüder wurden mehr und mehr verlassen. Auch trat jetzt die neue Anregung für klassische, besonders griechische Literatur von Italien her hinzu; der Ort aber, wo diese beiden Bildungselemente, das aus den Niederlanden stammende und das über die Alpen kommende, zusammentrafen und sich zu einem neuen Ganzen der freien und wahrhaft klassischen Humanitätsbildung durchdrangen, war zunächst nicht Holland, sondern das Land, welches von da an in der wissenschaftlichen Bildung das Herz Europa's wurde, Deutschland; hierher zogen sich auch die ausgezeichnetsten Niederländer, wie L. Dringenberg, Rud. Agricola, Des. Erasmus[1]), und hier entfaltete sich nun unter dem Zusammenwirken der reichsten Kräfte, auch Deutschlands selbst, eine Blüte der Sprach- und Alterthumsstudien auf Schulen und Universitäten, welche die Leistungen der Brüder weit hinter sich zurückließ. Manchen Bruderhäusern blieb, wenn sie unter diesen Umständen bestehen wollten, nichts übrig, als sich einfach in solche Schulanstalten, wie man sie jetzt überall in Deutschland und Holland anlegte, entweder selbst zu verwandeln oder verwandeln zu lassen[2]).

Ein Drittes, was man den Brüdern zu danken hatte, war das Emporbringen der Muttersprache auf dem religiösen Gebiete. Auch dieses Verdienst erlosch als ein besonderes, sobald es allgemein wurde. Schon zu gleicher Zeit mit Groot hatte auch Tauler deutsch gepredigt; ihm folgten andere Mystiker und Männer des Volks, unter denen vornehmlich Geiler von Kaisersberg als deutscher Prediger berühmt ist; zu gleicher Zeit wurden in Deutschland viele religiöse Tractate, namentlich mystische, wie die deutsche Theologie u. a. in der Muttersprache geschrieben

1) Dringenberg legte eine blühende Schule zu Schlettstadt an, Agricola wirkte zu Heidelberg, Erasmus bekanntlich vorzugsweise zu Basel und Freiburg im Breisgau.
2) Delprat S. 67. 73.

und Versuche mit Uebersetzungen der Bibel gemacht[1]); als nun aber vollends Luther diesen Bestrebungen die Krone aufsetzte und die Reformation der Muttersprache die freieste Bahn brach, da war das, was die Brüder im Kleinen begonnen, im Großen vollendet, und sie konnten bescheiden vom Schauplatze treten.

Am meisten überhaupt wurden sie durch die Reformation aus ihrer Stellung gebracht, denn dadurch wurde dem Besseren, was sie gewollt, eine höhere geistige Erfüllung, das Beschränkte, Particularistische aber, was ihnen anhing, mußte von selbst fallen. Die Brüder hatten in Beziehung auf die Reformation eine mittlere Stellung; auf der einen Seite waren sie gut kirchlich, auf der andern Seite pflegten sie in ihrer Mitte reformatorische Elemente; dieß ging, so lange die Stunde der Entscheidung noch nicht geschlagen hatte. Als aber mit Luther die Zeit der Krisis eintrat, war diese vorbereitende Richtung, welche das Katholische und, embryonisch, auch das Protestantische zugleich in sich schloß, nicht mehr haltbar, und zwar um so weniger, je offener und unheilbarer die Spaltung wurde. Die Bruderhäuser mußten entweder förmliche katholische Klöster werden, oder sie mußten sich in die protestantische Gemeinschaft auflösen, wenn man ihnen nicht gestattete, ruhig auszusterben. Zwar Luther selbst war hierin sehr billig und wir haben über diesen Punct von ihm höchst merkwürdige Aeußerungen, die zugleich ein glänzendes Zeugniß für den Geist der Fraterhäuser auch in dieser späteren Zeit ablegen. Als im Jahre 1531 oder ganz zu Anfang des Jahres 1532 der Rath zu Herford in Westphalen das dortige Schwester- und Bruderhaus aufheben wollte, that Luther, dessen Fürwort sich die Brüder erbeten hatten, lebhafte Einsprache. Er sagt in einem Schreiben[2]) an Bürgermeister und Rath unter Anderm: „Weil die Brüder und Schwestern, die bei euch das Evangelion erstlich angefangen, ein ehrbares Leben führen, und eine ehrliche züchtige Gemeine haben, darneben das reine Wort treulich lehren und halten: ist meine freundliche Bitte, E. W. wollten nicht gestatten, daß ihnen Unruhe und Erbitterung um dieser Sache willen widerfahre, daß sie noch geistliche Kleider tragen, und alte löbliche Gewohnheit[3]), so nicht wider das Evangelion sind, halten. Denn solche Klöster

1) S. Panzer's liter. Nachrichten von den allerältesten gedruckten deutschen Bibeln, Nürnberg 1777 und andere Schriften. Gieseler K. Gesch. II, 4. S. 349. Not. n.

2) Vom 31sten Jan. 1532. Nro. 1432. Th. 4. S. 333 bei de Wette.

3) Laudabiles consuetudines nannten ja die Brüder selbst ihre Vorschriften.

und Bruderhäuser mir aus der Maaßen gefallen. Und wollte Gott alle Klöster wären also, so wär allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen." In demselben Sinne äußert er sich auch [1]) gegen die Vorsteher des Bruderhauses, Jac. Montanus aus Speier und Gerh. Viscampius aus Xanten. „Ich wage nicht viel zu wünschen," schreibt er ihnen, „aber, wenn es um Alles so stünde, wie um die Bruderhäuser, so wäre die Kirche allzu selig schon in diesem Leben. Eure Tracht und andere löbliche Sitten schaden dem Evangelium nichts, vielmehr nützen sie ihm wider die ungebundenen, zügellosen Geister, die heutiges Tages nur zu zerstören, aber nichts zu erbauen wissen [2])." Auch etwas später erklärt sich Luther in seinem und Melanchthons Namen noch einmal ebenso in einem Schreiben an das Collegium der Neunmänner zu Herford [3]) und an die Brüder selbst [4]), denen er zugleich die beiden Goldstücke, die sie ihm gesendet, um der Verleumdung keinen Raum zu geben, dankend wieder zurückschickt. Ja zum dritten Mal trat Luther im Jahre 1534 für diese Brüder ein [5]), indem er aufs Neue dringend bat, sie nicht zu stören und zu betrüben, und das Institut wiederholt aufs höchste lobte, „weil es unter der Freiheit und Gnade Christi vielen durch die Liebe diene und nütze." So billig und schön äußerte sich Luther; aber dessen ungeachtet brachte es die Natur der Sache mit sich, daß beim Fortschreiten der Reformation die Brüder sich auf die eine oder andere Seite schlagen mußten, und, wenn die Reformatoren sie nicht dazu nöthigten, so that es die katholische Kirche, insbesondere, seit er entstanden war, der Jesuitenorden; wir sehen daher, daß ein Theil der Brüder die Reformation annahm [6]), was dann über kurz oder lang ihre Auflösung zur Folge hatte, oder daß sie den Jesuiten weichen mußten, welche die Brüder theils aus ihren Stiftungen hinausdrängten, theils zwangen, die gewöhnliche Klosterzucht anzunehmen und damit ihr Characteristisches aufzugeben [7]). Hiermit war nun aber auch nichts Wesentliches mehr verloren, denn alles Gute, was die Brüder angestrebt

1) In dem gleich folgenden Briefe S. 334.
2) Contra furiosos et licentiosos et indisciplinatos spiritus, qui hodie nihil nisi destruere et nihil aedificare didicerunt.
3) Im April 1532. Epist. 1448. Th. 4. S. 358. bei de Wette.
4) Der unmittelbar folgende Brief S. 360.
5) Zwei Briefe vom 24sten Oct. 1534 an den Rath zu Herford und an Gerh. Viscampius Nro. 1606 u. 1607. Th. 4. S. 560—562 bei de Wette.
6) Delprat S. 78. 79. 91.
7) Ebendas. S. 73. 76. 91.

hatten, war in das Allgemeine der Zeitbildung übergegangen, und jener Geist der apostolischen, freien, innerlichen, volksthümlichen und practischen Frömmigkeit hatte Repräsentanten gefunden, die weit über Gerhard, Florentius und Thomas hinausgingen, er hatte eine Gemeinschaft gebildet, die sich von der Enge der Brüderschaft zur freien, hohen, umfassenden Größe einer Kirche erhob.

Blicken wir hier am Schlusse noch einmal zurück, so stellen sich uns die Vereine Gerhards im Ganzen als eine höchst beziehungsreiche Erscheinung dar. Wie alles menschlich Vortreffliche und Große hat dieser Verein seine Wurzel tief in der Vergangenheit und schaut zugleich prophetisch in die Zukunft. Ruhend auf den Grundlagen des apostolischen Alterthums, ist er ein von den ersten Morgenstrahlen erleuchteter Höhepunct in der Dämmerungszeit, die der Reformation vorangeht. Wenn wir in der Geschichte rückwärts sehen, so erinnert er durch verschiedenartige, aber immer unverkennbare, Verwandtschaftszüge an den Pythagoräer- und Essäer-Bund, an die Muttergemeinde zu Jerusalem und an das edlere Mönchsleben, besonders an den Geist und die culturverbreitende Wirksamkeit der früheren Benedictiner; sehen wir aber vorwärts, so mahnen uns die Bestrebungen und Einrichtungen des Vereins an den Pietismus und die Brüdergemeinde, an die Bemühungen der Reformationsperiode und der neueren Zeit um Bibelverbreitung, an die Thätigkeit verschiedenartiger Associationen zur Verbesserung des Unterrichts und der christlichen Jugend- und Volksbildung, ja selbst an moderne Vereine zu äußerlich wohlthätigen Zwecken.

Die meisten Analogien mit dem gemeinsamen Leben bietet der Pietismus in seinen geistigen Tendenzen, socialen Verbrüderungen und wohlthätigen Stiftungen dar; demnächst auch die Brüdergemeinde. Es ist der Mühe werth, diese Parallele, die wir früher schon angedeutet, bestimmter zu ziehen. Die Genossenschaft vom gemeinsamen Leben ist der Pietismus des 14ten und 15ten Jahrhunderts, aber gefärbt von den Eigenthümlichkeiten der Zeit und in derjenigen Gestalt, wie sich eine solche Richtung entwickeln konnte auf dem Grunde der mittelalterlich katholischen Kirche. Hierin liegt, daß sie in Wesentlichem übereinstimmen, aber zugleich in der Ausbildung und Erscheinung vielfach verschieden sind.

Wenn wir den Pietismus bezeichnen als diejenige Richtung und gesellige Gestaltung des Christenthums innerhalb der

evangelischen Kirche, welche, ohne von den Grundlagen der Kirchenlehre wesentlich abzuweichen, die im Dogmatischen übereifrig und starr, im Sittlichen aber indifferent und lax gewordene Kirche von der Basis des wieder in den Vordergrund gestellten Biblischen aus zu wahrer apostolischer Herzensfrömmigkeit zurückzuführen und sittlich zu kräftigen sucht, und, insofern sie dafür in der großen Gemeinschaft keine Empfänglichkeit findet, also je weniger dieß der Fall ist, desto mehr, in der Form einer Verbrüderung auftritt, die sich, dem allgemeinen christlichen Priesterberufe zufolge, die Pflege und Ausbreitung des christlichen Lebens zur ganz besonderen Lebensaufgabe macht und sich gegen die Welt, wenn sie dieselbe nicht in ihrem Sinne bekehren kann, in ihrer Besonderheit abschließt: so sind dieß Merkmale, die wir sämmtlich, freilich mit einigen Veränderungen, auch bei den Brüdern finden. Am katholischen Dogma festhaltend, lösten sie dasselbe aus seiner Strenge und Starrheit, indem sie es mehr nach seiner innerlichen Bedeutung für die Frömmigkeit und nach seinen sittlichen Beziehungen, als nach seiner Bedeutung für die Erkenntniß faßten; aber sie entzogen ihm auch eben dadurch vieles von seiner Schärfe und seinem Gewicht, insofern sie, wie der Pietismus, das practische Interesse obenan stellten. Sie legten hierbei nicht minder vorzugsweise das Biblische und Apostolische zum Grunde und hatten den lebhaftesten Eifer für das Studium, den populären Gebrauch, die Verbreitung der Schrift. Sie wollten von dem Mittelpunct einer ernsten christlichen Herzensfrömmigkeit aus die Kirche beleben und wendeten sich zu diesem Zweck, weil sie hier am meisten Empfänglichkeit und Erfolg erwarteten, an das Volk und an die Jugend. Sie entwickelten, ähnlich den Pietisten, eine frische, lebendig volksmäßige homiletische und eine lebhafte pädagogische Thätigkeit. Sie forderten dabei, weil sie die Welt im Argen liegen sahen, vollständige Umkehr und Abkehr von der Welt, durchgreifende Buße und tiefe, anhaltende Zerknirschung, und zeichneten, um die Bekehrung zu bewirken und zu sichern, einen bestimmten Weg vor, der bei den Pietisten mehr eine innerliche, bei den Brüdern zugleich, nach Maaßgabe der Zeit, eine äußerliche Ascese war, immer aber auf einen gewissen religiösen Methodismus hinauslief. Sie begnügten sich, um die beabsichtigten Wirkungen zu erzielen, nicht mit den gewöhnlichen, allerdings unzulänglich gewordenen, kirchlichen Mitteln, sondern nahmen, ganz wie der Pietismus, besondere Erbauungsstunden, Bearbeitung der Laien im Privatumgang, Einwirkung durch Gespräch und Gewissensleitung, Verbreitung frommer Tractate hinzu. Sie zogen sich zugleich bei dieser lebhaften Thätigkeit nach außen,

Bußkrämpfen gewaltsam und plötzlich Eintretendes. Die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens dagegen bildete sich auf dem Grunde einer im Wesentlichen gesetzlichen Kirche; sie machte nicht sowohl dem bloß dogmatischen Glauben gegenüber den liebethätigen, als vielmehr dem Gesetz gegenüber das Princip der Liebe geltend; die Lehre von der christlichen Liebe aber war schon längst neben der Gesetzeslehre und dem scholastischen Dogmatismus des Mittelalters in ein eigenes System gebracht, das System der Mystik; zu diesem bekannten sich die Brüder; sie hatten daher eine eigenthümliche Lehre und Lehrart, während der Pietismus nur die besonders gefärbte Ausbildung einer kirchlich gegebenen Lehre war. Die Mystik aber, obwohl beide von der Gedankenlosigkeit so häufig verwechselt werden, ist etwas ganz Anderes als der Pietismus[1]). Wenn dieser vor Allem die Sünde urgirt und zwar die Sünde als Abfall, und aus dem Bewußtseyn der Sünde fast gar nicht herauskommt, so leugnet zwar die Mystik die Sünde nicht, hebt sie aber bei weitem nicht so stark hervor und leitet sie in der Regel mehr aus der Endlichkeit, aus dem Zustande des aus Gott hinaus Gestoßenseyns der Creatur, als aus ihrer freien That und ihrem geschlechtlichen Zusammenhange ab; sie weiß daher auch nichts von jener Ueberwältigung der Natur durch die Gnade und von den Bußkrämpfen des Pietismus, desto mehr aber vom Abthun der Creatürlichkeit, der Besonderheit und Ichlichkeit, um zur Einigung mit Gott zu gelangen; sie setzt an die Stelle der Bekehrung zu Gott die Rückkehr in Gott, und diese Rückkehr ist ihr nicht etwas Plötzliches, sondern eine Entwickelung in geordneten, immer höheren Stufen, ein stets zunehmendes Entwerden und immer vollständigeres Göttlich- oder Gottwerden, eine Vergottung, vermöge deren auch schon in diesem Leben die Sünde ganz überwunden und die reine Anschauung, der selige Genuß Gottes und seiner Erkenntniß gewonnen werden kann. Die Mystik ist kühner, productiver, innerlich reicher und nach außen mannichfaltiger, aber freilich auch in manchen ihren Gestaltungen überfliegender, sinnlicher, minder rein und practisch, als der Pietismus. Da nun die Mystik der Brüder eine im Ganzen nüchterne und practische, eine von lebensthätigem und reinem christlichem Geiste beseelte war, so tritt sie allerdings dem Pietismus, der in einzelnen Formen und Persönlichkeiten auch wieder mystische Ele-

1) Treffende Bemerkungen, die hier verglichen werden können bei Kliefoth Einleitung in die Dogmengesch. S. 245.

mente aufgenommen hat, näher; aber dennoch unterscheidet sie sich schon als Mystik von der pietistischen Denkweise, denn die ganze Weltanschauung der Brüder beruht immer auf der dem Pietismus fremden Lehre von einer durch allmählige, stufenweise Vernichtung des Creatürlichen, Ichheitlichen bedingten Einigung mit Gott, wobei Christus mehr als Vorbild und belebendes Princip, denn als Versöhner gedacht, und sein Verdienst so wenig ausschließlich geltend gemacht wird, daß sogar dem Subjecte selbst vermöge seiner nach dem Vorbilde Christi vollzogenen Einigung mit Gott noch ein Verdienst übrig bleibt.

Da der Pietismus mehr eine eigenthümliche Richtung und Stimmung, als eine selbständige Lehre ist, so stellt er sich auch weniger in äußerlichen Merkmalen dar; er bewirkt gemüthliche, geistige Verbrüderung, reges Zusammenwirken, mehr oder minder auffallende Ausprägung der Denkweise auch im Leben, aber ohne feste Regeln und bestimmte Absonderung; die Brüder dagegen, die eine eigene Lehre bekannten und eine solche, die auch sonst schon Genossenschaften gestiftet hatte — denn es gab nicht wenige mystische Associationen im Mittelalter — bildeten, hierin mehr an die Brüdergemeinde und deren Gesellschaftsformen erinnernd, eine geschlossene Corporation, die, äußerlich vereinigt, nach der Sitte der Zeit auch durch Kleidung und Lebensordnung sich unterschied. Aber da die Lehre der Brüder eine, wenn auch nicht im engeren Sinne kirchliche, so doch kirchlich geduldete war, so wurden sie, mit Ausnahme der Bettelmönche, von der Kirche nicht angegriffen, während der Pietismus, obwohl nur eine eigenthümliche Richtung auf dem Grunde der Kirchenlehre, doch vermöge einer Modificirung des dogmatischen Grundprincips, ja einer Alterirung des herrschenden Dogmatismus überhaupt der legitimen Orthodoxie so gefahrdrohend schien, daß diese ihn mit einem Angriff empfing, welcher eine geistige Spaltung in der evangelischen Kirche zur Folge hatte.

Rastlos thätig für ihre Ueberzeugungen und religiösen Interessen waren stets sowohl die Brüder des gemeinsamen Lebens, als die Pietisten; aber die Brüder, von Haus aus höchst bescheiden und einfach, beschränkten sich bei ihrer religiösen Einwirkung fast ganz auf Bürger und Volk und hatten eine gewisse Abneigung gegen das Hohe und Vornehme; sie blieben auch in der Wissenschaft in einem engeren Kreise und begnügten sich mit Volksschulen und gelehrten Vorbildungsanstalten; der Pietismus dagegen strebte von Anfang an in die Höhe, suchte vornehme Verbindungen und Einfluß, gründete sich eine eigene Universität und

dachte bald auch, was den Brüdern unter ihren Verhältnissen und den Bedingungen der Zeit nicht einfallen konnte, an die Bekehrung ferner heidnischer Völker. Der Pietismus expandirte sich, während sich die Brüder concentrirten. Aber in dieser mit ihrer Mystik zusammenhängenden Innerlichkeit und Concentration hatten sie für die Entwickelung der Zukunft eine ungemeine Wichtigkeit.

Der Pietismus hatte und hat mehr Bedeutung als Reaction, denn als neue Schöpfung; er hat der Kirche eine nothwendige Ergänzung für dasjenige gebracht, was in ihr und von ihr versäumt wurde, aber er hat im Großen nichts Selbständiges hervorgebracht und gestaltet; er hat ein Recht gegen die dem Christlichen sich irgendwie verschließende Kirche, aber er muß naturgemäß in die Kirche aufgehen, sobald diese das Aechte, Christliche, was der Pietismus hat oder anstrebt, umfassender befriedigt. Die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens dagegen war zukunftschwanger; sie trug, wie wir gesehen, vielfache positive Elemente einer Um- und Neubildung der Kirche in sich; und wenngleich auch ihre Tendenz in und mit der Reformation verschwand, so setzte sie sich doch zugleich in derselben auf die großartigste Weise fort.

Etwas Beschränktes und Partikulares haben beide Erscheinungen, einen Geist der Absonderung und Subjectivität, der es nicht zu einem großen Ganzen, zu einer freien, universalen, reichgegliederten Gemeinschaft kommen läßt; Richtungen, welche, daran verzweifelnd, Kunst und Wissenschaft mit ihrem Geiste zu durchdringen, sich ihnen lieber entziehen oder entgegenstellen, welche eine Neigung haben, die Welt in ein Kloster oder die Kirche in einen Conventikel zu verwandeln, können nicht zu dauernder, umfassender Herrschaft berufen seyn, aber sie können wegen des verkannten Guten, das sie in sich schließen, als Ferment vortrefflich wirken, ihr Partikularismus aber ist jedenfalls nicht dadurch zu überwinden, daß man dieses Gute negirt und ausschließt, daß man ihr Streben bloß polemisch behandelt, sondern nur dadurch, daß man ihr Gutes in die große kirchliche Gemeinschaft herübernimmt und es da noch gründlicher und besser pflegt. So ungefähr verhielt sich Luther gegen die Brüder des gemeinsamen Lebens: er erkennt ihnen — wahrlich das vollgültigste Zeugniß für ihren reformatorischen Charakter, wenn noch eines nöthig wäre! — er erkennt ihnen zu, daß sie das reine Wort treulich gehalten und das Evangelium zuerst angefangen, er meint, es wäre allen Landen wohl geholfen, wenn sämmtliche Klöster so

beschaffen wären, wie die Bruderhäuser, und rühmt die Brüder als Geister, die doch auch etwas zu erbauen wüßten; aber darum ging er nicht hin, Bruderhäuser zu stiften oder ein Mitglied derselben zu werden, sondern, indem er selbst sein Klosterhabit ablegte, verpflanzte er den guten Geist der Bruderhäuser, verbunden mit noch viel andern wesentlich christlichen Elementen, in die große Gemeinschaft einer neuen Kirche; eine bemerkenswerthe Andeutung, wie sich Luther gegen den Pietismus würde verhalten haben, wenn er ihn erlebt hätte.

Fünfter Theil.

Verzweigungen der deutschen Mystik bis zur Reformation.

Wir haben die Brüder des gemeinsamen Lebens bis dahin begleitet, wo sie unter- oder vielmehr, mit ihren besten Bestrebungen in die Reformation aufgingen. Wir kehren nun noch einmal zurück, um von einem früher schon angedeuteten Puncte aus eine gleich wichtige Entwickelungsreihe zu betrachten, die auf einem andern Wege auch zur Reformation hinführt.

Abgesehen von der allgemeinen Anregung des religiösen Geistes, war hauptsächlich Zweierlei als dauernde Wirkung vom Institute des gemeinsamen Lebens ausgegangen: die Begründung des humanistischen Studiums und die Verinnerlichung des christlichen Glaubens und Lebens durch eine geläuterte, practische Mystik. Diese beiden Tendenzen, in denen sich auch fortwährend, theils von ihrem Ursprung her, theils vermöge der Einwirkung ähnlicher Zeitbedingungen, ein Trieb zur Verbrüderung zeigte — denn die Humanisten jener Zeit hatten ebenso gut ihre Vereine und Bündnisse, wie die Mystiker — setzten sich nun auf eine höchst einflußreiche Weise auch in Deutschland fort, und zwar zunächst im Verlaufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts die mystische, dann seit dem Ende des 15ten Jahrhunderts auch die humanistische. Wir fassen hier, wo es uns vornehmlich um Erkenntniß der populär-practischen Hinwirkung auf die Reformation zu thun ist, zunächst ausschließlich die mystische ins Auge, die von tief eingreifender Bedeutung war, sowohl um die Reformation überhaupt möglich, als insbesondere, um Luther zu dem eigenthümlich christlichen und von innen heraus reformatorischen Character zu machen, der er war.

Der Stamm der zugleich contemplativen und practischen Mystik Ruysbroeks ging, wie wir früher bemerkt, durch Männer verschiedener Geistesart, auf die er besonders Einfluß übte, in zwei Aeste aus einander: das Practische pflanzte sich durch Gerh. Groot in den Niederlanden, das Contemplative, Innerliche durch Tauler in Deutschland fort. Von dieser Zeit an, das heißt seit der Mitte des 14ten Jahrhunderts, finden wir in Deutschland eine zusammenhängende Tradition der Mystik, die bis unmittelbar an die Reformation hinreicht und durch ihre bedeutendsten Producte, die Schriften Taulers und die deutsche Theologie, sowie durch die Persönlichkeit des Johann Staupitz auf Luther selbst den mächtigsten Einfluß übt. Nach dieser Seite wenden wir jetzt unser Augenmerk.

Der allgemeine Character und Erfolg dieser deutschen Mystik ist: daß sie das Christenthum aus dem Begriff ins Gefühl, aus der Speculation ins Gemüth, aus der Schule ins Leben bringt, daß sie den einfacher, sittlicher und lebensvoller aufgefaßten Inhalt des Christenthums, indem sie denselben in deutschem Gewand auftreten läßt, zur Sache des Volkes macht, daß sie, das romanische Kirchen- und Schulenthum unmittelbar oder mittelbar bekämpfend, ein dem germanischen Sinn und Geist entsprechendes, innerliches und freies Christenthum herstellt, und dadurch die Befreiung sowohl des Glaubens, als der Nation in Sachen des Glaubens von der Herrschaft des Romanismus im Ganzen und Großen vorbereitet. Diese Grundrichtung gibt sich aber wieder bei der Einheit des Wesens in sehr verschiedenen Formen kund. Wir unterscheiden deren, indem wir freilich nicht übersehen, daß zugleich eine in die andere überspielt, und hier nur von Vorherrschendem die Rede seyn kann, vornehmlich vier: die dichterische, die gemüthliche, die speculative und die practische deutsche Mystik. Jede dieser Arten wird auch durch eine ausgezeichnete Persönlichkeit oder Leistung vertreten: die erste durch Suso, die zweite durch Tauler, die dritte durch den Verfasser der deutschen Theologie, die vierte durch Staupitz. Neben ihnen stehen auch noch andere Aehnlichgesinnte; aber in den Genannten sind doch die verschiedenen Tendenzen so klar und bestimmt ausgeprägt, daß wir uns, um einen genügenden Ueberblick zu geben, ausschließlich an sie halten können.

Suso und Tauler sind ganz gleichzeitig, und der Erstere ist sogar später (1365) [1]) vom Schauplatz getreten, als der Letztere

1) Einige setzen zwar das Todesjahr Suso's auf später, selbst um zwei Decennien, immer aber hätten doch Suso und Tauler noch zu gleicher Zeit geblüht.

(1361); aber da es uns hier weniger auf Zeit- als Sachordnung ankommt, so stellen wir Suso voran. Er gehört mit seiner poetischen Frische, Lebendigkeit und Beweglichkeit noch mehr dem jugendlichen Alter der Phantasie, dem eigentlichen Mittelalter an, während Tauler bei aller poetischen Lieblichkeit, durch seine tiefere, ernstere Sammlung im Gemüth eine höhere männliche Reife vorbereitet und bestimmt in die neue Zeit hinüberführt, welche, noch weiter durch die speculative und practische Mystik vermittelt, in der Reformation anbricht.

Erstes Hauptstück.

Die dichterische Mystik. Heinrich Suso.

An Suso lernen wir einen Mystiker ganz anderer Art kennen, als die waren, die uns im Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben vorgekommen sind. Er bildet namentlich zu Thomas von Kempen bei aller Uebereinstimmung in Grundprincipien einen entschiedenen Gegensatz, sowohl in seinem ganzen Naturell, als in der Ausprägung der mystischen Lehren. Zwar ist auch ihm, wie allen Mystikern des Mittelalters, die durch Entwerdung seiner selbst gewonnene Gotteseinheit der Gipfelpunct der Vollendung; auch er findet die Einigung der Seele mit Gott auf dem Wege strenger äußerer Uebung, tiefer innerer Prüfungen, stiller Zurückgezogenheit und dem Göttlichen völlig hingegebener Betrachtung; aber dabei ist er zugleich ein Mann von frischester, beweglichster Natur, der sich immer wieder getrieben fühlt, aus der Enge der Klostermauern hinauszutreten ins Leben, dessen Eindrücke zu empfangen und auf dasselbe in allen Richtungen zu wirken. Offen für die Natur, deren einfache, ewige Schönheiten er in den lieblichsten Worten malt, deren Frühlingsauferstehung er jährlich mit einem „geistlichen Mayen" zu feiern pflegte[1]); empfänglich für das Schöne in Bild und Ton, denn er liebt es, seine Gedanken auch äußerlich in bildlicher Darstellung zu schauen[2]), er schmückt sich seine heimliche Kapelle aus innerem Bedürfniß mit Bildern aus[3]), er vernimmt in Momenten der

1) Leben Suso's durch Elsb. Stäglin K. 14. S. 34.
2) Ebendas. K. 37. S. 122.
3) Ebendas. K. 22. S. 67. K. 37. S. 122. 123. Die heimliche Ka-

Entzückung das, was ihn bewegt, in mannichfaltigen Weisen als „ein süßes Getön“ [1]), als eine innere himmlische Musik; nicht abgewandt auch von der Wissenschaft, namentlich der Philosophie, und fortwährend angeregt von den Gegenständen und Anschauungen der umgebenden Welt, die ihm stets zu Bildern des Höchsten und zu Objecten der Liebesthätigkeit werden, ist er wie ein Quell, der zwar in stillster Verborgenheit entspringt und sich in seiner dunkeln Tiefe immer wieder sammelt, aber zugleich den unwiderstehlichen Trieb hat, an das Licht durchzubrechen und ein Strom zu werden, in dem sich alles Umgebende auf der Erde und am Himmel spiegelt, der Alles, was seinem Laufe begegnet, erfrischt, belebt und befruchtet.

Vom äußeren Leben Suso's [2]) wissen wir wenig. Dagegen ist uns der Gang seines inneren Lebens durch eine seiner treuesten Schülerinnen, seine geistliche Tochter Elsbet Stäglin, Nonne im Kloster Tosse oder Töß bei Winterthur [3]), aus den eigenen Mittheilungen des Meisters geschildert. Diese Schilderung ist uns zugleich ein Typus der Anschauung, die sich Suso von der inneren Entwickelung eines geistlichen Menschen gebildet hatte. Wir fassen das Wesentliche, was wir hieraus entnehmen können, sowie das, was wir sonst von Suso wissen oder unmittelbar aus seinen Schriften ersehen, in Folgendem zusammen.

Heinrich Suso stammte aus dem alten im Hegäu ansässigen Geschlechte der Berger oder derer von Berg [4]), und wurde in

---

pelle Suso's befand sich in dem Prediger-Kloster zu Constanz neben dem Chor zur rechten Hand, unter der Stiege, da man den Letner [die Emporkirche] hinaufgeht. So Murer, der die Localität selbst noch gesehen hatte, in der Helvet. sancta p. 329.

1) z. B. Leben Suso's K. 13, S. 32 und an vielen andern Stellen.

2) Vergl. darüber vor Allem: Heinrich Suso's Leben von ihm selbst erzählt (durch Elisab. Stäglin aufgezeichnet) in der Ausgabe der Schriften Suso's von Melch. Diepenbrock Regensb. 1829. S. 1—236. Sodann: Heinr. Murer Helvetia sancta p. 315 sqq. *J. Quétif* et *J. Echard* Auctores Ord. Praedicat. Paris. 1719. T. 1. p. 654 sqq. [der Artikel über Suso ist von Echard] *Miraeus* Auctar. ad Trith. c. 432. p. 80. *Vita Susonis* in der lateinischen Ausgabe von Suso's Werken per Laur. *Surium*, Colon. 1555. p. 435 sqq. *Cave* Hist. lit. ad ann. 1290. p. 752. *Bzovius* in Contin. Annal. Baron. T. XIV ad ann. 1337 Nro. 15 et ad ann. 1365 Nro 14. *Oudinus* Commentar. de Script. eccl. T. III. p. 1065 sqq. *Arnold* Hist. Theol. myst. p. 293 sqq. *Fabricius* Bibl. med. et inf. lat. T. III. p. 229. Schröckh K. Gesch. XXXIV, 272. Diepenbrock in der Einleitung zu Suso's Schriften p. XIX sqq.

3) Sie starb ums J. 1360. S. *Murer* Helv. sanct. p. 345. Sie selbst gibt einige Nachrichten über sich im Leben Suso's K. 35. S. 114 ff.

4) S. *Murer* Helvet. sanct. p. 315. Diepenbrock's Einleit. p. XX.

den letzten Jahren des 13ten oder in den ersten des 14ten Jahrhunderts [1]) geboren [2]). Sein Vater war ein weltlich gesinnter Mann, seine Mutter dagegen war, wie er selbst sagt, „des allmächtigen Gottes voll“ [3]). Hieraus entsprang eine widerwärtige Ungleichheit; der Hauswirth trat der Frömmigkeit seiner Ehegattin „mit strenger Härtigkeit entgegen und daraus fiel ihr vieles und großes Leiden zu.“ Dreißig Jahre lang wohnte sie aus Furcht vor ihrem Herrn keiner Messe bei [4]). Suso mochte von seinem Vater einen gewissen Sinn für das Ritterliche geerbt haben, das er sich ins Geistliche übersetzte; weit mehr jedoch fühlte sich ohne Zweifel sein zartes Gemüth zur geistesverwandten „heiligen Mutter“ hingezogen, „mit deren Herz und Leib Gott schon bei ihrem Leben Wunder wirkte“ [5]). Er nahm daher auch den Geschlechtsnamen seiner Mutter Süß oder Seuß, latinisirt Suso, als den gewöhnlichen an [6]), neben dem er noch den mystischen Beinamen Amandus trug, der aber erst nach seinem Tode kund wurde [7]).

Suso war „von Geburt ein Schwabe“ [8]) und trug in seiner geistigen Ausstattung die Grundzüge, welche den schwäbischen Stamm auszeichnen; er vereinigte lebendige, reiche, bewegliche Phantasie und eindringenden Tiefsinn, Dichtergeist und Speculationsgabe; doch war offenbar das Dichterische in seinem Wesen vorherrschend; er sieht Alles in Bildern und Zeichen, alles Sinnliche wird ihm ein Symbol des Höheren, alles Höhere offenbart

1) Murer und Echard nehmen das J. 1300 an. Sein Geburtstag war der St. Benedictentag. Leben S. K. 18. S. 47.

2) Nach Oudinus (T. III. p. 1065) zu Constanz; er nennt Suso patria Constantiensis. Das Geschlecht der Berger blühte zu Constanz und Ueberlingen. S. Murer a. a. O.

3) Leben Suso's Kap. 8. S. 21. K. 45. S. 173.

4) Leben Suso's S. 173. 5) Ebendas. S. 22.

6) Der Name Seuß, Säuß, zusammenhängend mit saußen, veranlaßte Suso'n selbst häufig beim Predigen zu einer Anspielung auf seinen Namen. S. Prolog zur Ausgabe von 1512 bei Diepenbrock S. XX der Einleitung, wo es heißt: „Wenn er einen merklichen Sinn oder ein gut Stück wollte sagen und das Volk aufmerksam machen, so sprach er: „„Merket auf, denn der Seuß will säussen,““ oder wenn er sich selbst wollte stärken und ernsthaft machen, so schrie er: „„Nun wohlan Seuß, du mußt säussen.““ Oder wenn er eine große Strafe wollte thun dem Volke, so sprach er: „„Da muß der Seuß säussen, daß euch die Ohren säussen.““ Oder wenn er eine Sache nicht getorst [wagte zu] predigen, so sprach er: „„Der Seuß getar da nicht säussen.““ Also daß er sich oft selbst nannte Seuß. Und also behub [bekam] er den Namen, daß man ihn nicht anders nannte, denn Bruder Seuß.“

7) S. die Stellen aus dem Prolog zur Ausgabe der Schriften Suso's von 1512, bei Diepenbrock Einl. S. XIX. XX.

8) Leben Suso's K. 1. S. 1. Ebenso *Miraeus* in Auctar. ad Trith. c. 432. p. 80: Henr. Suso, natione Suevus.

sich ihm in Entzückungen und Visionen; er bewegt sich durchaus in einer Welt der lebenvollsten Anschauung und auch die Speculation tritt bei ihm meist in sinnlicher, bilderreicher Gestalt auf. Seine Sprache ist nie abstract, sondern immer lebensfrisch, farbenreich, lieblich und oft in hohem Grade schwungvoll: er ist ein von den speculativen Gedanken der Mystik durchdrungener, aber stets dem Leben zugewendeter Minnesänger der ewigen Liebe und Weisheit[1]); und wenn wir überhaupt sagen dürfen, daß die gesunde, urkräftige Mystik die durch alle Völker, besonders der modernen Welt, hindurchgehende Poesie der Religion sey, so ist Suso wieder vorzugsweise im deutschen Mittelalter der Poet unter diesen Poeten des Christenthums.

Die lebendige Natur des jungen Suso [2]), die sich auch in schöner, frischblühender Farbe des Angesichtes ausdrückte [3]), zog ihn zur Welt; „er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz“[4]) und dieses war natürlich auch für sinnliche Eindrücke nicht unempfänglich[5]); aber unter dem Einflusse seiner Mutter wendete er sich bald dem Höheren zu und suchte dann, nachdem er selbst von der Gnade ergriffen war, Alles in den Dienst des Geistes zu beugen. Schon aus der Kindheit werden uns Züge der poetischen Frömmigkeit Suso's erzählt. Er pflegte als Knabe im Frühling Blumen zu sammeln und wand die schönsten in einen Kranz, um damit das Bild der Maria zu schmücken, „weil sie die allerschönste Blume und seines Herzens Sommerwonne wäre“[6]). Im dreizehnten Jahre wurde er, vermuthlich zunächst auf den Wunsch seiner Eltern, in das Dominikaner-Kloster zu Constanz aufgenommen. Hier erhielt er nach Maaßgabe der Zeit guten Unterricht. Von innerlicher Erregung fühlte er in den fünf ersten Jahren seines Klosterlebens noch nichts. „Er trug bis dahin einen geistlichen Schein, aber sein Gemüth war ungesammelt; es däuchte ihm, des Gemeinen möchte nicht zu viel werden, so ihn Gott nur behütete vor schweren Gebrechen“[7]). Dabei war er jedoch in sich unruhig und unbefriedigt. Im achtzehnten Jahre aber machte er den ersten Anfang des geistlichen Lebens: er empfand „einen ver-

1) Aehnlich schon Hase K. G. §. 346.
2) „Er hatte gar eine lebendige Natur in seiner Jugend.“ Leben S K. 17. S. 41. „Da der Diener noch einen blühenden Muth hatte in seiner Jugend.“ K. 38. S. 130.
3) Leben S. K. 38. S. 130.
4) Ebendas. K. 4. S. 7.
5) Ebendas. K. 18. S. 45.
6) Ebendas. J. 38. S. 131. Man kann hier daran erinnern, daß in Frankreich, wahrscheinlich nach alter volksthümlich poetischer Anschauung, der Mai „Monat der Maria“ genannt wird.
7) Leben Suso's K. 1. S. 2.

borgenen, lichtreichen Zug von Gott," der in ihm geſchwind eine Abkehr wirkte[1]). Nun bekam er eine „Begierde, daß er würde und hieße ein Diener der ewigen Weisheit"[2]). Dieſe Weisheit wurde ihm in ihrer himmliſchen Reinheit und Schönheit offenbar, und „ſo oft er nun hörte von zeitlicher Minne ſingen und ſagen, ward ihm ſein Herz und Muth eingeführt in dieſes ſein lieblichſtes Lied, von dem alle Liebe fleußt"[3]). Hören wir, wie er mit hohen und zugleich kindlichen Worten die Erſcheinung dieſer himmliſchen Geliebten ſchildert[4]): „Sie ſchwebte hoch ob ihm in einem gewölbten Chore; ſie leuchtete als der Morgenſtern, und ſchien als die anbrechende ſpielende Sonne; ihre Krone war Ewigkeit, ihr Kleid Seligkeit, ihr Wort Süßigkeit, ihr Umfahen aller Luſt Genügſamkeit; ſie war fern und nahe, hoch und nieder; ſie war gegenwärtig und doch verborgen; ſie ließ mit ihr umgehen und mochte ſie doch niemand begreifen. Sie that ſich zu ihm minniglich und ſprach gütlich: Gib mir dein Herz, Kind meines[5])! Er neigte ſich zu ihren Füßen und dankte ihr herzlich aus einem demüthigen Grunde. Dieß ward ihm da, und mehr mochte ihm nicht werden."

Im Weſen der Weisheit, welcher Suſo nun ſein ganzes Herz hingab, lag, weil ſie Vergöttlichung des ganzen inneren Weſens wirken ſollte, das Doppelte: reine Erkenntniß und gründliche Heiligung. Beidem ſtrebte er jetzt unabläſſig nach. Zuerſt ging er — denn wir haben dieß wohl in die Zeit nach ſeiner Umkehr zu ſetzen — in Begleitung „eines guten Geſellen" auf die hohe Schule zu Köln[6]), um ſeinen Wiſſensdurſt zu befriedigen. Er ſtudierte hier ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie und machte ſich auch mit „tugendhaften heidniſchen Meiſtern, ſonderlich mit dem vernünftigen Ariſtoteles" vertraut, welchem letzte-

1) Leben Suſo's K. 1. S. 2.
2) Ebendaſ. K. 1. S. 1. K. 4. S. 8 ff.
3) Ebendaſ. K. 4. S. 11.
4) Ebendaſ. K. 4. S. 10, womit zu vergleichen eine ähnliche liebliche und poetiſche Schilderung im Buche von der ewigen Weisheit K. 7. S. 273. Hier ſpricht unter andern die Weisheit auch den Vers:

Ich ſpiel' in der Gottheit der Freuden Spiel,
Das gibt der Engelſchaar Freuden als viel,
Daß ihnen tauſend Jahre ſeyn
Als ein viel kleines Stündelein.

Andere, zum Theil hierher gehörige, kleine Gedichte Suſo's findet man in der Ausgabe von Diepenbrock S. 474 ff.
5) Dieß iſt die gewöhnliche Form des Vocativs mit dem Pronomen poss. bei Suſo; z. B. Herze meines, Engel meiner, Freund meiner, zartes Kind meines u. ſ. f. Dieſe Form hat ſich denn auch erhalten in dem Luther'ſchen Vater unſer.
6) Leben S. K. 45. S. 174.

ren er zugestand, „daß er den Herrn der Natur mit Fleiß gesucht und gefunden, daß er aus dem wohlgeordneten Naturlaufe bewährt, es müsse nothwendig ein einiger Fürst und Herr aller Creaturen seyn[1])." Aber obwohl er das Speculiren oder „das Erkennen, wie Gott in den Creaturen wiederleuchtet[2])," mit Fleiß trieb und zu schätzen wußte[3]), so war doch sein nicht sowohl discursiver und dialectischer, als vielmehr poetischer und schauender Geist weniger für diese Richtung geeignet und sein Gemüth hatte auch schon eine andre eingeschlagen auf die Erfahrungs- und Liebes-Theologie der Mystik. Auch dafür fand er in Köln einen gewaltigen Repräsentanten, den Meister Eckart. Diesen, seinen Ordensgenossen, lernte Suso nach aller Wahrscheinlichkeit schon während der Studienzeit in Köln kennen, mag ihn aber auch später wiederholt gesehen haben. Eckart machte auf Suso einen großen Eindruck; er ist der einzige unter seinen Lehrern, den Suso namentlich aufführt, er nennt ihn den „hohen, heiligen" Meister und seine „süße" Lehre einen „edlen Trank[4])," er ist ihm lebhaft dankbar für die von ihm empfangene innere „Beruhigung[5])," ja er ist von Eckarts Person so begeistert, daß er ihn auch noch als Verstorbenen in einer Vision sieht und von ihm Lehre empfängt[6]). In den Grundlagen der Mystik wurde wohl Suso durch Eckart erst recht befestigt, auch theilte er das eckart'sche Princip der Einigung mit Gott durch Selbstentwerdung; aber auf den Standpunct des Pantheismus, von welchem aus Eckart überwiegend speculativ und logisch operirte, scheint Suso nie ganz eingegangen zu seyn, denn obwohl pantheistische Anklänge bei ihm vorkommen, so war doch im Wesentlichen seine Anschauung theistisch und für den, alles creatürlich Wirkliche verzehrenden, Panlogismus Eckarts war Suso zu poetisch. Es war also ohne Zweifel mehr das Practisch-Ascetische, was ihn in dieser Lehre anzog und darauf wendete sich nun auch seine ganze Energie.

Suso hatte sich ganz dem Dienste der himmlischen Liebe geweiht. Nun wußte er aber, „daß der Minne von altem Recht gehöre, zu leiden, daß es keinen rechten Werber der Liebe gebe,

1) Leben Suso's K. 54. S. 207. 2) Ebendas. S. 203.

3) Proben der Speculation Suso's findet man besonders in den letzten Kapiteln der Mittheilungen aus seinem Leben. Freilich ist seine Speculation durch und durch mit poetischen Elementen versetzt, oft überschwänglich und dunkel. Seine poetische Anschauung ergeht sich auch gern im Uebersinnlichen, im empyreischen Himmel u. s. f. S. z. B. das Buch von der ewigen Weisheit Kap. 12. S. 293 ff.

4) Leben Suso's K. 35. S. 117 u. 118.

5) Ebendas. K. 23. S. 71.

6) Ebendas. K. 8. S. 21. Mit Eckart erscheint ihm zugleich der heil. Bruder Johannes der Fucrer von Straßburg.

er ſey denn ein Leider, noch einen Minner, er ſey denn ein Märtyrer[1])." Er trat alſo nun in die Schule der Leiden, und zwar legte er ſich ſolche zuerſt ſelbſt auf, dann wurden ihm noch viel ſtrengere von Gott aufgelegt. Vom 18ten bis zum 40ſten Jahre[2]) lebte er in den härteſten Uebungen und Kaſteiungen des Leibes: trotz ſeines Naturſinnes hielt er ſich in der Abgeſchiedenheit des Kloſters, trotz ſeiner Mittheilſamkeit befliß er ſich des vollkommenen Schweigens[3]), trotz ſeines friſchen lebensvollen Weſens legte er ſich die ſchwerſten, auf Mark und Blut eindringenden, Peinigungen auf[4]). Als hierdurch „alle ſeine Natur verwüſtet war," und nichts mehr übrig blieb, als entweder zu ſterben oder von ſolcher Uebung zu laſſen, „ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strengigkeit und alle (ſeine bisherigen) Weiſen nichts anders geweſen, denn ein guter Anfang und ein Durchbrechen ſeines ungebrochenen Menſchen[5])." Er ließ alſo nun von der Selbſtpeinigung ab und gönnte ſeinem Leib eine ordentliche, mäßige Pflege; aber nun ſollte er erſt in die höchſte Schule eintreten und die Kunſt vollkommener Gelaſſenheit ſeiner ſelbſt lernen, d. h. einer ſolchen Entwordenheit, darin man, was Gott auch ſchicken mag, Alles zu Gottes Ehre freudig hinnimmt, wie es Chriſtus that gegen ſeinen himmliſchen Vater[6]). Hiermit begann für Suſo die Zeit der geiſtlichen Ritterſchaft[7]). Zum Zeichen derſelben brachte ihm in einer Viſion ein ſchöner Jüngling, der ihn in ein vernünftiges [überſinnliches] Land führte, Ritterſchuhe und Rüſtung und ſprach: „Wiſſe, du biſt bisher Knecht geweſen: Gott will, daß du nun Ritter ſeyeſt." Dieſe Zeit der Ritterſchaft Gottes ſollte ihm mehr „großen Gedränges" bringen, als alle berühmten Helden der alten Zeit ertragen; der Jüngling verkündete ihm: „Sieh über dich an den Himmel: magſt du die Menge der Sterne zählen, ſo magſt du auch deine Leiden zählen, die dir noch

1) Leben Suſo's K. 4. S. 9.
2) Ebendaſ. K. 20. S. 57 u. 58.
3) Ebendaſ. K. 16. S. 40 u. 41.
4) Ebendaſ. K. 17—21. S. 41—58, wo alle einzelnen, bis aufs Aeußerſte ausgeſonnenen Kaſteiungen erzählt ſind.
5) Ebendaſ. K. 20. S. 57. 58.
6) Ebendaſ. K. 21. S. 59.
7) Suſo hatte, wie oben bemerkt, wahrſcheinlich von ſeiner väterlichen Abſtammung her, etwas Ritterliches in ſeinem Weſen. Er hat es viel mit Kämpfen, mit Waffen, mit Bildern aus dem Ritterleben zu thun. Hierher gehört wohl auch, daß ſein gewöhnlichſter Ausruf das Wort: Waffen! iſt, z. B. „Er gedachte: Waffen! wie iſt dieß ſo wahr!" K. 4. S. 10. „Die Tochter ſprach: Waffen! Ich ſchwimme in der Gottheit, wie der Adler in der Luft!" K. 55. S. 217 und an vielen a. O. Bilder aus dem Ritterleben findet man außer K. 22. S. 61 ff. beſonders K. 47. S. 180 ff.

künftig sind; und wie die Sterne klein scheinen und doch groß sind, also sind deine Leiden klein vor ungeübter Menschen Augen, aber nach eigener Empfindung werden sie dir groß werden zu tragen [1]." Es folgte also nun eine Reihe innerer Prüfungen: unrechte Einfälle vom Glauben, ungeordnete Traurigkeit, Zweifel an der eigenen Seligkeit, Treulosigkeit der Freunde, Haß und Widerwärtigkeit der Weltmenschen, vornehmlich Angriffe auf die Ehre und den guten Namen, Schmach und giftige Verleumdung [2]. Zuletzt begegnete ihm noch, daß er mußte Prälat (Prior seines Klosters) werden, um auch hierin die Ungunst der Menschen zu erfahren [3]. Alle Widerwärtigkeit jedoch betrachtete er nur als eine ihm von Gott geordnete sittliche Aufgabe; alle, auch die allerschlimmsten, judasähnlichen Menschen waren ihm nur „Gottes Mitwirker, durch die er ausgewirkt werden sollte auf sein Bestes [4]," und, nachdem er sich durch alle diese Leiden, während deren ihn Gott auch bisweilen ergötzte [5], ritterlich hindurchgekämpft und vollständig den Spruch gelernt, den ihm einst Christus im Bild eines Seraphs vorgehalten: „Empfahe Leiden williglich; trage Leiden geduldiglich; lerne Leiden christförmiglich [6]" — ward er endlich von Gott entbunden und gelangte „zu innerlichem Herzensfrieden, zu stiller Ruhe und lichtreicher Gnade; Gott aber gab ihm zu erkennen, daß er durch diesen Niederschlag seiner selbst adlicher entsetzt und in Gott übersetzt worden, denn durch alle die mannichfaltigen Leiden, die er von Jugend auf bis an dieselbe Zeit je gewonnen hatte [7]."

Während dieser Zeit, obwohl er sich auch viel der Einsamkeit befleißigte und namentlich einmal zehn Jahre lang sich streng in sein Kloster verschloß [8], war Suso unermüdet thätig, der ewigen Weisheit treue Liebhaber und Gott wahre Freunde zu gewinnen. Er wirkte durch Wort und Schrift und ward bald als ein strenger Prediger und milder Seelenführer berühmt [9]. Umherwandernd in Schwaben, im Elsaß, bis in die Niederlande hinab [10], nahm er sich überall der Schwachen, Sehnsuchtsvollen,

1) Leben Suso's K. 22. S. 61 ff.
2) Ebendas. K. 23 u. d. folg. S. 69 ff.
3) Ebendas. K. 46. S. 177 ff.
4) Ebendas. K. 40. S. 151.
5) Ebendas. K. 34. S. 109 ff.
6) Ebendas. K. 46. S. 176.
7) Ebendas. K. 40. S. 157.
8) Ebendas. K. 22. S. 67.
9) Ebendas. K. 36. S. 121. Ein Beispiel von der Vereinigung der Strenge gegen sich und der Milde gegen Andre in Suso's Wesen findet man in seinem Leben K. 37. S. 127.
10) z. B. nach Aachen, Leben S. K. 49. S. 183.

Verlorenen an, führte üppige Menschen zu Gott[1]), suchte von zeitlicher Minne zu ewiger zu ziehen[2]), tröstete Leidende und sammelte oder befestigte an vielen Orten stille Gemeinschaften von „Gottesfreunden“[3]) und „guten Kindern“[4]). Freilich gab er dadurch auch vielfachen Anstoß; manche Väter und Ehemänner wurden ihm bitter gram, weil er ihre Töchter und Frauen zu einem strengeren Leben, vielleicht selbst zu klösterlicher Weltentsagung brachte, und ein Ritter drohte ihm sogar den Tod, denn es war ihm gesagt worden[5]), Suso „hätte seine Tochter, wie auch viele andre Menschen verkehrt in ein besonderes Leben, das da heißt der Geist, und die in derselben Weise lebten, seyen geheißen die Geister und Geisterinnen, das allerverkehrteste Volk auf dem Erdreich.“ Im Ganzen aber überwog doch die treue Anhänglichkeit Einzelner, besonders weiblicher Seelen[6]), und die Verehrung, die er von Seiten des durch ihn reichlich erbauten Volkes genoß, weitaus die Schmach, die ihn traf. Er vereinigte ja in seinem Wesen die Eigenschaften, die jene Zeit als die höchsten achtete, das Schwungvolle und Liebliche des Dichters, das Männliche eines geistlichen Ritters und das Hingebende eines Heiligen und Märtyrers, und dieß Alles in der phantastischen, romantischen Weise, die gleichfalls im Character des Mittelalters lag; so konnte es ihm, besonders da seine Frömmigkeit wirklich einen so gesunden, kräftigen, fruchtreichen Kern hatte, an Liebe, Bewunderung und hingebender Treue nicht fehlen.

Als Prediger war Suso unter den Zeitgenossen ohne Zweifel höchst bedeutend. Der Eindruck seiner lebendigen Rede[7]) muß

---

1) Leben Suso's K. 39. S. 135 ff.

2) Ebendas. K. 42. S. 163 ff.

3) Er selbst sagt: „Der Armen getreuer Vater hieß ich; aller Gottesfreunde besonderer Freund war ich; alle Menschen, die je traurig oder beschwert zu mir kamen, die fanden je etwas Rathes, daß sie fröhlich und wohlgetröstet von mir schieden; denn mit den Weinenden weinte ich, mit den Trauernden trauerte ich, bis daß ich sie mütterlich wiederbrachte.“ Leben Suso's K. 31. S. 99.

4) Ebendas. K. 44. S. 171. K. 45. S. 172 ff.

5) Ebendas. K. 30. S. 96. 97.

6) Ebendas. K. 36. S. 121. K. 45. S. 172 ff.

7) Das ganz auf das Leben, den unmittelbar lebendigen Eindruck gerichtete Wesen Suso's spricht sich sehr schön und characteristisch auch in einer Stelle der Vorrede zur Schrift von der ewigen Weisheit Seite 242 u. 243 aus, welche zugleich zeigt, welchen Werth er auf das lebendige Wort, namentlich das deutsche, legte: „Ein Ding aber soll man wissen: als ungleich ist, der ein süßes Saitenspiel selber hört süßiglich erklingen, gegen dem, daß man allein davon hört sprechen, also ungleich sind die Worte, die aus einem lebendigen Herzen durch einen lebenden Mund ausfließen, gen denselben Worten, so sie auf das todte Pergament kommen, und sonderlich in teutscher Zunge; denn so erkalten sie und verbleichen, wie

mächtig gewesen seyn: sie verband Tiefe mit anschaulicher, heiterer Klarheit, strengen Ernst mit lieblicher Milde, und war von jenem Feuer der Begeisterung durchglüht, welches unwillkürlich jeden Zuhörer ansteckt. Sein Angesicht strahlte, wenn er sprach: einst wollte ein Laie zu Köln gesehen haben, wie das Antlitz Suso's, da er predigte, „sich zu verwandeln begann in eine wonnigliche Klarheit und zu dreien Malen gleich der lichten Sonne ward, also daß er sich selber darin schaute [1])." Sein inneres Wesen aber war gleich einer Flamme, die Alles rings umher ergreift und auflöst, aber auch stets emporbringt, um gleichsam die Heimath eines reineren Daseyns zu suchen; er nahm alle Creaturen, die ganze Schöpfung in sein Herz auf, um sie hinauf zum Herzen Gottes zu tragen. Dieses Bewußtseyn drückt er selbst auf eine unvergleichliche Weise in einer Stelle aus, die wir hier zugleich als Beispiel der sinnigen und lieblichen, aber zugleich schwungvollen Art seines Vortrags anführen wollen, in der Deutung der kirchlichen Formel Sursum corda! Dreierlei Empfindungen, entweder einzeln oder zusammen, sagt er [2]), hätten diese Worte stets in ihm erweckt; die erste: „Ich nahm vor meine inneren Augen mich selber nach Allem, das ich bin, mit Leib, Seele und allen meinen Kräften, und stellte um mich alle Creatur, die Gott je schuf im Himmelreich, im Erdreich und allen Elementen, ein jegliches sonderlich mit Namen, es wären Vögel der Luft, Thiere des Waldes, Fische des Wassers, Laub und Gras des Erdreichs und das unzählige Gries in dem Meer, und dazu all das kleine Gestäube, das in der Sonne Glanz scheinet, und alle die Wassertröpflein, die von Thau, von Schnee oder Regen je fielen oder immer fallen, und wünschte, daß deren ein jegliches hätte ein süß-aufdringendes Saitenspiel, wohlgeraiset [wohlbereitet] aus meines Herzens innerstem Safte, und also aufklingend ein neues hochgemuthes Lob brächte dem geminnten zarten Gott von Ende zu Ende. Und dann in einer begierlichen Weise zerdehnten und zerbreiteten sich die minnereichen Arme der Seele gen der unsäglichen Zahl

---

die abgebrochenen Rosen ... Es klang nie eine Saite so süß, der sie richtet auf ein dürres Scheit, sie verstummet. Eine freudenreiche Zunge kann ein unfreudenreiches Herz so wenig verstehen, als ein Teutscher einen Wahlen (Wälschen)." Die Sprache Suso's selbst ist neben den Eigenschaften, die wir oben angegeben, hie und da auch witzig und spielend. Als ein Beispiel hiervon kann folgende Stelle in dem Buche von der ewigen Weisheit K. 9, S. 285 gelten: „Alldieweil Lieb bei Lieb ist, so weiß Lieb nicht, wie lieb Lieb ist; wenn aber Lieb von Lieb scheidet, so empfindet erst Lieb, wie lieb Lieb war."

1) Leben Suso's K. 48. S. 183.

2) Ebendas. K. 11. S. 27 u. 28.

aller Creaturen, und war meine Meinung, sie alle fruchtbar darin zu machen, recht so wie ein freier wohlgemuther Vorsänger die singenden Gesellen reitzet, fröhlich zu singen und ihre Herzen zu Gott aufzubieten: Sursum corda!" Ebenso schließt er auch zum zweiten in sein Herz die Herzen aller Menschen, die noch von vergänglicher Liebe gefesselt sind, und ruft ihnen zu: „Wohlauf, ihr gefangenen Herzen, aus den engen Banden zergänglicher Minne! Wohlauf, ihr schlafenden Herzen, aus dem Tode der Sünden! Wohlauf, ihr üppigen Herzen, aus der Lauigkeit eures trägen, hinlässigen Lebens! Hebet euch auf mit einem ganzen ledigen Kehr hin zu dem minniglichen Gott! Sursum corda!" Gleicherweise umfaßt er zum dritten alle gutwilligen Herzen, die aber noch verirrt gehen in sich selber und zwischen Gott und Creatur schwanken, und ermahnt sie, sich selbst mit einschließend, zu einem kühnen Daranwagen ihrer selbst und „einem ganzen Abkehr von sich und allen Creaturen [1])." Durchdrungen von diesem — man darf wohl sagen — im tiefsten, freiesten Sinne priesterlichen Bewußtseyn sprach und wirkte Suso, und es konnte nicht fehlen, daß er auf diese Weise wirklich viele Gemüther entzündete und zu einer aus innerlichem Grunde hervorquellenden Frömmigkeit führte, die weit über die gewöhnliche kirchliche hinausging.

Das Einzelne der Thätigkeit Suso's und die Zeit seiner verschiedenen Aufenthaltsorte kennen wir nicht genau. Die längere Zeit seines Lebens scheint er, unterbrochen durch Wanderungen nach Straßburg, Köln, Aachen und andern Orten, im Dominikanerkloster zu Constanz zugebracht zu haben, wo er für seine stillen Betrachtungen eine eigene, mit Bildern nach eigener Angabe ausgeschmückte heimliche Kapelle [2]) hatte; später finden wir ihn in einem Kloster seines Ordens zu Ulm; hier starb er auch am 25sten Januar 1365 [3]), einige sechzig Jahre alt und wurde im Kreuzgange des Klosters begraben.

1) Sehr schön hat dieses Sursum corda Herder benutzt in einem ungemein lieblichen, das Wesen Suso's trefflich zusammenfassenden Gedichte: Die ewige Weisheit. Werke zur schönen Lit. u. Kunst, B. 3.

2) Siehe oben S. 170. Anm. 3.

3) So Murer und Echard, welche zugleich Beide das Geburtsjahr Suso's auf 1300 setzen. Nicht minder *Miraeus* Auctar. ad Trithem. cap. 432. p. 80: Henr. Suso . . . obiit Ulmae anno millesimo trecentesimo sexagesimo quinto. Andere dagegen, namentlich Oudinus (T. III. p. 1067) setzen das Todesjahr bedeutend später, um's Jahr 1385. und lassen Suso noch im J. 1369 das Horologium divinae Sapientiae abfassen.

Die Lehre Suso's[1]), die zum Theil schon in der bisherigen Schilderung enthalten ist, bewegt sich, wie alle Mystik, vorzugsweise in den Begriffen von Gott, Mensch und der Einigung beider. Sie wird von Suso selbst aufs kürzeste zusammengefaßt in den Worten[2]): „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet mit Christo, und überbildet in die Gottheit." Im Einzelnen aber können wir sie in folgenden Hauptpuncten aussprechen. Das Eigenthümlichste Gottes liegt darin, daß er Wesen ist[3]) aber nicht ein einzelnes, getheiltes Wesen, das noch vermischt wäre mit Nichtwesen oder Anderheit, nicht ein Wesen, das noch werden soll, oder die Möglichkeit hätte, etwas zu empfangen, sondern das reine, einfältige, ungetheilte, „allige" Wesen[4]). Dieses lautere einfältige Wesen ist die oberste Ursache aller sächlichen Wesen und umschließt alle zeitliche Gewordenheit als Anfang und Ende; es ist in allen Dingen und außer allen Dingen, so daß man sagen kann: Gott ist ein zirkeliger Ring (ein Kreis), dessen Mittelpunct allenthalben, dessen Umschwank (Peripherie) nirgends ist[5]). Je einfacher nun ein Wesen, desto reicher ist es an kräftiger Vermögenheit; das nichts hat, gibt nichts; das viel hat, mag viel geben. Gott, der die Fülle des Wesens, das vollkommene Gut in sich hat, muß sich seiner Natur nach mittheilen, sich aus sich selbst entgießen[6]). Die erste, vollständige, persönliche, Entgießung Gottes ist der Sohn; in ihn entgießet sich der Vater, und er hinwiederum in den Vater und die hieraus sich entwickelnde „wiederbiegige" Liebe ist der h. Geist[7]). Dies ist die ewige, vollkommene Mittheilung Gottes, die zeitliche und endliche ist die Schöpfung. In ihr steht der Mensch oben an; er ist einerseits als geschaffenes Wesen auch endlich und vergänglich, aber zugleich hat ihn der oberste, überwesentliche Geist geadelt, daß er mit seiner ewigen Gottheit in ihn hineinleuchtete: das ist das Bild Gottes in dem vernünftigen Gemüthe, das auch ewig ist[8]). Nun gibt es Menschen, die kehren sich von diesem vernünftigen Adel, verderben das leuchtende Bild, wenden sich zur leiblichen Lust der Welt. Sie wähnen Freude zu besitzen, finden aber nur Unruhe und der Tod macht all' ihrer Lust ein Ende[9]). Dagegen ein vernünftiger Mensch kehret sich von dem lichten Fünklein der Seele

1) Vergl. darüber Görres in der Einleitung zu Diepenbrock's Ausgabe von Suso S. 127 ff.
2) Leben S. K. 53. S. 203.
3) Ebend. K. 54. S. 207. bes. K. 55. S. 213.
4) Ebend. K. 213.
5) Ebend. S. 215.
6) Ebend. S. 215.
7) Ebend. S. 217 ff.
8) Ebend. K. 57. S. 231.
9) Ebend. S. 232.

gibt allen Creaturen Abschied und hält sich allein zur ewigen Wahrheit. Ein Vorbild dafür ist Christus, der im Fleisch erschienene Gottessohn; sein „spiegeliges“[1]) Leben zeigt uns die vollkommenste Selbstverleugnung, Gelassenheit, Entwordenheit seiner selbst, Eingeflossenheit in Gott. Was er ursprünglich und beständig ist, sollen wir werden. Dieß geschieht aber in gewisser Ordnung[2]). Das Erste ist: daß man sich von der Welt Lust und Sünde zu Gott bekehre mit emsigem Gebet, Abgeschiedenheit, tugendlichen Uebungen, um den Leib dem Geiste unterthänig zu machen; das Zweite, daß man sich willig darbiete, alle Widerwärtigkeit zu leiden, die Gott oder der Creatur gefallen mag; das Dritte, daß man Christi bitteres Leiden, süße Lehre, sanften Wandel und lauteres Leben in sich bilde, daß Christus in uns lebe und wir mit ihm zu Gott hineindringen[3]). Darnach setzt sich der Mensch, indem er alles Aeußere aufgibt, in eine Stillheit des Gemüthes, als ob er sich selber todt wäre, er entschlägt sich der äußeren Sinne, die vorher allzu wirklich waren, der Geist kommt in ein Entsinken seiner obersten Kräfte, und dringt dagegen, indem er seine Natürlichkeit verliert, in die ewige Gottheit[4]). So steht der, zu geistreicher Vollkommenheit erhobene, Mensch gefreiet durch den Sohn in dem Sohne; er ist über Zeit und Stätte, und in minnereicher inniger Schauung in Gott vergangen[5]). Dieses höchste Ziel der Gotteseinheit wahrhaft entwordener, gelassener, christförmiger Menschen wird von Suso in dichterischer Ueberschwänglichkeit auch so geschildert, daß er sie ganz in das Göttliche aufgehen und Gott zu ihnen sprechen läßt[6]): „Ich will sie also inniglich durchküssen und also minniglich umfahen, daß Ich sie und sie Ich, und wir allesammt ein einiges Eins immerewiglich bleiben sollen.“ Doch ist dieß nicht so pantheistisch gemeint, als es klingt, denn wie Suso überall einen persönlichen Gott hat und ein göttliches Du von dem menschlichen Ich unterscheidet, so hält er auch noch ausdrücklich in dem vollkommenen Entwerden des Ichs den Unterschied von Gott fest. „Denn — dieß sind seine merkwürdigen Worte[7]) — des Geistes Vernichtigkeit und Vergangenheit in die Gottheit, und aller Adel und Voll-

1) Leben Suso's K. 50. S. 186.
2) „In rechter Ordenhafte,“ wie Suso sagt. Leben S. K. 57. S. 232.
3) Ebendas. S. 232. 233.
4) Ebendas. S. 233, womit zu vergleichen K. 56. S. 228: „Das Sterben des Geistes liegt darin, daß er in seiner Vergangenheit [Versenkung in Gott] nicht Unterschiedes wahrnimmt an der eigentlichen Wesenheit.“
5) Ebendas. K. 57. S. 233.
6) Ebendas. K. 34. S. 110.
7) Ebendas. K. 52. S. 195.

keit und Vergangenheit in die Gottheit, und aller Adel und Vollkommenheit ist nicht zu nehmen nach Verwandlung seiner selbst Geschaffenheit in das, daß er Gott sey, und es nur der Mensch nach seiner Grobheit nicht erkenne, oder daß er Gott werde und seine eigene Wesenheit zu nichte werde; sondern es liegt an der Entgehung und Verachtung seiner selbst: der Geist vergeht sich ordentlich, Gott ist ihm alle Dinge und alle Dinge sind ihm gleichsam Gott worden; denn ihm antworten alle Dinge in der Weise, wie sie in Gott sind, und bleibt doch ein jeglich Ding was es ist in seiner natürlichen Wesenheit; was eine ungeübte Vernünftigkeit nach diesem wahren Unterschied nicht will in ihr wüstes Gemerk kommen lassen." Und in einer andern Stelle [1]): „In dieser Entsunkenheit vergehet der Geist, und doch nicht gänzlich. Er gewinnt wohl etliche Eigenschaft der Gottheit, aber er wird doch nicht natürlich Gott; was ihm geschieht, daß geschieht ihm von Gnaden, denn er ist ein Icht [ein Etwas, eine Persönlichkeit], geschaffen aus Nicht [Nichts], das ewiglich bleibet [ewig gesonderte Dauer der menschlichen Persönlichkeit].

Wenn Suso einerseits durch seine Phantasie ganz in das symbolische Wesen, in das gestalten- und bilderreiche Leben der katholischen Kirche verschlungen und ihr kindlich ergeben war, so ist er doch andererseits zugleich reformatorisch; einmal indirect, indem er durch seine Mystik unter den Laien Erregungen hervorbrachte und Gemeinschaften von Gottesfreunden stiftete, die unvermeidlich zu einer gewissen Ablösung von der Kirche und ihrer, alles Geistige vermittelnden, Leitung führen mußten; dann aber auch direct, indem er die herrschenden Personen in der Kirche und die Verdorbenheit aller Stände, besonders in religiöser Beziehung, herzhaft angriff.

In dem merkwürdigen Buche „von den neuen Felsen," das entweder dem Suso selbst, oder jedenfalls diesem mystischen Kreise angehört, findet sich ein eigener Abschnitt [2]), der starke Anklagen wider die höchsten und geringsten kirchlichen Personen enthält, und aus dem wir hier nur einiges Wenige hervorheben. Den Päpsten wirft der Verfasser vor, daß das Licht rechter Ordnung in ihnen erloschen sey, daß ihnen das Ihre und die Ihrigen mehr am Herzen liege als die Ehre Gottes und die Christenheit. Die Cardinäle klagt er an, daß sie, verblendet von Geitz und Hoffart,

1) Leben Suso's K. 56. S. 227.
2) Kap. 5—23. S. 513—537 bei Diepenbrock.

nur darauf sönnen, ihre Verwandten zu erheben, und daß jeder, während sonst eine demüthige Scheu geherrscht, den päpstlichen Stuhl zu besteigen, Alles aufbiete, zur höchsten Würde in der Kirche zu gelangen. Die Bischöfe und Aebte treffen die nämlichen Anklagen, die ersteren aber insbesondere noch der Vorwurf gottvergessener Vernachlässigung der Lehre und Seelsorge. An den Lehrern tadelt er, daß ihrer nicht viele seyen, die ihr Leben für Gott und die Wahrheit wagen würden, so wenige, daß es nicht gut wäre, wenn man es wüßte. Die Klosterleute schilt er wegen ihres Ungehorsams, ihrer Ueppigkeit und Unkeuschheit; die weltlichen Pfaffen wegen ihres Prassens, ihrer unpfäffischen Kleidertracht, ihres Strebens nach Gütern, Würden und Ehren. Von ihnen insbesondere sagt er [1]) sehr characteristisch Folgendes: „Aller göttliche Ernst ist in ihnen vergangen und vergessen; und dazu ist in ihnen von allem dem so wenig inwendiges Empfinden, als ob es sie nicht anginge; denn sie denken nicht daran, sondern denken nur auf große Kirchengült, wie sie deren viel gewinnen, und wie sie große Kunst erlangen, daß sie Schein, Ehre und Gut gewinnen unter Geistlichen und Weltlichen. Darauf geht ihre Meinung vielmehr, denn daß sie gewahr werden und schmecken Gottes und seiner inwendigen Gnade ... Derer, die nach Gottes Gnade verlangen, sind recht wenige; und gingen dieselben allzumal aus der Zeit, so müßte die Christenheit zuhand ein Ende haben." In derselben Weise züchtigt er auch andre Gemeinschaften und Stände, die Beguinen und Begharden, die Ritter und Edelleute, die Bürger und Bauern, so daß uns aus Allem das Ergebniß entgegentritt, wie er gleich Ruysbroek seine Zeit für tief und allgemein verdorben und eine christliche Umgestaltung für dringendes Bedürfniß hielt.

Zweites Hauptstück.

Die gemüthliche Mystik. Johann Tauler.

Wenn schon bei Suso vorzugsweise die Tendenz auf das Volk hervortritt und seine Wirksamkeit auf eine sehr freie, zum Theil außerkirchliche, Weise unter den Laien sich bewegt, so finden

1) Kap. 12, S. 521 u. 522.

wir dieses volksthümliche Element noch stärker bei Tauler. Er wird sogar von einem Laien erst recht bekehrt und vollständig auf den Weg eines innerlichen, erleuchteten christlichen Lebens und Wirkens gebracht, und erst von da an gelingt es ihm, den großen Einfluß als Prediger zu üben, durch den er so berühmt geworden ist. Zugleich ist auch bei ihm das Reformatorische noch stärker ausgeprägt, indem er sich förmlich in Opposition stellt mit Verfügungen des Oberhauptes der Kirche, ja mit einem der wichtigsten hierarchischen Institute, dem Bann und Interdict, und selbst in diesem Sinne das Volk bearbeitet. Es lag dieß in der Natur der Sache. Die Phantasie, von welcher Suso vorzugsweise beherrscht war, ist beweglich und kann sich verschiedenen Formen, wenn nur etwas Sinnvolles oder Großartiges darin ist, anschmiegen; das Gemüth dagegen, welches wir in Tauler als die bestimmende Kraft erkennen, ist gerade das Gleichbleibende, der feste, stetige Mittelpunct des inneren Lebens, und wenn ein Widerwille und Kampf von da ausgeht, so ist er viel entschiedener, stärker und nachhaltiger.

Johann Tauler[1]), von dem wir noch weniger Einzelnes und chronologisch Bestimmtes wissen, als von Suso, lebte als Dominikaner zu Köln[2]) und Straßburg, den beiden Hauptsitzen der deutschen Mystik. Es ist möglich, daß er in seiner Jugend zu Köln auch den Meister Eckart kennen lernte und hörte; doch finden wir davon in seinen Schriften keine sicheren Spuren; seine Denkweise ist anderer Art als die eckart'sche, es ist nicht die Mystik der Speculation, sondern die des Gemüthes; sie setzt nicht den Menschen mit pantheistischer Kühnheit als unmittelbar identisch mit dem göttlichen Wesen, sondern unterwirft ihn Gott und seiner Führung in kindlich hingebender Frömmigkeit. Tauler war in der ersten, längeren Hälfte seines Lebens nicht der mystischen,

1) Die Hauptquelle für die Kenntniß von Taulers Lebensgang ist die von einem befreundeten Laien [nach andern Angaben von Tauler selbst] verfaßte: Historie und Leben des ehrwürdigen Doctors Joh. Tauler, mehrfach abgedruckt. Außerdem siehe: *Quétif* et *Echard* Scriptor. Ord. Praed. T. I. p. 677. *Miraeus* Auctar. ad Trithem. c. 457. p. 83. [Trithem selbst erwähnt Tauler nicht.] *Fabricius* Bibl. med. et inf. Lat. IV, 151. Arnold Kirch. u. Ketzerhist. III, 664. *Oberlin* Dissert. de Joh. Tauleri dictione vernac. et myst. Argent. 1786. *Bayle* Dict. s. v. Tauler. Jördens Lexik. deutscher Dichter u. Prof. B. 5. S. 1. Schröckh K. Gesch. XXXIII, 484. Weiteres ist noch nachgewiesen in der Einleitung zu der Ausgabe von Taulers Predigten, Frankf. 1826. Th. 1. S. 1 ff. Eine erschöpfende Monographie über Tauler steht zu erwarten von Prof. K. Schmidt in Straßburg.

2) Miräus a. a. O. bezeichnet Tauler als Coloniensis, womit er ohne Zweifel den Geburtsort angeben will. Auch Specklin in den unten anzuführenden Collectaneen nennt Tauler „bürtig von Cöllen."

sondern der scholastischen Theologie ergeben. Diese scheint er in Köln, im Sinne seines Ordens, d. h. als Thomist studiert zu haben. Wohl mag auch von frühe an, wie denn in der Scholastik selbst, ja überhaupt in der ganzen Zeit ein mystisches Element lag, die Mystik Einfluß auf ihn geübt haben [1]), aber zum vollständigen Mystiker und mystisch wirksamen Prediger wurde er erst ungefähr im 50sten Jahre seines Lebens [2]). Die Umwandlung, die mit ihm vorging, ist für uns merkwürdig. Tauler, „in seiner Natur ein süßer, sanftmüthiger, gutherziger Mann“ [3]), hatte als Theologe ein „gutes Verständniß in der Schrift,“ sowie in der Schulweisheit, und war schon als Prediger gesucht und bewundert, aber er ermangelte noch des Lichts der Gnade, des rechten innerlichen Verständnisses, des vollkommen selbstverleugnenden Lebens in Gott [4]). Da kam aus der Ferne ein Laie, „ein gnadenreicher Mann,“ um ihn predigen zu hören. Zwölf Wochen hörte er den Meister, dann bat er ihn, in einer Predigt vollständig zu zeigen, wie der Mensch am nächsten und höchsten zu Gott kommen möge [5]: Tauler hielt die Predigt und entwickelte in schulmäßiger Kunst seine Meinung [6]). Der Laie war dadurch wenig befriedigt. Er gestand Tauler zu, daß er „ein großer Pfaffe sey und eine gute Lehre gethan,“ aber er warf ihm zugleich vor, daß er noch mehr im Buchstaben, als im Geist stehe, daß er den edlen Wein seiner Lehre mit Hefen mische, daß er selbst nicht ganz nach seiner Lehre lebe, sondern noch zu den Creaturen, „sonderlich zu einer Creatur“ geneigt, in Summa, daß er, wenn auch nicht der falschen Pharisäer einer, doch ein Pharisäus sey [7]). Tauler erkannte sich in dem vorgehaltenen Spiegel, ging in sich und versprach, sich gründlich zu bessern. Er ließ seine „Sinnlichkeit und Vernunftbetrachtungen“ fahren, zog sich zurück, predigte nicht mehr und lebte ganz nach dem Rathe des Laien [8]); sein ganzes Streben richtete sich darauf, eine grundlose, demüthige Gelassenheit in

1) Dieß finden wir z. B. auch in der Predigt, die er noch vor seiner eigentlichen Bekehrung hielt. S. unten Anm. 6.

2) Hist. u. Leben Taulers K. 5 in der Frankf. Ausg. der Predigten Th. 1. S. 16.

3) Historie u. Leben K. 1. S. 1.

4) Ebendas. S. 1.

5) Ebendas. S. 2.

6) Die Predigt ist mitgetheilt in der Hist. K. 2. S. 2—6. Sie enthält auch mystische Lehre, aber von sehr künstlicher und zusammengesetzter Art, während Taulers spätere Mystik sich durch Einfachheit auszeichnet. So verlangt er z. B. in der Predigt, daß der Mensch komme über „vierzig Beschauungen,“ und daß der erleuchtete Mensch „vier und zwanzig Stücke“ an sich haben soll (S. 3), welche (S. 4—6) aufgezählt werden.

7) Historie u. Leben K. 3. S. 6—9.

8) Ebendas. K. 5. S. 15.

allen Dingen zu erlangen und dem wahren Bilde unseres Herrn Jesu Christi nachzufolgen[1]). Ohne daß er übertriebene Uebungen anstellte, ward er doch durch die neue Richtung seinen Umgebungen auffallend: Klosterbrüder und Freunde mißachteten ihn, die Beichtkinder verließen ihn, er verfiel in Schwachheit und Trauer[2]). Desto mehr freute sich seiner der fromme Laie, der ihm verhieß, er werde nun erst die Schrift in ihrer Einheit aus dem Lichte des h. Geistes verstehen und das ewige Leben recht wirksam verkündigen. Nachdem er zwei Jahre in solchen inneren Uebungen und Kämpfen, wiewohl mit ermäßigter Ascese[3]), zugebracht, trat er auf Ermunterung seines geistlichen Vaters wieder als Prediger auf[4]). Das erste Mal war er so tief bewegt, daß er vor Weinen nicht sprechen konnte[5]). Dieß gab noch größeren Anstoß. Der zweite Versuch aber, dem ein Vortrag im Kloster-Convent vorangegangen, hatte, da nun Taulers Seele vollständig durchläutert war, den besten Erfolg. Tauler erklärte, nicht mehr, wie bisher, vor dem Volke Latein anführen, sondern in einfältiger deutscher Rede die Wege zeigen zu wollen, „die leider gar wüste geworden und gar sehr verfallen seyen[6])." Seine Rede über den von den Mystikern viel behandelten Text: „Sehet der Bräutigam kommt, gehet aus ihm entgegen," machte tiefen Eindruck; ein Zuhörer brach in die Worte aus: „Es ist wahr!" und stürzte wie todt zur Erde[7]); auch andere verfielen in denselben Zustand[8]). Von da an nahm der Meister an Weisheit, sowie an Ruf in Stadt und Land dergestalt zu[9]), daß er in geistlichen und weltlichen Dingen von Vielen um Rath gefragt und sein Rath überall durch Gehorsam geehrt ward[10]). Es war höchst wahrscheinlich nach dieser Bekehrung zur Mystik, daß Tauler eine Wanderung zu Ruysbroek nach Grünthal machte. Dieser Besuch, wie er bei Tauler schon eine innere Neigung zu Ruysbroeks Richtung voraussetzt, diente ohne Zweifel auch dazu, ihn in dieser Richtung zu bestärken[11]). Tauler war ein besserer Scholastiker als Ruysbroek; aber dieser, weil von Jugend auf darin geübt, war jenem an Kraft und Tiefe

1) Historie u. Leben K. 7. S. 21.
2) Ebendas. K. 8. S. 22 ff. 3) Ebendas. K. 8. S. 23.
4) Ebendas. K. 9. S. 24 ff. 5) Ebendas. S. 27.
6) Ebendas. K. 10. S. 28—34. 7) Ebendas. S. 32.
8) Ebendas. K. 11. S. 34. 35.
9) Die Zeitgenossen gaben ihm den Ehrennamen: Theologus sublimis et illuminatus.
10) Hist. u. Leben K. 14. S. 42—45.
11) Vergl. Arnolds Ausgabe v. Ruysbroecks Schriften, Offenb. 1701, in dem voranstehenden Leben Ruysbroecks K. 8 u. 11. S. 8—12.

des beschaulichen Lebens überlegen. Doch müssen wir auch unserm Tauler den Vorzug zugestehen, daß er, indem er minder ascetisch und überschwänglich ist in seiner Mystik, denn Ruysbroek, einen durchdringenderen sittlichen Geist bewährt, als dieser, und in der Darstellung sich klarer, anmuthiger, einfacher und volksmäßiger zeigt [1]). — Noch acht Jahre [2]) nach seiner Umwandlung wirkte Tauler als einflußreicher Prediger; in der letzten Zeit in Straßburg, wo er, gern gehört auch vom Bischof Bechtolf und unterstützt von geistesverwandten Männern, Ludolf dem Karthäuser und Thomas dem Augustiner [3]), viele Gleichgesinnte sammelte und im J. 1361 [4]) nach 20wöchentlichem Krankenlager starb.

Die Lehre Taulers, die dadurch so tief in die Gemüther drang, daß sie in ungetheilter Macht vom Gemüth ausging, ist in mehreren Tractaten, vornehmlich aber in seinen Predigten ausgesprochen. Diese Predigten [5]), nicht blümelnd, aber gleich einer Wiese voll frischer, duftiger Blumen, reich an inneren Anschauungen und vielfachen Beispielen aus dem Leben, voll freundlicher, lieblicher, inniger, tiefer Worte, durch welche Tauler der vornehmste Urheber der mystischen Sprache [6]) unter den Deutschen geworden ist, enthalten in mannichfaltigem Wechsel der Form folgende Hauptsätze [7]): Der Mensch, die Creatur, unmittelbar aus Gott, dem Einen kommend, will auch wieder nach ihrem Vermögen in das ungetheilte Eins zurückkehren; der Ausfluß strebt wieder zum Einfluß, und nur, wenn alle Dinge im Menschen ganz eins in und mit Gott worden, ist völliger Friede, gänzliche Ruhe. Die Mittel hierzu sind, daß der Mensch über Sinne und Sinnlichkeit, über leibliche und natürliche Kräfte, über alle Begehrung,

1) Hievon etwas abweichend das Urtheil von de Wette, Sittenl. II, 2. S. 236, der zwar zugibt, daß die Mystik Taulers sehr tief, innig und speculativ sey, ihr aber den Gehalt abspricht, weil sie, fast nur negativ, bei der Verleugnung des Irdischen und Endlichen stehen bleibe und dagegen das Positive, das Wesenhafte und Göttliche vernachlässige.

2) Hist. u. Leben K. 14. S. 42.

3) Vergl. Görres Auszüge aus einer Schrift Speckling's in der Einleitung zu Diepenbrocks Ausg. von Suso, S. XXXIX.

4) Dieß zeigt seine noch vorhandene Grabschrift. S. Jacob von Königshofen Elsass. u. Straßburg. Chronik mit Joh. Schilters Anhange. Straßburg 1698. 4. S. 1119.

5) Sehr häufig abgedruckt; neuerlich in die jetzige Schriftsprache (doch mit Beibehaltung der alterthümlichen Färbung) übertragen, Frankf. a. M. 1826. 3 Th. 8.

6) Ueber Taulers Sprache sehe man die Dissertation von Oberlin de Johannis Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786.

7) Einen Ueberblick über Taulers Lehre findet man in de Wette's christl. Sittenlehre II, 2. S. 220 ff. Die von mir gegebene kurze Zusammenstellung ist aus mehreren der bedeutendsten Predigten Taulers entnommen.

über alles Bild und Bildliche hinausgehe, daß er Gott, frei von allem Creatürlichen, innerlichst und unmittelbar suche, Geist mit Geist, Herz zu Herz. Das göttliche, vollkommene Leben kann uns nur werden, wenn wir uns selbst entwerden, absterben; aber dieß geschieht nicht durch Kräfte der Natur, sondern der Gnade und durch die Vermittelung Christi. Was Gott von Natur hat, soll der Mensch durch Gnade erlangen. Dazu ist ihm das Vorbild Christi gegeben; wie dieser vom Vater ausgegangen und zu ihm zurückgekehrt, so ist es die Bestimmung jedes Menschen; wie Christus leiblich gestorben und auferstanden, so muß jeder geistlich sterben und erstehen, um ganz in und mit Gott zu leben. Das Bild Christi aber, das dem Gemüth eingeprägt werden soll, ist nicht das creatürliche und sinnliche, sondern das adelige, göttliche, vernünftige des Sohnes Gottes, des Gottmenschen; wo dieses ist, da ist man nie ohne Gott, und wo Gott ist, da ist er ganz. Ein Mensch, der dieses Bild in sich hat, legt sich ganz in den göttlichen Willen, er läßt sich ganz Gott, er steht in grundloser Gelassenheit, Demuth, Liebe und genießt hierin vollkommene Seligkeit. So hat Tauler, wenn auch nicht zuerst, doch mit besonderem Nachdruck und Erfolg, die wichtige Lehre von der Nachfolge Christi[1]), von der Aneignung des armen, in thätiger Liebe aufgehenden, Lebens Christi, als ein wesentliches Glied in den Kreis der Mystik eingeführt, und ihr dadurch einen reichen practischen Gehalt gesichert, wie sie ihn bei Ruysbroek noch nicht hatte.

An die Lehre von der Nachfolge Christi schließt sich aber zugleich ein weiterer Grundgedanke Taulers, der von der wahren evangelischen Armuth, an[2]), wie ihm denn auch das Leben Christi vorzugsweise als das „arme" Gegenstand der Nachbildung ist. Unter Armuth versteht Tauler nicht bloß die in die Sinne fallende Entäußerung von allem irdischen Besitz, sondern die innere Ablösung, die Abgeschiedenheit der Seele von allen Dingen, so daß sie an nichts und nichts an ihr haftet, die volle innere Freiheit — „ein frei Vermögen, ein lauter Wirken[3])." In diesem Sinn ist, wie Christus, so Gott selbst das Urbild der Armuth und die wahre Armuth „eine Gleichheit Gottes." Zwar liegt es

1) Er hat darüber bekanntlich auch eine eigene Schrift verfaßt: Von der Nachfolgung des armen Lebens Christi, vielfach herausgegeben, neuerlich Frankfurt a. M. 1833.

2) Ausgeführt in der eben genannten Schrift von der Nachfolge Christi Auszug bei de Wette Sittenl. II, 2. S. 221 ff.

3) Ein Begriff, den die meisten Bettelmönche in ihrer Aeußerlichkeit nicht auf sich anwenden konnten und der vielleicht nach dieser Seite hin auch eine polemische Beziehung hat.

in der Natur der Sache, daß auch der Mensch, wie alle Dinge, an etwas hafte, sich an etwas halte; aber dieses soll nicht etwas seyn, was unter ihm ist, sondern nur das, was über alle Dinge erhaben ist, Gott. Das ist der oberste Adel der Armuth, daß sie nur dem Allerobersten anhaftet, das Niedere aber läßet, sofern es nur möglich ist. Daher soll der Mensch arm seyn am Erkennen in Bildern, die er durch die Sinne einziehet, arm an Gnaden und Tugenden, insofern dieselben creatürlich sind. Creatürlich aber ist die Tugend in den Werken und wenn sie zufällig und mannichfaltig ist; dagegen ist sie göttlich, wenn sie aus der lauteren Meinung stammt, wenn sie im Wesen und in der Einigkeit ist, denn der lautere arme Mensch hat alle Tugend in der einfältigen Liebe, und so besteht die Tugend auch wohl mit der Armuth. Diese Armuth ist ledig aller Dinge, frei und edel, von niemand bezwungen und darum Gott gleich, denn Gott ist ein frei Vermögen. Daß aber die Freiheit eines Menschen zu Gott geordnet sey, erkennet man daraus, daß sie entspringet aus wahrer Demüthigkeit und endet in Demüthigkeit und Geduld, in alle Tugenden und in Gott, während ungeordnete Freiheit entspringet aus Hoffart und endet in Hoffart, in Zorn und andre Untugenden. Ebenso ist auch die Armuth, wie Gott, ein lauter Wirken. Wirken heißt: aus nichts etwas, oder aus einem ein anderes, oder eines besser machen, denn es zuvor war, oder auch eine, das ist, zu nichte machen. Wie nun Gott, selbst unbeweglich, alle Dinge bewegt, so ist auch die Armuth in sich selbst ein stillstehend Wesen, welches, unbeweglich, mit Gott alle Dinge bewegt. Zusammengelegt aus Zeit und Ewigkeit, ist der Mensch mit seinen obersten, in die Ewigkeit erhobenen Kräften unbeweglich, und zugleich beweget er die niederen Kräfte nach der Zeit. Das Wirken des Menschen aber ist dreifach: natürlich Werk, Gnadenwerk, göttlich Werk. Das erste — denn die Natur ist an sich, ohne die Sünde, nicht böse, sondern edel, wenn man ihr nur recht thut — soll den Menschen machen lauter, das andre wirket lauter, das dritte ist lauter. Dieses letztere begreift Alles in sich, was aus der Liebe kommt, denn der göttliche Geist ist der Geist der Liebe und was aus der Liebe kommt, das kommt aus Gott. Ein Geist mit Gott wird der Mensch dadurch, daß er Christo nachgehet, wie dieser uns vorgegangen: denn Christus ist eines mit Gott und zugleich das Ziel aller Menschen. Ist ein recht armer Mensch durchgeführt durch Leben, Leiden und Werke Christi, so ist er Ein Geist mit Gott; der Geist spricht in ihm, nicht in Bildern und Formen, sondern mit Leben, Licht und Wahrheit. Das göttliche Licht gebiert den Willen und macht ihn fruchtbar

in allen Tugenden, und diese Geburt ist wesentlich und vollkommen: der Mensch wird neu eingeboren in Gott und gelangt zu seinem ersten Adel, indem er mit Gott geschaffen wird in Heiligkeit und Gerechtigkeit; er wird aber auch neu ausgeboren, indem all sein äußerlicher Mensch verändert wird in eine neue Weise, die gottförmig ist, und wie er seine Glieder zuvor hat geboten zur Ueppigkeit, so beut er sie nun Gott zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Wenn Tauler bei seinem contemplativen Wesen, doch zugleich durch seinen sittlichen Geist, durch die Innigkeit und liebliche Kraft seiner herzentquollenen Rede tief auf das Volk wirkte, so ist aus dem sittlichen und innerlichen Character seiner Frömmigkeit, aus dem Gemüthe, das in seiner Mystik lebte und aus seiner treuen Theilnahme an dem verwahrlosten Volke zugleich die kirchliche Opposition zu erklären, in der wir ihn finden[1]). Zwar im Dogma hielt er, der Dominikaner und ehemalige Scholastiker, sich, wie es scheint, ganz in den Schranken der Kirche. Aber in Sachen des kirchlichen Lebens schlug sein Liebeseifer für das Volk zugleich in Zorneseifer gegen dessen falsche Führer um. Er sprach sich streng dawider aus[2]), daß man das arme, unwissende Volk unschuldig im Bann sterben lasse, stellte Trostschriften zu diesem Zwecke aus, und ermahnte, den Leuten vor ihrem Ende die Sacramente zu reichen. Darüber kam er selbst in den Bann nebst den oben genannten Ludolf und Thomas. Der Papst verbot ihre Bücher und befahl dem Bischof Johann von Straßburg, dieselben zu verbrennen. Allein die muthigen Männer schrieben nur desto eifriger[3]), und „brachtens auch dahin, daß die Leut frohlich sturben, und den Bann nit hoch mehr fürchteten, deren sunst viel Tausende zuvor ohne Beicht in großer Verzweiflung gestorben sind[4])." Zugleich ließen sie eine Schrift unter die Geistlichen und Gelehrten ausgehen des wichtigen Inhaltes[5]): es seyen zweierlei Schwerter, ein geistliches, das Wort Gottes, und

1) Flacius ermangelt auch nicht, Tauler'n unter die Testes veritatis zu stellen. Catal. Lib. XVIII. T. II. p. 773.

2) S. die interessanten Auszüge aus den, auf der Straßburger Bibliothek handschriftlich befindlichen, Collectaneen Specklins (aus der Zeit Karls V.), mitgetheilt von Görres in der Einleitung zu Diepenbrocks Ausg. von Suso S. XXXIX—XLIII.

3) In einer seiner Predigten freilich (Pred. 131. Th. 1. S. 141.) spricht Tauler in kirchlich gehorsamem Sinne vom Bann. Er will nicht gern „ein Ketzer heißen, auch nicht in Bann gethan seyn."

4) Specklins Collectaneen a. a. O. S. XLI.

5) An demf. Ort.

ein weltliches, die von Gott eingesetzte Obrigkeit; keines hätte mit dem andern zu thun; beide, weil von Gott stammend, könnten nicht wider einander seyn, aber das geistliche habe die Obrigkeit zu vertheidigen, und das weltliche habe die Frommen, die Gottes Wort predigten, zu schirmen; sündige ein weltliches Haupt, so gebühre dem Geistlichen, den Sünder in Demuth zurechtzuweisen, nicht aber ihn zu verdammen, und noch weniger unter den Vergehungen der Großen das arme Volk leiden zu lassen. „Oberkeit," sagten sie [1]), „ist ein Stand von Gott, dem man in weltlichen Sachen soll gehorsamen, auch die Geistlichen, es sey wer es wolle. Der Kaiser ist die höchste Oberkeit, darum ist man ime vor Allem Gehorsam schuldig; regiert er nit recht, muß er Gott Rechenschaft darum geben, und nit den armen Menschen . . . Derohalben Alle, die den wahren, christlichen Glauben halten, und allein an der Person des Papstes sündigen, sind keine Ketzer, sondern die sind Ketzer, die auf Abmahnen halsstärrig wider Gottes Wort handeln und sich nit bessern wollen." Zwar gebot nun Karl IV. in Verbindung mit dem Bischof von Straßburg und päpstlichen Commissarien, daß Tauler und seine Genossen sich solcher Schriften mäßigen und das Ausgegangene bei dem Bann unterdrücken sollten; „aber," sagt der Berichterstatter, „sie fuhren fort und machtens noch besser; hiemit war alles recht und zog jeder heim [2])."

Einen Mann wie Tauler brauchte unser Luther nur zu kennen, um ihn auch zu lieben; nicht um seiner zuletzt berührten Opposition willen, von der Luther vielleicht gar nichts wußte, sondern um seiner kernhaften deutsch denkenden und deutsch redenden christlichen Frömmigkeit willen, an der Luther sich mit inniger Verehrung heranbildete, ehe er selbst an irgend eine Art von Opposition dachte. Luther nennt Tauler'n einen „Mann Gottes," er ermahnt seinen Freund Joh. Lange [3]), „daß er sich an seinen Tauler halten möge," und schreibt an Spalatin [4]): „Wenn es dich ergötzt, eine solide, der alten vollkommen ähnliche Theologie in deutscher Zunge kennen zu lernen, so schaffe dir Johann Taulers Predigten an, denn weder in lateinischer, noch in unserer Sprache habe ich je eine gesundere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie gesehen. Schmecke und siehe, wie freundlich der Herr ist, wenn du zuerst geschmeckt und gesehen, wie bitter alles das ist, was wir selbst sind." Diesem Urtheile

1) Specklins Collectaneen a. a. O. S. XLII.
2) Ebendas. S. XLIII.
3) Brief vom 5. Oct. 1516. Th. 1. S. 34 bei de Wette.
4) Brief vom 14. Decemb. 1516. Th. 1. S. 46.

schließt sich auch Melanchthon an; er sagt[1]: „Unter den Neueren ist Tauler leicht der Erste. Doch höre ich, daß es einige Sophisten gibt, welche dieses hochberühmten Mannes durchaus christliche Lehre zu verachten wagen.“ Bei den Letzteren dachte Melanchthon wohl besonders an Joh. Eck, der, schon aus Widerspruch gegen Luther, Tauler'n herabsetzte[2]). Indeß fand der treffliche Mystiker auch in der katholischen Kirche hohe und geistvolle Verehrer, unter denen wir nur Bossuet, Bona, Petrucci und du Pin nennen[3]). Alles beweist, wie bedeutend Tauler in der nächsten Folgezeit dastand, das Urtheil Luthers aber insbesondere, welchen Einfluß der fromme Mystiker auf ihn hatte, um in seinem innersten Herzen den Grund zu der christlichen Gesinnung zu legen, ohne die er nicht hätte ein so wirksamer Umbildner der Kirche werden können[4]).

Ganz dasselbe finden wir nun auch, nur von einer etwas andern Seite her, bei der sogenannten „deutschen Theologie.“

Drittes Hauptstück.

Die speculative Mystik. Deutsche Theologie.

Was die bisherige deutsche Mystik phantasievoll und poetisch ausgebildet, und dem Volke in kindlicher, gemüthvoller Rede nahe gelegt hatte, das faßte in einem schon weiter vorgeschrittenen Zeitalter der unbekannte, aber tiefsinnige Verfasser des Schriftchens, welches den Titel „deutsche Theologie“ führt[5]), mehr

1) S. Praefat. edit. Francof.

2) *Miraei* Auctar. ad Trith. p. 84: Hunc virum, ut suspectum circa fidem, contempsit Johannes Eckius.

3) *Weismanni* Hist. eccl. I, 1132.

4) Spener (Pia Desid. p. 140) sagt: „Die deutsche Theologie und Tauleri Schriften, aus welchen nächst der Schrift unser theure Lutherus worden, was er gewesen ist.“

5) Luther sagt in seiner Vorrede zur Ausgabe der deutschen Theologie von 1516: Der Verfasser derselben sey ein deutscher Herr, ein Priester und Custos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt gewesen. Placcius (Theatr. Anonymor. et Pseudon. Cap. XI. p. 441—451 vergl. Schröckh K. Gesch. XXXIV, 72.) hat weiter nachzuweisen gesucht, derselbe habe Eblaud oder Eblend geheißen. Außerdem ist man auf Tauler verfallen, der jedoch älter (*Flacius* Catal. Test. verit. Lib. XIX. T. II. p. 858.) und von dessen ganzer Art die des Buches sehr verschieden ist, und auf einen sonst unbekannten Mann, den

ſpeculativ zuſammen, um daraus der Scholaſtik gegenüber noch beſtimmter eine eigene allgemein faßliche, aber bibliſch und innerlich wohlbegründete Gotteslehre[1]) zu bilden.

Die deutſche Theologie geht aus von dem philoſophiſch wichtigen, durchgreifenden Unterſchiede zwiſchen dem Vollkommenen und Getheilten[2]). Das Vollkommene iſt ein Weſen, das in ſich Alles begriffen und beſchloſſen hat, ohne das und außerhalb dem kein wahres Weſen iſt, das, ſelbſt unwandelbar und unbeweglich, alle andern Dinge verwandelt und bewegt. Das Getheilte oder Unvollkommene iſt das, was aus dieſem Vollkommenen den Urſprung hat oder wird, was wie ein Glanz von der Sonne ausfließet, mit einem Worte die Creatur. Beides iſt weſentlich unterſchieden: das Getheilte iſt begreiflich und ausſprechlich, das Vollkommene unbegreiflich und unausſprechlich. Da nun aber der Apoſtel ſagt: wenn das Vollkommene kommt, ſo verſchmähet man das Unvollkommene, und das Vollkommene, welches nicht eines der wahrnehmbaren getheilten Dinge iſt, nur kommen kann, inſofern es in der Seele erkannt und empfunden wird, ſo frägt ſich: wie kann daſſelbe erkannt werden, da es unbegreiflich iſt? Hierauf antwortet der Verfaſſer: es iſt unbegreiflich für die Creatur als Creatur; die Creatur nach ihrer Geſchaffenheit, Ichheit und Selbſtheit vermag es nicht zu erkennen. Daraus folgt aber, daß die Creatur, um zur Erkenntniß des Vollkommenen zu gelangen, ihre Creatürlichkeit, Geſchaffenheit, Ichheit, Selbſtheit ablegen, vernichten muß. Thut ſie dieß, ſo gelangt ſie zu dem Vollkommenen, ja ſie iſt ſchon in demſelben, denn, obwohl außerhalb dem Vollkommenen, hat ſie doch, weil von ihm ausgefloſſen, ihr wahres Weſen nur in ihm, für ſich ſelbſt aber iſt ſie nur wie ein Zufall oder Schein, der ſein eigentliches Weſen bloß in dem Lichte hat, von dem er ausgeht[3]). Erkennet ſich die Creatur in dem unwandelbaren Gut und als eins mit ihm, lebt und

---

Arzt Gratalorus, Beides ohne genügende Gründe. Vergl. *Walch* Thesaur. bio- et bibliogr. Pag. 291—303. *Mich. Neander* Erotem. gr. ling. Praef. p. 311. *Possevini* Apparat. sacer, T. III, p. 297. Arnold K. u. Ketzer-Hiſt. I, 400. IV, 78—81. Ausgaben des Buches außer der Luther'ſchen, die auch 1519 zu Straßburg wiederholt wurde: von Joh. Arnd 1631, von Grell Berl. 1817, von Krüger Lemgo 1822, von Troxler St. Gallen 1837, und andere. Latein. Ueberſetzung von Caſtellio (unter dem Namen Joh. Theophilus) Baſel 1557.

1) Kurze Zuſammenfaſſungen derſelben geben: de Wette Sittenl. II, 2. S. 248 und Roſenkranz die deutſche Myſtik, zur Geſchichte der deutſchen Lit. Königsb. 1836. S. 37. In den Hauptpuncten auch ſchon J. Arnd in der Vorrede zur deutſchen Theologie.

2) Kap. 1. Ausg. von Grell S. 1—3.

3) Kap. 1. S. 2.

handelt sie in dieser Erkenntniß, so ist sie selbst gut und vollkommen, kehrt sie sich dagegen von demselben ab [1]), so ist sie böse; alle Sünde besteht darin, daß man sich von dem höchsten Gut, dem Vollkommenen abkehrt und sich seiner selbst annimmt und vermeint, daß man selbst etwas sey, aus sich selbst irgend ein Gut, Wesen, Leben, Erkennen oder Vermögen habe. Dieß that der Teufel und dadurch allein ist er gefallen: dieß Annehmen, daß er auch etwas wäre und etwas sein gehöre, sein Ich und sein Mich und sein Mir und sein Mein, das war sein Abkehren und sein Fall. Auf dieselbe Weise ist auch Adam gefallen [2]). Nicht daß er den Apfel aß, war die Ursache, sondern sein Annehmen, sein Ich, Mein, Mir, Mich. Hätte er sieben Aepfel gegessen und es wäre dieses Annehmen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen; durch das Annehmen aber mußte er fallen auch ohne Apfelbiß. So auch jeder Mensch, in dem sich das Nämliche hundertmal wiederholt. Wie soll nun diese Abkehr, der allgemeine Fall gebessert werden? Dadurch, daß der Mensch herausgeht aus der Ichheit, Selbstheit [creatürlichen Isolirung] und eingeht in Gott. Dazu gehören aber zwei, Gott und der Mensch [3]): der Mensch vermag es nicht ohne Gott, Gott vermochte es nicht ohne den Menschen; darum mußte Gott menschliche Natur annehmen, vermenschtt werden, damit der Mensch vergottet würde. Dieses, einmal und auf die vollkommenste Weise geschehen in Christo, soll sich, indem jeder durch Gnade wird, was Christus von Natur war [4]), in jedem Menschen wiederholen, es soll sich auch in mir wiederholen, denn wenn Gott in allen Menschen vermenschtt und alle in ihm vergottet würden, es geschähe aber nicht in mir, so wäre mein Fall nicht gebessert. So wird durch Christus wiederhergestellt, was durch Adam verloren gegangen [5]); durch Adam kam die Ichheit und mit ihr der Ungehorsam, alles Böse und Verderbliche, durch Christus, indem sein reines, göttliches Leben auf die Menschen übergeht, kommt die Vernichtung der Ichheit, der Gehorsam und die Vereinigung mit Gott, darin aber alles Gute, Friede, Himmel und Seligkeit.

Dieß ist der Grundgedanke der deutschen Theologie. Sehen wir zu, wie ihn der kindlich-tiefsinnige Verfasser im Einzelnen ausführt. Es kommt nach seiner Ueberzeugung freilich Alles auf das Erkennen an, denn nur insofern das Vollkommene, das höchste Gut erkannt, innerlich wahrgenommen wird, ist es für uns vorhanden; aber das Erkennen ist dem deutschen Theologen

1) Kap. 2. Ausg. von Grell S. 3.
2) Kap. 3. S. 3 u. 4.
3) Ebendas. S. 4.
4) Kap. 14. S. 20.
5) Kap. 13. S. 16.

nicht ein bloß logischer Proceß, sondern ein Erkennen der Liebe, des Glaubens, der Erfahrung. Er kann vorerst Erkenntniß und Liebe nicht scheiden. Freilich sagt er auf der einen Seite [1]): eine jegliche Liebe muß von einem Licht oder Erkenntniß gelehret und geleitet werden; das wahre Licht macht wahre Liebe und das falsche Licht macht falsche Liebe; denn was das Licht für das Beste hat, das gibt es der Liebe für das Beste dar und spricht, sie solle es lieb haben, und die Liebe folget ihm und thut sein Gebot. Aber auf der andern Seite spricht er ebenso bestimmt [2]): man soll wissen, daß Licht oder Erkenntniß nichts ist oder tauge ohne Liebe; ob ein Mensch auch wohl weiß, was Tugend ist, hat er sie nicht lieb, so wird er nicht tugendsam; meinet [liebet] er aber Tugend, so folget er ihr nach, und die Liebe machet, daß er der Untugend feind wird. Ein bloßes Erkennen auch der höchsten Objecte ohne Liebe derselben ist dem deutschen Theologen ein falsches Licht, das nur zu selbstischem Hochmuth führt; denn [3]) dem natürlichen falschen Licht gehört besonders zu, daß es gern viel wüßte und daß es Erkennen für das Beste und Edelste hält; darum lehret es die Liebe, sie solle das Erkennen und Wissen lieb haben für das Beste und Edelste. Sieh, allda wird das Erkennen und Wissen mehr geliebt, denn das erkannt wird. Und es steigt oder klimmet also hoch [4]), daß es wähnet, es erkenne Gott und lautre einfältige Wahrheit, aber es liebt in ihm nur sich selber. Denn, da es wahr ist, daß Gott von nichts erkannt wird, denn von Gott, so wähnet es auch in dem Wahne Gott zu erkennen, es sey Gott und gibt sich für Gott dar und will dafür gehalten seyn; es will über alle Dinge hinauskommen, auch über Christum und Christus Leben und wird ihm Alles ein Spott. Dieses Wissen nur um des Wissens willen ohne Liebe des Gegenstandes gehört der Natur zu, denn Natur als Natur hat nichts lieb als sich selber [5]). Gleicherweise ist auch das Wissen göttlicher Dinge in gewissen Schranken zu halten, es darf nicht eindringen wollen in den heimlichen Rath und Willen Gottes [6]), es ist untrennbar von Glauben und Erfahrung. Wer wissen will, ehe denn er glaubt, kommt nimmer zu wahrem Wissen [7]). Zwar die Artikel des Christenglaubens glaubt jeder Christenmensch, der gute und der böse, und soll sie glauben, auch wenn er nichts

1) Kap. 40. Ausg. von Grell S. 63.
2) Kap. 39. S. 60.
3) Kap. 40. S. 63.
4) Ebendas. S. 64.
5) Ebendas. S. 65.
6) „Wer gern wollte wissen, warum Gott dies oder das thue oder lasse und dergleichen, der begehret anders nicht, denn als Adam und der Teufel." Kap. 48. S. 77.
7) Kap. 46. S. 75.

davon zu wissen bekommt, aber von der Wahrheit was da möglich ist zu wissen, muß man vorher glauben, ehe denn man es wisse, und diesen Glauben meint Christus [1]). Das Göttliche, Vollkommene behält immer etwas Unaussprechliches; der es nicht hat, kann es nicht sagen und der es hat und weiß, kann es auch nicht sagen; aber wer es wissen will, der warte, daß er es werde [2]).

Es gibt eine Erkenntniß aus Büchern, von Lesen und Hörensagen; aber das ist nicht wahres Wissen, sondern bloß [äußerliches] Glauben [3]). Und zum lebendigen Wissen zu gelangen, muß der Mensch in sich selbst zurückgehen [4]). Denn, wiewohl es gut ist, daß man frägt, erfährt und erkennt, was gute und heilige Menschen gethan und gelitten, was Gott durch sie gewirkt und gewollt habe, so ist es doch hundert Mal besser, daß der Mensch erfährt und erkennt, was und wie sein eigen Leben ist, was Gott in ihm ist, will und wirkt, wozu ihn Gott nützen will oder nicht. Soll der Mensch selig seyn oder werden, so will und muß das Eine allein in der Seele seyn [5]). Dieses Eine ist gut, aber nicht dieß oder jenes Gut, sondern Alles und über Alles. Dieses aber darf nicht erst in die Seele kommen, sondern es ist von Stund an darin; nur ist es unerkannt; wenn man also sagt, es soll in die Seele kommen, so ist das so viel: man soll es suchen, empfinden, schmecken. Für dieses Wahrnehmen und Ergreifen des einen höchsten Gutes hat auch die Seele ein eigenthümliches Organ. Sie besitzt die Kraft das Ewige zu schauen in der Vernunft und die Kraft es zu ergreifen im Willen [6]). Was das theoretische Vermögen angeht, so hat die Seele zwei Augen [7]): das eine ist die Möglichkeit, zu sehen in die Ewigkeit, das andere, zu sehen in die Zeit, in die Creaturen und ihren Unterschied; diese zwei Augen können aber nicht miteinander ihr Werk üben [8]), sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke sich verhalten, als ob es todt wäre, und soll das linke sein Werk üben in der Auswendigkeit, so muß das rechte gehindert werden an seiner Beschauung. Seine Richtung aber auf das Ewige erhält das dafür bestimmte Seelenauge, die Vernunft, durch den Willen, und beide, Vernunft und Wille sind untrennbar, bilden ein lebendiges Ganze [9]). Das Alleredelste und Lustigste, sagt die deutsche Theologie [10]), das in allen Creaturen ist, das ist

1) Kap. 46. Ausg. von Grell S. 75.
2) Kap. 19. S. 25.
3) Kap. 40. S. 64 u. 65.
4) Kap. 9. S. 10 u. 11.
5) Ebendas. S. 11.
6) Kap. 48. S. 78.
7) Kap. 7. S. 8 u. 9.
8) Ebendas. S. 9.
9) Kap. 48. S. 78.
10) Ebendaselbst.

Erkenntniß oder Vernunft und Wille; und dieſe zwei ſind mit einander, wo das eine iſt, da iſt auch das andre; und wären dieſe zwei nicht, ſo wäre auch keine vernünftige Creatur, ſondern allein Vieh und Viehlichkeit: das wäre ein groß Gebrechen und Gott möchte ſich des Seinen nindert bekommen und ſeiner Eigenſchaft in wirklicher Weiſe, das doch ſeyn ſoll und gehört zur Vollkommenheit. Der ewige Wille, der in Gott iſt, iſt ohne Werk und Wirklichkeit [1]; in den Menſchen aber iſt der Wille wirklich und wollend. Er muß daher, damit er wirke, ſein eigen Werk haben, und, damit er wolle, frei ſeyn. Unter aller Freiheit, ſpricht unſer Theologe [2], iſt nichts ſo frei als der Wille; wer den eigen macht und läßt ihn nicht an ſeiner Freiheit und in ſeinem freien Adel und in ſeiner freien Art, der thut unrecht; wer ihn aber in ſeiner edlen Freiheit läßt, der thut recht. Unfrei wird der Wille, wenn er geeignet wird, ſey es an das eigene Selbſt oder an irgend eine Creatur; frei bleibt er, wenn er ledig von dem Ich und von aller Creatur, in Gott und der Wahrheit ſteht; die Unfreiheit bringt Ungenüge, Sorge, Unfriede, Unglück in Zeit und Ewigkeit, die Freiheit Genüge, Friede, Ruhe, Seligkeit in Zeit und Ewigkeit. Die wahre Freiheit aber, die, von der Chriſtus ſpricht: die Wahrheit ſoll euch frei machen, und: welchen der Sohn frei macht, der iſt wahrlich frei, hat ihren Grund in Gott, dem höchſten Gut, und in der Einigung mit ihm.

Dieß führt uns auf Gott und das Verhältniß des Menſchen zu ihm.

Die deutſche Theologie unterſcheidet, wie andre Myſtiker, Gott und Gottheit, und wieder Gott an und für ſich und Gott in der Menſchwerdung [3]. Die Gottheit iſt das göttliche Weſen in ſeiner abſtracten Allgemeinheit; Gott das ſich in ſich ſelbſt offenbarende und perſönlich unterſcheidende; Gott als Menſch das nach außen wirkende Göttliche. Gott als Gottheit, heißt es [4], gehöret nicht zu weder Wille, noch Wiſſen oder Offenbaren, noch dies oder das, das man denken oder ſprechen mag. Aber Gott als Gott gehört zu, daß er ſich ſelber ausſpreche, bekenne und liebe, und ſich ſelber in ihm ſelber offenbare, aber dieß Alles noch in Gott als ein Weſen, nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur iſt, und in dieſem Offenbaren wird der perſönliche Unterſchied. Aber da Gott als Gott Menſch iſt und lebt in einem vergotteten Menſchen, gehört ihm etwas zu, daß ſein eigen und in ihm ſelber ohne Creatur urſprünglich und weſentlich iſt,

1) Kap. 49. Ausg. von Grell S. 78 u. 79.
2) Kap. 50. S. 81. 3) Kap. 29. S. 42. 4) Ebendaſelbſt.

und Gott will dasselbe geübt haben; denn es ist darum, daß es gewirket und geübt werde; was sollte es auch anders? Wäre es müssig, so wäre es zu nichts nütze, und man könnte ohne Werk und Wirklichkeit nicht sagen, was Gott wäre.

Die beiden Hauptbestimmungen, welche die deutsche Theologie aus dem Begriff des Vollkommenen ableitet und von Gott aufstellt, sind, daß er das allumfassende Wesen[1] und daß er das höchste Gut sey[2], und beide fallen wieder in eins zusammen[3], denn alles wahrhaft Seyende ist als solches gut, und alles Gute ist wesentlich und wahrhaft seyend. Das Vollkommene ist nicht dies oder das[4], hie oder da, heute oder morgen, sondern es ist allwegen und allzeit, über alle Ende und Stätte, überhaupt über Alles und selbst Alles und Alle. Wäre Gott etwas, dies oder das, so wäre er nicht All und über Alle, als er ist, und so wäre er nicht die wahre Vollkommenheit. Was ist und nicht Eins ist, das ist nicht Gott[5], und was ist und nicht Alles ist und über Alles, das ist auch nicht Gott; so müssen wir also in Wahrheit sagen[6]: Alles ist Eins und Eins ist Alles in Gott. Ebenso müssen wir auch in Gott, als dem Vollkommenen, das höchste, ewige Gut erkennen. Was ist, sagt die deutsche Theologie[7], das Gottes ist und ihm zugehört? Es ist Alles, das man von Recht und mit Wahrheit gut heißt und nennen mag. Sieh, wenn man sich also in den Creaturen zum Besten hält, das man erkennen mag und dabei bleibt und nicht hinter sich gehet, so kommt man zu einem Besseren und aber zu einem noch Besseren, also lang, daß der Mensch erkennt und schmeckt, daß das ewige, Eine Vollkommene ohne Maaß und ohne Zahl über alles geschaffene Gut ist.

Aus diesen Grundbegriffen folgt alles Uebrige. Ist Gott das allumfassende Wesen, das Eine und Alle, so haben auch alle Dinge ihr wahres Seyn und Wesen nur in Gott, ja sie sind wesentlicher in Gott, denn in ihnen selbst[8]; und darum sind sie auch, insofern sie sind, gut und gottgefällig: Alles, das da ist, heißt es, das ist gut in dem, als es ist; der Teufel ist gut in dem, als er ist; in dem Sinne ist nichts bös oder ungut[9].

1) „Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben." Kap. 34. S. 49.
2) Kap. 55. S. 88.
3) Kap. 42. S. 70: „Alle Wesen sind wesentlich eins in dem vollkommenen Wesen, und alle Gut Ein Gut in dem Einen und nichts mag seyn ohne das Eine."
4) Kap. 30. S. 43.
5) Kap. 44. S. 73.
6) Kap. 44. S. 74.
7) Kap. 55. S. 88.
8) Kap. 45. S. 74.
9) Ebendas. Vergl. Kap. 34. S. 49: „Daß der Teufel oder Mensch ist, lebt und desgleichen, das ist alles gut und Gottes."

Und auf die Frage: was ist das Paradies? wird die Antwort gegeben [1]): das ist Alles, das da ist; denn Alles, das da ist, das ist gut und lustig und ist auch Gott lustig, und darum ist es und heißt wohl ein Paradies. Daraus folgt aber zugleich, daß, was außerhalb Gott ist, sein wahres Seyn und Wesen verliert und der Nichtigkeit anheimfällt, und daß die vernünftigen Creaturen nach der höheren Seite ihres Wesens, weil das Vollkommene bloß zu denen kommt, die es erkennen und empfinden, nur in Gott seyn können, insofern sie ihn innerlich ergreifen und in ihm leben. Hier tritt also als nothwendige Ergänzung der Begriff des höchsten Gutes und, in Beziehung auf das vernünftige Geschöpf, zu dem bloßen Seyn die Forderung der Erkenntniß und Empfindung, vor Allem der Liebe hinzu. Das Beste soll auch das Liebste seyn, und folgt man demselben nach, so soll das ewige, einige Gut über Alle und allein liebgehabt werden [2]). In diesem Sinne liebt Gott zunächst sich selber, aber nicht sich selber als sich selber, sondern als das eine, wahre, vollkommene Gut [3]), denn auch in der göttlichen Liebe und gerade in ihr als der höchsten ist weder Ich, noch Mein, Mir, Du, Dein und dergleichen, sondern das Licht erkennt und weiß ein Gut, das alle Gut und über alle Gut ist, und darum liebt es dasselbe. Spräche man zur Liebe [4]): was hast du lieb? sie spräche: ich habe Gut lieb. Warum? sie spräche: darum, daß es gut ist und um Gut. So ist es auch recht und wohlgethan, und wäre icht [etwas] Besseres, dann Gott, das müßte geliebt werden vor Gott. Darum hat sich Gott selber nicht lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre oder wüßte Gott icht Bessers dann Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbheit von Gott geschieden und gehöret ihm nichts zu, sondern soviel sein noth ist zu der Persönlichkeit [5]). In demselben Sinne sollen auch die vernünftigen Geschöpfe Gott lieben, ihn als das höchste Gut und Gut um Gut willen [6]), denn die irgend etwas Anderes bei der Liebe im Auge haben, sind nicht wahre Lieber, sondern Lohner, und können die Seligkeit der reinen Gottesliebe nicht erfahren [7]).

---

1) Kap. 47. S. 76. 2) Kap. 30. S. 44.
3) Kap. 41. S. 66. 4) Kap. 30. S. 44.
5) Kap. 30. S. 45. 6) Kap. 37. S. 53. 54.
7) „Ein Liebhaber," sagt der deutsche Theologe Kap. 37. S. 54, „ist besser und Gott lieber, denn hunderttausend Lohner." Dasselbe, was von der Liebe zu Gott gilt, gilt auch von Christus und seinem Leben: „Wer Christus Leben darum hat, daß er damit etwas überkomme oder verdiene, der hat es als ein Lohner und nicht von Liebe und hat sein auch zumal nicht." Kap. 36. S. 52.

So ist also die Bestimmung des Menschen, daß er, der schon von Natur vermöge des Seyns in Gott ist, zugleich mit Erkenntniß, Empfindung und Liebe in Gott sey und zwar so, daß er in dieser Gottesliebe, nach dem Vorbilde Gottes selbst, alle Ichheit und Selbheit abstreift und Gott liebt um Gottes willen, weil er das höchste Gut und darum das Liebenswürdigste ist [1]). Verhält sich der Mensch so, so ist er gut und selig und trägt den Himmel in sich. Löset er sich dagegen, obwohl dem Seyn nach, wie selbst der Teufel [2]), in Gott beharrend, in seinem Bewußtseyn und seiner Liebe von Gott ab und geht in sein Ich, so ist er böse und trägt die Hölle in sich [3]). Denn die Abkehr von Gott und das Annehmen des Ich ist die Sünde, und die Sünde ist das Einzige, was die Creatur von Gott trennt [4]), aber auch nothwendig trennen muß. Der Begriff der Sünde wird mehrfach in der deutschen Theologie entwickelt [5]). Der Verfasser geht dabei von dem Satze aus: kein Ding ist gut, denn so viel es in Gott oder mit Gott ist; nun sind zwar alle Dinge in Gott, denn er ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben [6]), aber diejenigen Creaturen, die einen Willen haben, können sich durch diesen Willen außer Gott setzen und das eigene Ich zum Mittelpunct ihres Daseyns machen und das ist Sünde [7]). Dieß drückt der Verfasser verschieden aus: Sünde ist, daß die Creatur anders will, denn Gott und wider Gott [8]), daß sie sich abkehret vom Schöpfer [9]), daß sie ohne Gott ist — denn wer ohne Gott ist, der ist auch wider Gott [10]) — daß sie sich zum Ungehorsam, zu Adam, zur Natur, zur Ichheit, Selbheit, Eigenwilligkeit wendet: denn, wo man spricht von Adam und Ungehorsam und von einem alten Menschen, Ichheit, Eigenwillen, Selbwilligkeit, Ich, Mein, Natur, falschem Licht, Teufel: das ist Alles gleich und Eins, das ist Alles wider Gott und ohne Gott und Sünde [11]). So lange nun der Mensch in Adam, in der bloßen Natur ist, ist er ohne Gott und eben darum auch wider Gott. Wer aber wider Gott ist, der ist todt vor Gott. In

1) Kap. 30. S. 44.
2) Kap. 34. S. 49. K. 45. S. 74.
3) Kap. 47. S. 76.
4) Kap. 41. S. 67. K. 34. S. 49.
5) Hauptstellen: Kap. 2. S. 3. K. 14. S. 19. K. 34. S. 49 u. 50. K. 41. S. 69. K. 42. S. 70. K. 45. S. 74.
6) Kap. 34. S. 49. 7) Ebendaselbst.
8) Ebendaselbst. 9) Kap. 14. S. 19.
10) Kap. 22. S. 70.
11) Kap. 41. S. 69. Vergl. K. 34. S. 50. K. 20. S. 27: „Ichheit und Selbheit, das gehöret alles dem Teufel zu, und deßhalb ist er ein Teufel."

diesem Sinne lehrt dann die deutsche Theologie [1]), daß der Mensch, als Adamskind, von ihm selber und von dem Seinen nichts ist, noch vermag oder hat [2]), denn allein Untugend und Bosheit, und daraus folgt, daß er, um aus dem Stand des Ungehorsams in den des Gehorsams und in Gott eingepflanzt zu werden, von Gott belebt werden müsse und der göttlichen Gnade bedürfe. Doch wirkt die göttliche Gnade nicht zwangsweise, sondern in Freiheit [3]), denn es ist Gottes Eigenschaft, daß er niemand zwingt mit Gewalt, sondern läßt jeglichem Menschen thun und lassen nach seinem Willen, es sey gut oder böse, und die Wiederherstellung geschieht durch gottgeordnete Mittel und in einer bestimmten Ordnung [4]).

Die allgemeine Anforderung an den Menschen ist: Bis [sey] lauterlich und gänzlich ohne dich selbst, so gelangst du zu Gott [5]). Der Weg, auf dem dieß geschieht, geht durch die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung [6]). Das Hauptmittel ist die Aneignung des reinen, heiligen und göttlichen Lebens Christi.

Es liegt in der Natur des Menschen, daß er sein Bestes suche und Gott will ihm auch dazu helfen, daß er es finde [7]); aber so lange der Mensch das Beste sucht als sein eigenes und mit eigenem Willen, kann er nicht dazu gelangen, sondern entfernt sich immer weiter von Gott und dem wahren Gut: wer seine Seele d. i. sich selber lieb hat und behalten will, wer sich und das Seine in den Dingen sucht, der wird die Seele verlieren. Des Menschen Bestes ist vielmehr, daß er weder sich noch das Seine suche und meine [8]): das lehret und redet Gott; und wer da will, daß ihm Gott helfe zu dem Besten, der folge Gottes Rede und Gebot, so wird und ist ihm geholfen und anders nicht. Die Lehre und die Kraft Gottes wird uns aber vornehmlich vorgehalten in dem Leben Christi [9]): in ihm ist die Sünde, das Ich, der Eigenwille und Ungehorsam, kurz Alles, was durch Adam in die Welt gekommen ist, vernichtet und dagegen der vollkommene Gehorsam, die vollkommene Einheit mit Gott hergestellt [10]):

---

1) Kap. 24. S. 32.
2) Vergl. Kap. 33. S. 48: „Creatur als Creatur ist oder hat von ihr selber nichts."
3) Kap. 31. S. 46. Kap. 50. S. 82.
4) Kap. 24. S. 33 u. 34. 5) Kap. 20. S. 27.
6) Kap. 12. S. 16. Ebendaselbst: „Man soll wissen, daß niemand erleuchtet werden mag, er sey denn zuvor gereinigt, geläutert und gelediget, und niemand mit Gott vereiniget, er sey denn zuvor erleuchtet."
7) Kap. 32. S. 47. 8) Ebendaselbst.
9) Kap. 52. 53. S. 83—86. 10) Kap. 55. S. 87.

in ihm ist die Gottheit vermenscht und die Menschheit vergottet [1]); er ist ohne alles Ich, Mir, Mein u. dergl., er stand so rein in der Liebe der Wahrheit und des Guten, daß er, wie Gott selbst, nicht nach einem Warum fragte [2]), sondern ganz lauter Gut um Gut liebte; denn wie die Sonne, wenn man sie fragte: warum scheinest du? sprechen würde: ich muß scheinen und vermag anders nicht, denn es ist meine Eigenschaft und gehöret mir zu — also ist es um Gott und Christum und Alles was göttlich ist und Gott zugehört; es will und begehret anders nicht, denn als Gut und um Gut und da ist anders kein Warum. Das Leben Christi ist das edelste, beste und würdigste Leben, und es gibt kein so gutes und Gott so liebes Leben, als das Leben Christi [3]). Darum muß es auch geliebt und gelobt werden über alle Leben, und dieß war und ist in Christo in ganzer Vollkommenheit, er wäre anders nicht Christus [4]). Wer Christus Leben weiß und erkennt, der weiß und erkennt auch Christum [5]); und hinwiederum, wer das Leben nicht erkennt, der erkennt auch Christum nicht; und wer an Christum glaubt, der glaubt, daß sein Leben das alleredelste und beste Leben sey; und wer das nicht glaubt, der glaubt auch an Christum nicht. So viel Christus Leben in einem Menschen ist, also viel ist auch Christus in ihm; und so wenig des einen, so wenig des andern. Wenn man spricht von Gehorsam, neuem Menschen, wahrer Liebe und Christus Leben, das ist Alles eins, und wo ihrer eins ist, da sind sie alle, wo ihrer aber eins gebricht, da ist ihrer keins, denn es Alles Eins ist und wahrlich und wesentlich [6]). Wenn nun das Leben Christi, wo es recht erkannt ist, nothwendig auch geliebt wird und geliebt um sein selbst willen, weil es das beste und edelste ist [7]), so kommt es darauf an, wie dasselbe erkannt werde? Niemand aber gedenke [8]), daß er zu diesem wahren Licht und Erkenntniß komme mit viel Fragen oder von Hörensagen oder mit Lesen oder Studieren, noch mit großen hohen Künsten und Meisterschaften, oder mit hoher natürlicher Vernunft; sondern Christus spricht [9]): willst du nach mir kommen, so verzichte dich dein selbst und folge mir nach; es kommt also darauf an, daß man es werde [10]), daß man das Leben Christ in demüthiger Hingebung in sich aufnehme, so wird man es auch aus der Erfahrung als das beste erkennen.

---

1) Kap. 3. S. 4. Vergl. Kap. 22. S. 29.
2) Kap. 24. S. 36.
3) Kap. 16. S. 22 u. 23.
4) Kap. 41. S. 68.
5) Kap. 43. S. 71 u. 72.
6) Kap. 43. S. 72.
7) Kap. 16. S. 23.
8) Kap. 17. S. 23 u. 24.
9) Ebendas. S. 24.
10) Kap. 19. S. 25.

Hier ist nun eine göttliche Ordnung durch Christum selbst vorgebildet. Manche Menschen wollen gleich hoch hinaus und ledig der Schrift und des Gesetzes in die göttliche Einigung treten, aber wo Hochmüthigkeit und geistliche Reichheit und das leichte, freie Gemüth, da ist nicht Christus und sein wahrer Nachfolgender [1]); sondern der Weg geht durch aufrichtige Demuth und Armuth des Geistes und durch Erfüllung des Gesetzes. Wo Christus ist [2]), da muß zuerst wahre gründliche Demüthigkeit und geistliche Armuth seyn und ein niedergedrückt innebleibendes Gemüth — denn Ausgang ist nie so gut, Inbleiben wäre besser [3]) — und dasselbe Gemüth soll inwendig voll heimlichen, verborgenen Jammers und Leidens seyn bis in den leiblichen Tod. In der geistlichen Armuth und Demüthigkeit aber wird erkannt, daß der Mensch von ihm selber und von dem Seinen nichts ist noch vermag [4]), und daraus folgt, daß er sich unwürdig findet alles des, das ihm von Gott oder Creaturen geschehen mag, daß er Gott und allen Creaturen Recht gibt gegen sich, selbst aber auf alles Recht gegen sie verzichtet [5]), und daß er sich verpflichtet fühlt gegen Gott und alle Creaturen in leidender und etwa auch in thuender Weise. Sodann wird sich ein solcher Mensch der Ordnung und dem Gesetz unterwerfen, denn wenig Menschen zu der Wahrheit kommen sind, sie haben denn zuvor Ordnung und Weise angefangen und sich darin geübt, dieweil sie nichts Anderes und Besseres wußten [6]). Hat Christus die Ee [das Gesetz] nicht verstumt und verschmäht [7]), noch die Menschen in der Ee, so darf es auch sein wahrer Nachfolgender nicht thun, sondern er greifet es an mit den andern und übet es, denn der Mensch muß auch etwas zu thun und zu schicken haben, dieweil er lebt. Aber freilich ist es daran auch nicht genug, er muß fürbaß kommen; er muß wissen [8]), daß alles des Menschen Vermögen, Thun, Werk, Wissen, Kunst und Meisterschaft nicht das Höchste ist noch dazu verhilft, sondern daß hier Gott in dem Menschen wirken muß. Das Höchste ist, daß der Mensch gehe in die Einigung [9]). Was ist aber Einigung? Nichts anders [10]), denn daß man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sey mit dem einfältigen, ewigen Willen Gottes, oder auch zumal ohne Willen sey, und der geschaffene Willen gestossen sey in den ewigen

1) Kap. 24 S. 35.
2) Ebendaselbst.
3) Kap. 9. S. 10.
4) Kap. 24. S. 32.
5) Kap. 34. S. 32.
6) Ebendas. S. 33.
7) Ebendas. S. 34.
8) Ebendas. S. 32.
9) Kap. 25. S. 37.
10) Ebendas. S. 36. Vergl. K. 54. 55. S. 86 ff.

Willen und darin verschmelzet sey und zu nichte worden, also, daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse. So allererst hebt sich an ein wahres, inwendiges Leben [1]) und dann fürbaß mehr wird Gott selber der Mensch, also, daß da nichts mehr ist, das nicht Gott oder Gottes sey, und auch, daß da nichts ist, das sich ichts [etwas] annehme; so ist und lebt, erkennt, vermag, liebet, will, thut und läßt Gott, das ist, das ewige Eine Vollkommene allein. In dieser Einigung steht der innere Mensch unbeweglich, während Gott den äußeren hin und her bewegt werden läßt in dem und zu dem, das da muß oder soll seyn und geschehen [2]); und wenn der natürliche Mensch sich sonst selber viel Muß und Sollseyn macht, das doch nichts und falsch ist [3]), so hat der vergottete hier ein Muß und Sollseyn, geordnet vom ewigen Willen [4]).

In dieser Einigung mit Gott ist nun auch das Leben Christi in dem Menschen, denn er war vollkommen eins mit Gott, sein ganzes Leben war Demuth, Armuth, Gehorsam, hingebende und thätige Liebe, Friede und Seligkeit. Freilich bleibt immer ein Abstand, denn es ist keiner, der sich unschuldig weiß, als allein Christus [5]); aber der gottgeeinigte Mensch nähert sich doch Christo, er wird, wie es andre Mystiker ausdrücken, christusförmig. Sehr characteristisch sagt der deutsche Theologe [6]): Wie nun vielleicht kein Mensch also gar und lauterlich in diesem Gehorsam ist, als Christus war: nun ist doch möglich einem Menschen, also nahe darzu und beizukommen, daß er göttlich und vergottet heißet und ist.

Nicht minder liegt in der Einigung mit Gott und im vollen Gehorsam der Vorschmack oder der Anfang des Himmels [7]). Die Hölle ist wesentlich der eigene Wille; es ist nichts so viel in der Hölle als eigener Wille, und wäre dieser nicht, so wäre keine Hölle und kein Teufel [8]). Dagegen fängt das Paradies und der Himmel an, wo der eigene Wille aufhört; denn Alles ist an und für sich in seinem reinen Seyn gut und gottgefällig, sobald es sich nicht durch Eigenwillen von Gott ablöst. Darum ist Alles, das da ist, eine Vorstadt und Vorburg des Ewigen oder der Ewigkeit, und die Creaturen sind eine Weisung und ein Weg zu Gott und zu der Ewigkeit [9]). Darum mag es wohl ein Paradies

1) Kap. 55. S. 87. 2) Kap. 26. S. 37 u. 38.
3) Kap. 19. S. 25. 4) Kap. 26. S. 38.
5) Kap. 38. S. 59. Vergl. K. 14. S. 19 u. 20.
6) Kap. 14. S. 21. 7) Kap. 11. S. 14.
8) Kap. 47. S. 76. 9) Ebendaselbst.

heißen und ſeyn; und in dieſem Paradies iſt alles das erlaubt, das darinnen iſt, ohne ein Baum und ſeine Frucht, das iſt eigener Wille, oder daß man anders wolle, denn der ewige Wille will.

Endlich liegt auch in der Einigung mit Gott die Erhebung über das Geſetz. Hier aber iſt der Sinn wohl zu merken, in welchem der Menſch wirklich über alles Geſetz kommt und in welchem nicht [1]), der Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Freiheit, wahrem und falſchem Licht. Wenn nämlich der Menſch alle die Wege gegangen iſt [2]), die ihn zur Wahrheit weiſen, und ſich darin geübt hat, ſo lang und viel, daß er meinet, es ſey zumal geſchehen und er ſey geſtorben, ſo ſäet denn der Teufel ſeinen Samen darein und daraus wachſen zwo Früchte: die eine iſt geiſtlicher Reichthum oder geiſtliche Hoffart, die andre ungeordnete falſche Freiheit, zwei Geſchwiſter, die dick und gern bei einander ſind. Dieß erhebt ſich alſo: der Teufel blaſet dem Menſchen ein, daß ihn dünket, er ſey auf das Höchſte und Näheſte kommen und bedürfe weder Schrift, noch dieß oder das fürbaß mehr und davon ſtehet in ihm ein Friede auf und große Luſt, daß er ſpricht [3]): ja nun bin ich über alle Menſchen und weiß und verſtehe mehr, denn alle Welt, und darum iſt billig und recht, daß ich aller Creatur Gott ſey und mir alle Creaturen, beſonders alle Menſchen, dienen. Und indem nun dieſe reiche, geiſtliche Hochfart ſich dünket, daß ſie bedürfe nicht Geſchrift noch Lehre und desgleichen, ſo werden da alle Weiſe, Ordnung, Geſetz und Gebot der heiligen Kirche und die Sacramente zu nicht und zu einem Spott, und auch alle Menſchen, die mit dieſer Ordnung umgehen und davon halten [4]). Das iſt die falſche Freiheit. Dieſes falſche Licht, der ungöttliche freie Geiſt, will auch nichts vom Gewiſſen wiſſen, ſondern ſpricht [5]), er ſey über Gewiſſen und Conſcienz kommen und was er thue, das ſey wohlgethan, das Gewiſſen ſey eine Thorheit und eine Grobheit [6]), daß man damit umgehet; das will er bewähren mit Chriſto, weil dieſer ohne Gewiſſen war [7]). Darauf antwortet man, ſagt unſer Theologe [8]), der Teufel habe auch keins und ſey darum nicht beſſer; merke, was ohne Gewiſſen iſt: es iſt entweder der, der ganz abgekehrt iſt von Gott, wie der Teufel, oder der, der ſich unſchuldig weiß, wie Chriſtus; wer nun ohne Gewiſſen iſt, der iſt Chriſtus oder Teufel. Das iſt aber bei dem Menſchen nicht, denn er iſt und wird weder eines noch das andre, er muß alſo

1) Kap. 28. S. 40.
2) Kap. 23. S. 30 ff.
3) Kap. 23. S. 31.
4) Ebendaſ. S. 31 u. 32.
5) Kap. 38. S. 58.
6) Ebendaſ. S. 59.
7) Ebendaſ. S. 59.
8) Ebendaſ. S. 59 u. 60.

Gewissen haben; und wo bei ihm das wahre Licht ist, da ist ein wahres, rechtes Leben, das Gott werth und lieb ist, und ist es nicht Christus Leben in Vollkommenheit, so ist es doch darnach gebildet, und Christus Leben wird lieb gehabt und Alles, das Redlichkeit, Ordnung und allen Tugenden zugehört [1]); wo dagegen das falsche Licht ist, da wird man unachtsam Christus Lebens und aller Tugend, und es wird gesucht, was der Natur bequem und lustig ist [2]). Alle Erkenntniß taugt nichts ohne Liebe [3]) und nur der ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch, der durchleuchtet und durchglastet ist mit dem ewigen oder göttlichen Licht und erbrannt mit ewiger oder göttlicher Liebe [4]).

Hieraus löset sich auch die Frage über die Geltung des Gesetzes. Wenn man spricht, man solle über alle Ordnung, Weise, Gebot und Gesetz hinauskommen, so ist darin, sagt die deutsche Theologie, etwas Wahres und etwas Unwahres [5]). Christus war über alle Tugend, Weise und Ordnung und was des ist, und der Teufel ist auch darüber, aber mit Unterscheid. Christus war darüber, weil alle Worte und Werke, alles Thun und Lassen, kurz Alles, was in Christo je geschah, ihm nicht noth war und bedurfte sein nicht zu ihm selber; denn was hiermit zu überkommen ist, das ist in Christo alles vor und ist bereit da. In diesem Verstand ist es richtig, wenn St. Paulus spricht: die von Gottes Geist geweiset und geleitet werden, die sind Gottes Kinder und sind nicht unter der Ee, d. i. man darf sie nicht lehren, was sie thun oder lassen sollen, denn ihr Meister, der Geist Gottes, soll sie wohl lehren. Und auch in dem Verstand bedürfen sie keiner Ee, daß sie ihnen selber damit ichts überkommen oder gewinnen, denn was man mit diesem, mit Rede, Worten und Werken überkommen mag auf dem Wege zu dem ewigen Leben, das haben sie alles bereit. Aber das Andre, daß man spricht [6]), man solle beide, Christus Leben und alle Gebote und Gesetz, Weise und Ordnung und dergleichen hinlegen und aufschieben, man solle ihrer unachtsam seyn und sie verschmähen, das ist falsch und erlogen und diese Freiheit ist vom Teufel. So ist also nur der, welcher durch Christi Geist und Leben gefreiet ist, wahrhaft frei vom Gesetz, aber frei in Gehorsam; dagegen ist der, der sich leichtfertig und hochmüthig selbst befreit, weil er den wahren Gehorsam flieht, in der Freiheit des Teufels.

1) Kap. 41. S. 67.
2) Kap. 38. S. 60.
3) Kap. 39. S. 60 ff.
4) Ebendas. unmittelbar vorher.
5) Kap. 28. S. 40 u. 41.
6) Kap. 29. S. 41 u. 42.

Hiermit wäre der Hauptinhalt der deutschen Theologie bezeichnet. Das ganze Büchlein enthält nichts unmittelbar Reformatorisches und doch übte es einen so ungeheuren Einfluß auf den Augustiner zu Wittenberg, daß er in der — 1516 geschriebenen — Vorrede dazu sagt: „Dieß edle Büchlein, so arm und ungeschickt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und daß ich nach meinem alten Narren rühme, ist mir nächst der Bibel und St. Augustin nicht vorgekommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt habe und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seyen; und befinde nun allererst, daß es wahr sey, was etliche Hochgelehrte von uns Wittenbergischen Theologen schimpflich reden, als wollten wir neue Dinge vornehmen, gleich als wären nicht vorhin und anderswo auch Leute gewesen." Fragen wir aber, was diesen Eindruck auf Luther hervorbrachte, so antwortet er uns theils selbst, theils ergibt sich die Antwort aus der Natur der Sache. Es war zunächst schon das Aeußerliche, die deutsche Sprache, die Luther'n anzog; zwar warnet er Jeden, daß er sich nicht ärgere an „dem schlechten Deutsch oder ungefränzten, ungekränzten Worten," aber zugleich spricht er mit dem Siegesbewußtseyn innerer Freude: „Ich danke Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich und sie [die Hochgelehrten] mit mir bisher nicht funden haben, weder in lateinischer, griechischer noch ebräischer Zungen," und hofft sicherlich, man werde nun finden, „daß die deutschen Theologen die besten Theologen seyen." In der deutschen Rede lag auch — und bei wenigen Schriften tritt dieß liebenswürdiger zu Tage, als bei der deutschen Theologie — das einfache und kindliche, aber tiefe und volle deutsche Gemüth: auch dieß mußte Luthers dafür so empfänglichen Sinn unmittelbar und fast unbewußt ergreifen. Am meisten aber that es ohne Zweifel der Inhalt und die ganze Richtung des Büchleins [1]). Der tiefchristliche, kernhafte, durch und durch sittliche Geist, der in dieser Schrift lebt, mußte in Luthers Geiste viele zum Theil noch verborgene Keime wecken, Vieles zum hellen Bewußtseyn bringen. Er lernte daraus immer besser, was „Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seyen," er fand darin „manchen lieblichen Unterscheid göttlicher Wahrheit und besonders: wie, wo und womit man erkennen möge die wahrhaftigen, gerechten Gottesfreunde und die

1) Weßhalb Luther auch in der Nachschrift zur Vorrede den Verfasser „einen weisen, verständigen, wahrhaften, gerechten Menschen" nennt, durch den „als seinen Freund" Gott gesprochen habe.

ungerechten, falschen Freigeister, die der h. Kirche gar schädlich sind," er wurde immer entschiedener bestärkt in der einen großen Lehre, „daß die Menschen auf gar nichts Anderes, als auf Jesus Christus allein, weder auf ihre Werke, noch auf Gebete und Verdienste ihr Vertrauen zu setzen hätten, weil wir nicht selig werden durch unser Laufen, sondern durch das Erbarmen Gottes." In diesem Sinne bildete sich Luther nächst der Schrift und Augustin vornehmlich aus den Mystikern, die er den Scholastikern, ohne diese blind zu verachten oder unterschiedslos zu verwerfen, aufs entschiedenste vorzog [1]); und unter den Mystikern standen ihm wieder die vaterländischen, Tauler und die deutsche Theologie, obenan.

In der That sind auch, wiewohl ohne das Bewußtseyn und den Ausdruck der Opposition, in der deutschen Theologie die wesentlichsten Bestandtheile der reformatorischen Denkweise enthalten, woher es denn auch zu erklären, daß das Buch seit 1621 in den römischen Index verbotener Bücher aufgenommen ist, während es von Seiten protestantischer, namentlich lutherischer Theologen immer große Anerkennung genossen hat [2]). Fassen wir die Hauptpuncte, die hier in Betracht kommen, zusammen. Die deutsche Theologie hat einen lebendigen, nahen, allgegenwärtig wirksamen, auch in der Seele des Menschen innigst nahen und wirksamen Gott, und bringt eben darum zu diesem Gott den Menschen nicht bloß in ein äußerliches, durch Priesterthum und Kirche, durch Werke und Uebungen vermitteltes, sondern in das innerlichste, freieste, kindlichste, in ein durchaus gesinnungslebendiges Verhältniß. Sie hat gleicherweise einen lebendigen Christus, einen Christus, dessen Person und Leben in den Mittelpunct des ganzen christlichen Glaubens gestellt, auf den als menschgewordenen Gottessohn und Erlöser, als Ur- und Vorbild des gottmenschlichen Lebens Alles zurückführt, der aber dabei zugleich nicht bloß in geschichtlicher Objectivität, als Gegenstand des Glaubens, sondern vor allen Dingen als Lebensprincip aufgefaßt wird, indem, der deutschen Theologie zufolge, seine höchste und

1) Ganz bezeichnend ist in dieser Beziehung die Aeußerung Luthers in einem Brief an Staupitz vom 31. März 1518 Nro. 60. Th. 1. S. 102 bei de Wette: Iidem de *scholasticis* doctoribus mihi conflant odium: quia enim illis praefero *Mysticos* et Biblia, paene insaniunt prae fervore zeli. Ego *Scholasticos* cum judicio, non clausis oculis (illorum more), lego. Sic praecepit Apostolus: omnia probate, quod bonum est, tenete. *Non rejicio omnia eorum*, sed nec omnia probo.

2) Flacius stellt den Verfasser unter die Testes veritatis vor der Reformation, Catalog. Lib. XIX. T. II. p. 858. Joh. Arnd rühmt in seiner Vorrede: „es sey die rechte und wahre Theologia, so dieser Theologus lehret."

und volle Bedeutung darin liegt, daß er sich in der Menschheit fortsetzt und stets aufs Neue verwirklicht, daß sein Geist und gottmenschliches Leben auf jeden Einzelnen übergeht und ihn vergottet [1]). Den Menschen erkennt die deutsche Theologie Gott gegenüber ursprünglich zwar im gottverliehenen hohen Adel einer vernünftigen und freien Natur, aber zugleich, sofern er in Adam ist, als entblößt von dem Göttlichen, in sich nichtig und erstorben, der belebenden Kraft aus Gott, der Gnade schlechthin bedürftig; in der Belebung und Wiederherstellung des Menschen aber setzt sie Alles auf das Innerliche, nämlich einerseits die innere, durch Christus bewirkte, Mittheilung Gottes und seines Geistes, andererseits, was den Menschen betrifft, auf innerliche Armuth und Demuth, auf Umkehrung der ganzen Geistesrichtung, auf Buße, Glauben und Liebe. Ueberall ist ihr nicht der Buchstabe das Lebendigmachende, sondern der Geist, nicht das Werk, sondern die Gesinnung. Sie will, daß der Mensch nach Gott und Christus, nach dem Guten und aller Tugend strebe nicht um irgend eines Lohnes oder Verdienstes willen, sondern aus reinster Liebe, weil es die höchsten, edelsten, liebenswürdigsten Gegenstände sind; sie bekämpft von Grund aus alle Lohnsucht und setzt dem Himmel der dem Menschen nur durch seine Werke von Außen kommen soll, denjenigen entgegen, der ihm unmittelbar in seiner gottgeeinigten Gesinnung hier schon aufgeht und mit der stets wachsenden Vergöttlichung sich dann auch jenseits vollendet. Sie schätzt die Erkenntniß, aber sie einiget dieselbe überall mit der Liebe; sie hält an der Schrift, aber nicht dem äußerlichen Wort, sondern dem Geist und Wesen nach, sie führt durch Christus und sein Evangelium über das Gesetz und seine Werke hinaus, aber sie weiß, daß der Mensch sich nicht leichtfertig und frevelnd vom Gesetz und äußerer Tugendübung lossagen darf, sondern durch das Gesetzliche hindurch muß, um wirklich zum Evangelischfreien zu gelangen. Durch alles dieß aber behauptet sie eine schöne, lebendige, positive Mitte zwischen der von wesentlich theoretischen Interessen beherrschten Scholastik und einer bloß gemüthlichen, liebeseligen Mystik, zwischen der Buchstäblichkeit eines äußerlichen Autoritätsglaubens und dem falschen Licht eines schriftlosen, häretischen Idealismus, zwischen der gesetzlichen Richtung der herrschenden Kirche und dem Antinomismus der freigeisterischen Secten. Daß dieß Alles aber, auf dem Grunde des Augustinischen, zu dem sich die deutsche Theologie offenbar auch bekennt, der Stand-

1) Vergl. die Zusammenfassung von J. Arnd in der Vorrede zur d. Th.

punct der Reformatoren gewesen, wird niemand leugnen, der dieselben ihrem inneren Wesen nach zu würdigen weiß [1]).

Zwar könnte man hiergegen die pantheistische und idealistische Tendenz der deutschen Theologie geltend machen. Allein hier müssen wir uns hüten, zu sehr mit modernen Augen zu sehen. Es ist wahr; die deutsche Theologie hat pantheistische Elemente, aber ihr Pantheismus ist nicht ein Pantheismus der Speculation, sondern der innigsten, tiefsten Frömmigkeit, die sich Gott nur recht lebendig nahe bringen will, Geist zu Geist, Herz zu Herz, aber dabei doch die Persönlichkeit Gottes im vollen Sinn anerkennt [2]), den Unterschied zwischen Gott und Creatur aufs schärfste festhält und sich in kindlichster Demuth Gott unterwirft. Es ist nicht minder wahr: die deutsche Theologie hat etwas Idealistisches, das Geschichtliche wird ihr oft zur Allegorie, das objectiv Gemeinte zum rein Innerlichen, die Personen zu Symbolen, wie namentlich Adam und Christus zu Symbolen des Abfalls und der Gotteseinigung; aber damit ist es nicht so gemeint, als ob die historische und objective Bedeutung dieser Dinge geleugnet und bestritten werden sollte, es soll nur, unbeschadet derselben, zugleich ihre innere, allgemeine, ewige Wahrheit und vor Allem ihre, für die ganze Menschheit typische, sittliche Bedeutung hervorgehoben werden [3]). Das Letztere ist eine Hauptsache. Die ganze Richtung der deutschen Theologie ist vorwaltend sittlich [4]). Die Menschwerdung und Erlösung, das Sichaufgeben und Sichvergotten sind für den deutschen Theologen nicht, wie für Eckart, vorherrschend speculative, sondern durch und durch sittliche Ideen; er faßt das Christenthum, ohne seinen idealen und dogmatischen Gehalt abschwächen zu wollen, ganz nach seinem ethisch-teleologischen Character, als sittlich-schöpferischen Glauben, als Heiligungsanstalt. In diesem Sinne verstand und liebte ihn ohne Zweifel auch Luther und in diesem Sinne ist er ganz reformatorisch.

1) So sah es wenigstens Luther selbst an; er sagt in dem Brief an Staupitz vom 31. März 1518. Th. 1. S. 102 bei de Wette: er lehre, indem er der deutschen Theologie (die er Tauler zuschreibt) folge, ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jesum Christum, non in orationes et merita, vel opera sua; quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus.

2) Kap. 30. S. 45.

3) Aehnliches finden wir auch bei Luther; man vergleiche nur beispielsweise seine geistvolle innerliche Deutung des Kreuzes Christi (Brief 10. Th. 1. S. 29 bei de Wette), welche mit den Worten beginnt: Crux Christi divisa est per totum mundum: unicuique sua portio obvenit semper.

4) So auch de Wette Sittenl. II, 2. S. 250.

Viertes Hauptstück.

Die practische Mystik. Johann von Staupitz. Schluß.

Wir haben hiermit die mystische Theologie durch ihre Hauptstadien verfolgt und ihr Verhältniß zur Reformation nachgewiesen. Noch Eines ist zu zeigen, wie sie Luther persönlich nahe trat in schlichter, aber würdevoller und ansprechender Gestalt in Johann Staupitz. Luther hatte die deutsche Theologie auf Veranlassung Staupitzens herausgegeben [1]); aber Staupitz selbst war ihm auch der nächste lebendige Vermittler jener Herzenstheologie, aus deren mütterlichen Boden die Rieseneiche seines reformatorischen Geistes hervorwuchs. Zugleich vertritt uns Staupitz neben der poetischen, gemüthlichen und speculativen Mystik die practische, auf die allereinfachsten Grundlagen zurückgeführte; es ist daher in jeder Weise angemessen, ihn bestimmter ins Auge zu fassen.

Johann Staupitz [2]) stammte aus einem alten, edlen Geschlecht in Meißen [3]). Frei von Ahnenstolz, strebte er, sich durch

1) Brief an Staupitz v. 31. März 1518, Th. 1. S. 102 bei de Wette, wo die von Luther unter Taulers Namen angeführte Schrift nichts Anderes ist, als die deutsche Theologie.

2) Quellen für die Kenntniß von Staupitzens Leben sind hauptsächlich die Briefe Luthers und einige Stellen in andern Schriften des Reformators, sodann Sleidanus, Matthesius und Petri Albini Chronicon Misniae Tit. 25. Von etwas späteren und neueren Schriftstellern sind über ihn besonders zu vergleichen: *Seckendorf* Commentar. de Lutheran. Lib. I. sect. 7. p. 15. *Adami* Vitae Theol. edit. III. Francof. MDCCVI. p. 8—10. *Weismanni* Hist. eccl. T. I. p. 1399—1401. *Wernsdorf* de Primord. emend. per Lutherum relig. §. 10. p. 60. Knapp Nachlese von Ref.-Urkunden IV, 468. *Gerdesii* Hist. Evangel. renov. I. 153—157. Arnold K. u. Ketzer-Hist. Buch 16. Kap. 22. §. 24. Zedler Universallexicon u. Jöcher Gelehrtenlex. unter dem Namen Staupitz. Schröckh K. Geschichte seit der Ref. I, 109 u. 129. Spieker Geschichte Dr. M. Luthers S. 175 u. vornehmlich in den Anmerkungen S. 53—55. Uckert Leben Luthers I, 38 u. 39. Endlich noch specieller: *Goetze* Dissert. de Joh. *Staupitzio* 1724. J. Henr. *Stussii* Progr. de Joh. Staupitii meritis in relig. evang. Goth. 1732. *Laub* Observat. ad vitam Joh. a Staupitz illustr. Hafniae 1832. *Geuder* Vita Joh. *Staupitii* Gotting. 1837. Car. Ludov. Wilib. *Grimm* de Jo. *Staupitii* in Sacror. christian. instaurationem merit. Jen. 1835. Derselbe in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie 1837. B. 7. Heft 2. S. 58—126. Und was den Aufenthalt Staupitzens in Salzburg betrifft: *Gaspare* Chron. antiq. monast. S. Petri Salisb. Aug. Vindel. 1772. Ejusd. Archiepisc. Salisb. res in Lutheranismum gestae, Venet. 1779. u. *Schellhorn* de fatis eccl. evang. inter Salisb. p. 26, in der deutschen Uebersetzung, Leipzig, 1732. S. 58—79.

3) Du Pin rückt den Adel der Familie wohl etwas zu hoch hinauf, wenn er Staupitz einen allié et amy de la maison de Saxe nennt (*Weism.* hist. eccl. I, 1399). Das Familienwappen der Staupitze enthält

innerliche Tüchtigkeit auszuzeichnen. Um ganz den Studien und frommen Betrachtungen leben zu können, trat er in den Augustiner-Orden. Auf verschiedenen Universitäten erwarb er sich die gangbare scholastisch-philosophische und theologische Bildung, und ward zu Tübingen [1]) unter großer Anerkennung Doctor der Theologie [2]). Allein die Ueberzeugung, daß die Philosophie zur vollen und lebendigen Erkenntniß der Heilswahrheiten nicht zureiche, führte ihn, wie damals so Viele, zur Schrift und die Schrift führte ihn zum Leben. Er sah, daß nicht bloß das Wissen den Theologen mache, sondern der ganze innere Gemüthszustand, die Bewährung des Erkannten durch die That. So ward er ein Erfahrungstheologe, ein biblisch-practischer Mystiker. Sein practischer Sinn befähigte ihn jedoch auch zu geschickter Thätigkeit in der Welt, und vermöge seiner Geburt und der Bildung, die er als Sprößling einer bedeutenden Familie erhalten hatte, war er zum Verkehr mit Großen geeignet. Er wurde im Jahre 1503 vom Kapitel zu Eschwege zum Generalvicar, 1511 zum Provincial von Thüringen und Sachsen [3]), 1515 zum Generalvicar des Augustiner-Ordens in ganz Deutschland gewählt, und erwarb sich in dieser Stellung als ein Mann von Geist, Bildung Beredtsamkeit und anziehender äußerer Erscheinung auch das besondere Vertrauen seines Churfürsten, Friedrichs des Weisen, der ihn mit gutem Erfolge zu Gesandtschaften an mehrere Höfe gebrauchte. Luther, der ihn „seinen Staupitz" nennt, pflegte von ihm zu sagen: „Das war ein großer Mann und nicht nur in Schulen und Kirchen gelehrt und beredt, sondern auch an Höfen und bei Großen angenehm und hochgeehrt. Er hatte einen hohen Verstand,

ein Posthorn und einen springenden Hirsch. Ueber die Familie Staupitz s. Grimm in Illgens Zeitschr. a. a. O. S. 61—63.

1) Ueber den dortigen Aufenthalt s. Grimm a. a. O. S. 63.

2) Spuren großer Gelehrsamkeit findet man freilich in Staupitzens Schriften nicht; aber es war auch, da sie durchweg ascetischen Inhalts sind, keine Gelegenheit dazu gegeben. Erwähnen will ich nur, daß Gerson als „christlicher Lehrer" — Gersons Beiname war Doctor christianissimus — und der h. Bernhard „als süßer Liebhaber Gottes" von ihm angeführt werden. Aus ihren mystischen Schriften mag sich Staupitz vornehmlich gebildet haben.

3) Um das J. 1512 wohnte Staupitz auch im Namen des Erzbischofs von Salzburg dem Laterancouncil bei. Aus dieser Veranlassung wird (s. Weismann a. a. O. u. Seckendorf S. 19) folgende Anecdote erzählt: Staupitz hörte zu Rom, daß ein Franciskaner prophezeit habe, ein Eremite werde das Papstthum angreifen; dieß verstand er anfänglich von einem wirklichen Einsiedler, als aber Luther (bekanntlich dem Augustiner-Eremiten-Orden angehörig) aufstand, erkannte er mit Verwunderung, daß Luther dieser Eremite sey und theilte es demselben auch mit. Man sieht aus der Erzählung wenigstens, wie verbreitet die Erwartung war, daß das Papstthum bald einen starken Angriff erfahren werde.

ein redliches, aufrichtiges, adliges Gemüth, nicht unehrbar und knechtisch [1])." Mit welcher Geistesgegenwart und Leichtigkeit sich Staupitz in hohen Kreisen bewegte, deutet uns folgende Anecdote [2]) an: Als er einst in einer Predigt die Genealogie Christi nach Matthäus anführen wollte, stockte er bei den Fürsten aus dem Stamme Juda; des Mittags, da er von den Herzogen von Sachsen, die in der Kirche gewesen, zur Tafel geladen war, sagte Herzog Johann zu ihm: „Herr Doctor, wie ging es heute mit dem Evangelium?" Darauf erwiederte Staupitz: „Allergnädigster Fürst! In dem heutigen Text hatte ich dreierlei Arten von Menschen; zuerst die Patriarchen: die waren leicht; dann die Könige: auch die ließen von sich reden; da ich aber an die Fürsten kam: die waren verschieden, schwierig und verwirrten mich in der Rede." Worauf der Churfurst lachend hinzufügte: „Nun wollt Ihr noch mehr fragen? Staupitz wird sich nicht stumm finden lassen."

In der Verwaltung der Klosterangelegenheiten war Staupitz eifrig und wohlgesinnt; er nahm sich, wie wir aus dem Beispiele Luthers sehen, auch der Einzelnen mit Einsicht und Liebe an. Im Ganzen aber scheint ihn diese Thätigkeit selbst wenig befriedigt zu haben. „In den ersten drei Jahren," äußerte er sich einst gegen Luther [3]), „wollte ich nach strenger Gerechtigkeit regieren, aber auf diesem Wege ging es nicht. Dann nach den Gesetzen und Rathschlägen der Vorfahren: auch das hatte keinen Erfolg. Zum dritten nach dem Willen Gottes und unter Anrufung desselben, aber auch dieß schlug nicht glücklich aus. So that ich zuletzt, was ich konnte, nachdem ich an allen Rathschlägen verzweifelt." Er sagte auch wohl, da es ihm nicht gelingen wollte, lauter auserlesene Leute zu den Klosterämtern zu bekommen: „Man muß mit den Pferden pflügen, die man hat, und wer keine Pferde hat, pflüget mit Ochsen [4])." Weit erfolgreicher und befriedigender war das, was Staupitz vermöge seines günstigen Verhältnisses zum Churfürsten bei der Gründung der Universität Wittenberg thun

1) Matthesius 12te Predigt S. 141. Luthers Werke XXII. S. 2289. Hiermit übereinstimmend Maimbourg bei Seckendorf B. 1. Sect. 7. §. 6. S. 15: Erat hic vir ingenio pollens, magnae dignationis, industrius, eloquens, corporis forma conspicuus, multumque a Friderico, Saxoniae duce, aestimatus, a quo in consilium adhibebatur.

2) Sie wird erzählt von Matthesius 12te Predigt S. 141.

3) Luthers Werke II, 2062 und *Adami* Vita Staup. l. l.

4) Luthers Werke V, 2189. Einen Prior, der stets über zu geringe Einkünfte klagte und doch heimlich sparte, setzte Staupitz ab, indem er zu ihm sprach: „Du bist kein gläubiger Mensch, darum ist es unmöglich, daß du dem Kloster wohl vorstehen könnest." Luthers Werke II, 791.

konnte. Diese, zu so großer weltgeschichtlicher Bedeutung bestimmte, Hochschule wurde im J. 1502 gestiftet. Der Churfürst bediente sich dabei vornehmlich des Rathes der Doctoren Staupitz und Mellerstadt. Der Letztere wurde der erste Rector des neuen Studiums, Staupitz der erste Decan der theologischen Facultät. Als solchem lag es ihm ob, für das Emporblühen der theologischen Studien zu sorgen und dieß brachte ihn zuerst in nahe Verbindung mit Luther.

Staupitz hatte Luther'n zuerst in Erfurt kennen gelernt. Bei einer Visitationsreise nahm er im Augustinerkloster zu Erfurt einen jungen Bruder wahr, der in seiner ganzen Erscheinung die Spuren schwerer innerer Kämpfe und strenger Uebungen trug, ohne daß jedoch durch das trübe Aeußere der in ihm arbeitende feurige und hohe Geist ganz verhüllt werden konnte. Es war der in mächtigem Ringen nach innerem Heil und Frieden begriffene Luther. Staupitz nahte ihm als väterlicher Freund, erleichterte seine durch niedrigen Klosterdienst gedrückte Lage [1]), verschaffte ihm mehr Freiheit zu Studien, leitete sein Gemüth von unfruchtbaren selbstquälerischen Gedanken und hohen Speculationen auf die versöhnende Liebe Gottes in Christo [2]), verwies ihm, sich „aus jedem Humpelwerk und Bombart eine Sünde zu machen [3]),“ zeigte ihm aber auch, wie heilsam ihm alle Kämpfe und Anfechtungen seyn würden. „Lieber Martin,“ sprach er [4]), „du weißt nicht, wie nützlich und nöthig dir solche Anfechtung ist. Denn Gott schickt dir solche nicht vergebens zu; du wirst sehen, daß er dich zu großen Dingen brauchen wird.“ Vor Allem lehrte Staupitz Luther'n den rechten, wirklichen, lebendigen, den sündenvergebenden Erlöser kennen. Nicht mit Einbildungen sollte sich der junge, Mönch herumschlagen, sondern an gründliche Realitäten sich halten: „Ihr wollt,“ sagte Staupitz zu ihm [5]), „ein erdichteter, ja ein gemahlter Sünder seyn und deßhalb nur einen erdichteten, gemahlten Heiland haben.“ Und ein andermal, da Luther vor dem Anblick des Sacramentes erschrocken war [6]): „Ei, eure Gedanken sind nicht Christus; denn Christus schreckt nicht, sondern tröstet.“ Luthers Seele, durch Staupitzens wahren und milden Zuspruch freudig emporgehoben, drang nun, das Unbefriedigende des mönchischen Gesetzthumes und aller Gesetzes- und Werklehre er-

1) *Seckendorf* Lib. I. pag. 21.
2) Luthers Werke II, 264 und 65. XXII, 489 u. 90.
3) Luthers Werke XXII, 553.
4) Luthers Brief an Weller vom 6ten Nov. 1530, Th. 4. S. 187 bei de Wette.
5) Luthers Werke X, 2024 u. 25. Vergl. XXII, 553.
6) Luthers Werke XXII, 724 u. 513.

kennend [1]), immer tiefer in das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo ein, zugleich aber strebte sein rastlos arbeitender Geist so eifrig, das gewonnene Glaubensgut sich zu wissenschaftlicher Gewißheit zu bringen durch Studium der Schrift und der Kirchenväter, der besseren Scholastiker und der deutschen Mystiker daß, als im J. 1508 an eine Ergänzung der theologischen Studien in Wittenberg gedacht wurde, Staupitz sich seines jungen, damals 26jährigen Freundes in Erfurt erinnern und ihn als Mitarbeiter zu sich berufen konnte [2]), zunächst zwar als Lehrer der Philosophie, ohne Zweifel aber in der Voraussicht, daß er bald ganz die theologische Bahn betreten werde.

Von da an traten Staupitz und Luther in ein so inniges Freundschaftsverhältniß, als es nur irgend die Verschiedenheit des Alters und der Lebensstellung zuließ. Im J. 1512 wurde Luther unter Staupitzens Auspicien Doctor der Theologie. Luther, unter einem Baum im Klostergarten mit Staupitz sich unterredend, hatte sich „als ein kranker und schwacher Bruder" geweigert, die Würde anzunehmen; worauf ihm Staupitz in gewohnter heiterer Weise entgegnete: „Es läßt sich ansehen, unser Gott werde bald im Himmel und auf Erden viel zu schaffen bekommen; darum wird er viel junger und arbeitsamer Doctores haben müssen, durch die er seine Händel verrichte; ihr lebet nun oder sterbet, so bedarf euch Gott in seinem Rathe [3])." Auch bei Luthers Hervortreten wider den Ablaß weist man Staupitz eine Rolle an. Er zuerst soll, sey es aus Ordenseifersucht gegen die mit dem Ablaßverkaufe bevorzugten Dominicaner oder aus Unwillen über die dabei vorgekommenen Mißbräuche, als Kläger dawider bei dem Churfürsten aufgetreten seyn, und sich dann des jugendkräftigen Luther bedient haben, um den Streit durchzuführen [4]). Staupitz mochte, ja er

1) Luthers Werke XXII, 583: „D. Staupitz pflegte zu sagen: das Gesetz Gottes spricht zu den Menschen: es ist ein großer Berg, du sollt hinüber. So sagt denn das Fleisch und die Vermessenheit: ich will hinüber. Darauf spricht das Gewissen: du kannst nicht. So will ichs lassen, antwortet dem die Verzweiflung. Also machet das Gesetz im Menschen entweder Vermessenheit oder Verzweiflung."

2) *Melanchthon* in vita Luth. ed. Heumann p. 11: Eo autem tempore, quia reverendus vir *Staupicius*, qui exordia Academiae Wittebergensis adjuverat, studium theologicum in recenti Academia excitare cupiebat, cum ingenium et eruditionem Lutheri considerasset, traducit eum Wittebergum anno MDVIII, cum jam ageret annum vicesimum sextum.

3) Die ganze Anecdote wird erzählt von Matthesius in der 1sten Predigt.

4) So Maimbourg u. Cochläus und dagegen *Seckendorf* Hist. Lutheran. L. I. sect. 7. p. 15. u. sect. 19. p. 32. 33. Auch Schröckh a. a. O. I, 128.

mußte nach seiner ganzen Richtung übereinstimmend mit Lu
denken; aber nach Allem, was wir wissen, trat Luther s
ständig, nur von innerem Bedürfnisse getrieben, auf. Als Lu
am 30sten Mai 1518 unter Erörterung des Begriffes der Bu
auf welchen Staupitz ihn zuerst geführt hatte, an diesen seine
solutionen über die Ablaßthesen zur geneigten Beförderung
Leo X. überschickte, schrieb er ihm unter Anderm[1]): „Nicht
ich dich zum Theilnehmer der Gefahr gewinnen wollte; ich
Alles nur auf meine Gefahr gethan haben; Christus mag zusel
ob es das Seine ist, was ich gesagt, oder das Meine." Und
Augsburg, da Luther sich vor Cajetan verantworten sollte, sp
Staupitz zu ihm[2]): „Sey eingedenk, mein Bruder, daß du d
Sache im Namen Jesu Christi angefangen hast." Dieß n
auf andere Grundlagen für das Auftreten Luthers hin, als
Einwirkung Staupitzens.

Freilich in der ersten Zeit mochte Staupitz, obwohl im G
zen gut katholisch[3]) und milder gestimmt als Luther, doch ein
nes Wohlgefallen an Luthers Thätigkeit haben. Gleich Lut
war Staupitz antischolastisch und gründete Alles auf die Sch
Schon im J. 1512 hatte er die Sitte, die Schriften Augus
bei Tische vorzulesen, in den ihm untergebenen Klöstern aufg
ben und statt dessen das Lesen der Schrift eingeführt[4]).
Luther, war er auch, obgleich wider die Scholastik, doch für
bendige Förderung wissenschaftlicher Bildung, und empfahl
meinsam mit Spalatin seinem Fürsten aufs dringendste das S
dium der freien Künste und der Philosophie[5]). Wie Luther,
er endlich ein innerlicher Christ, ein Theologe, der überall auf
Mittelpunct des Geistes und der Gesinnung drang, und das ge
liche Außenwerk, wo nicht bekämpfte, so doch auf sich beruhen
oder geringschätzte, der von den Personen absah und Gott und
Wahrheit allein die Ehre geben wollte. In diesem Sinne sp
er beim Beginn des Kampfes stärkend zu Luther: „Das ges
mir, daß du bei der Lehre, die du predigst, Gott allein die G
gibst und Alles Gott zuschreibst, nicht den Menschen; Gott a
das ist klar, kann man nicht zu viel Ehre und Güte beilegen

1) Luthers Brief Nro. 67. Th. 1. S. 541.
2) Brief Luthers an Staupitz Nro. 282. Th. 1. S. 541. bei de W
3) So hatte er noch im J. 1516 im Auftrag des Churfürsten
Reise in die Niederlande gemacht, um Reliquien zu holen. Matthe
1ste Predigt.
4) *Adami* Vita Staupitii I. 1.
5) „Doctor Staupitz, Herr Spalatinus und viele gute Leute," Matthesius in der ersten Predigt, „reden den schönen Sprachen
Wort, welche die besten Ausleger des Wortes Gottes sind."
6) Luthers Werke VIII, 1678.

In diesem Sinne begleitete auch Staupitz nebst andern churfürstlichen Räthen Luthern nach Augsburg, um zu verhüten, daß er nicht ungehört verdammt würde, nahm sich Luthers aufs gütigste an, und scheute bei diesen Verhandlungen auch den Unwillen des Cardinals nicht [1]). Allein dennoch mußte ein Zeitpunct eintreten, wo die Wege Luthers und Staupitzens auseinander gingen. Staupitz war nicht ein in engerer Bedeutung reformatorischer Mann, er war kein Heldengeist, sondern, trotz seines practischen Sinnes, eine contemplative Natur, ein christlicher Mystiker. Was er in dieser Richtung sprach und that, war lautere Wahrheit: dieß bezeugt jedes Wort seiner Schriften und die hohe Achtung, in der er stand. Aus dieser Wahrheit seines Wesens aber wäre er herausgefallen, hätte er kämpfend auftreten wollen. Er konnte den jugendlichen Helden mild und belebend anregen und in die rechte Bahn bringen, aber sich selbst neben ihn zu stellen, das verbot ihm, außer dem höheren Alter, die sichere innere Stimme seiner Natur. Je mehr Luther reformatorisch hervortrat, desto mehr mußte sich der bescheidene Staupitz erschreckt und abgestoßen fühlen, und, als Luther mit der Kirche brach, mußte Staupitz innerlich mit Luther brechen. Unter diesen Umständen blieb Staupitz nichts übrig, als sich vom Kampfplatz in die Stille zurückzuziehen; aber Luther und er schieden nicht als Feinde, sondern als ehrenhafte, edle Männer, die bei der Verschiedenheit der Richtung doch einen innerlichsten Einigungspunct hatten und dem Gemüthe nach nicht von einander lassen konnten.

Staupitz war in Augsburg mit dem gelehrten Erzbischof von Salzburg, Matthäus Lang, einem heftigen, aber zugleich schlauen Gegner der Reformation, der gegen Staupitz nur die gute Seite seines Wesens hervorkehren mochte [2]), bekannt geworden. Zu diesem begab er sich als Hofprediger. In Salzburg wechselte er den Orden und trat zu den Benedictinern. Wir finden ihn im J. 1522 als Abt des Benedictiner-Klosters St. Peter unter dem Namen Johannes IV.[3]). Auch wurde er Vicarius und Suffragan

1) Luthers Briefe an Churf. Friedrich u. Spalatin Th. 1. S. 180 u. 148 bei de Wette. Auch Staupitzens Brief an Churf. Friedrich v. 15ten Oct. 1518 aus Augsburg, in der Abhandlung v. Grimm in Illgens Zeitschr. a. a. O. S. 122.

2) Nachweisungen über ihn s. bei Grimm a. a. O. S. 79.

3) Die Memoires de Trevoux ad ann. 1707 p. 975 geben bei Gelegenheit eines Itinerarium an, Staupitz sey in dieses Kloster gegangen, um dafür Buße zu thun, daß er Veranlassung zu den luther'schen Bewegungen gegeben. Dem widerspricht, außer der falschen Auffassung des Verhältnisses zwischen Staupitz und Luther, besonders der Umstand, daß Staupitz auch in Salzburg mit Luther in einem freundlichen Verhältniß und Briefwechsel blieb.

des Erzbischofs, ein Zeichen, daß er sich ganz innerhalb der kirchlichen Schranken hielt. Merkwürdig ist das Verhältniß zwischen ihm und Luther auch bei dieser äußerlichen Trennung. Bereits im J. 1519 scheint Staupitz in Salzburg gewesen zu seyn; in einem Briefe vom 20sten Februar dieses Jahres spricht Luther den Wunsch aus [1]), Staupitz wieder einmal zu sehen, erzählt ihm von seinen Kämpfen und Verhandlungen und fügt folgende Worte bei, die mehr als irgend etwas den Unterschied seines inneren Wesens von der Natur Staupitzens characterisiren: „Gott reißt, treibt, führet mich: ich bin meiner selbst nicht mächtig; ich will ruhig seyn und werde mitten in den Tumult hineingerissen." Bald mußte Luther'n seine innere Entfremdung von Staupitz klarer werden; unterm 3ten Oct. 1519 schrieb er [2]) an den Entfernten: „Du verläßest mich allzusehr; ich war deinetwegen, wie ein entwöhntes Kind über seine Mutter, in diesen Tagen sehr traurig: ich beschwöre dich, preise den Herrn auch in mir sündigen Menschen." Selbst in Träumen beschäftigte den ahnungsvollen Luther dieses Verhältniß: „Heute Nacht," schließt er, „habe ich von dir geträumt; es war mir, als ob du von mir schiedest, ich aber weinte bitterlich und war betrübt; du dagegen winktest mir mit der Hand, ich möge ruhig seyn, du werdest zu mir zurückkommen." Staupitz antwortete Luther'n freundlich und meldete, daß es ihm wohlgehe [3]); er lud sogar den Bedrängten ein, zu ihm nach Salzburg zu kommen: sie wollten mit einander leben und sterben [4]). Indeß bald hatte Luther dem Freunde von immer mächtigeren Bewegungen zu berichten: „Es ist etwas Ungeheures vor der Thüre," schrieb er ihm [5]), „was kommen wird, weiß Gott; ich werde von diesen Fluthen dahingerissen und fortgewälzt." Noch immer galt Staupitz äußerlich für einen Gönner Luthers: er war vom Papst beim Erzbischof von Salzburg deßhalb verklagt worden [6]) und hatte sich in einem Schreiben dem Urtheile des Papstes unterworfen. Luther dagegen ermahnte ihn zur Standhaftigkeit und zum Wiederrufe dieser feigen Erklärung: „Deine Unterwerfung," sagt er [7]), „hat mich betrübt und mir ei-

1) Brief Luthers Nro. 123. Th. 1. S. 231 u. 32 bei de Wette.
2) Brief 162. Th. 1. S. 340 — 43 bei de Wette.
3) Brief Luthers an J. Lange Nro. 182. Th. 1. S. 380.
4) Staupitzens Brief an Luther in dem Aufsatze v. Grimm in Illigens Zeitschrift a. a. O. S. 121.
5) Brief an Staupitz vom 14ten Jan. 1521. Nro. 282. Th. 1. S. 556—58.
6) Staupitzens Brief an Wenc. Link vom 4ten Jan. 1521, bei Grimm S. 123.
7) In einem merkwürdigen, gewaltigen Briefe vom 9ten Febr. 1521. Nro. 292. Th. 1. S. 556—58.

nen andern Staupitz vorgehalten, als jenen Prediger der Gnade und des Kreuzes . . . Es ist jetzt nicht Zeit zu fürchten, sondern zu rufen, wo unser Herr Jesus Christus verdammt und geschmäht wird. Deßhalb, so viel du mich zur Demuth ermahnest, so viel ermahne ich dich zum Stolz. Du hast zu viel Demuth, wie ich zu viel Hochmuth . . . Das Wort Christi ist nicht ein Wort des Friedens, sondern des Schwertes." Auch darein, daß Staupitz wieder Abt werden wollte, konnte sich Luther nach einem Briefe vom 27sten Juni 1522 [1]) nicht finden; ja unterm 19ten Dec. desselben Jahres fällt er bereits ein strengeres Urtheil über den Freund; „den Brief von Staupitz," schreibt er an Wenceslaus Linck [2]), „verstehe ich nicht, außer daß ich sehe, daß er leer an Geist ist und nicht schreibt, wie sonst; der Herr wolle ihn zurückrufen." Dennoch konnte Luthers treues Gemüth von dem alten Freunde, von dem geistlichen Vater nicht lassen; noch kurz vor dessen Tode, der am 28sten December 1524 eintrat [3]), am 17ten Sept. 1523 schrieb ihm Luther einen Brief voll inniger, rührender, Worte [4]); er sagt darin: „Wenn ich auch aufgehört habe, dir angenehm und lieb zu seyn, so geziemt es mir doch nicht, deiner zu vergessen oder undankbar gegen dich zu seyn, durch den zuerst das Licht des Evangeliums in meinem Herzen aus der Dunkelheit aufzuleuchten anfing." Und dann, nachdem er das Bedenkliche der Stellung Staupitzens in der Nähe des eifrigkatholischen Cardinal-Erzbischofs hervorgehoben: „Ich wenigstens, wie ich dich bisher gekannt, vermag das Widersprechende nicht zu vereinigen, daß du derselbe seyn solltest, der du warst, wenn du in diesen Verhältnissen bleiben kannst, oder, wenn du noch derselbe bist, nicht darauf sinnest, dich zu entfernen." Endlich zum Schluß, nachdem er sich des Fortbestehens alter Freundschaft getröstet: „Ich werde nicht aufhören zu wünschen und zu beten, daß du so entfremdet von deinem Cardinal und dem Papstthume werdest, wie ich es bin, ja wie auch du es warst." Der Erzbischof mochte, als er Staupitz nach Salzburg zog, die Absicht gehabt haben, diesen von Luther zu trennen, dem Reformator Staupitzens Namen und Schutz zu entziehen, und dadurch der Reformation selbst den

1) Nro. 411. Th. 2. S. 214 bei de Wette.
2) Nro. 444. Th. 2. S. 265 bei de Wette.
3) Am 18ten Januar des J. 1525 schreibt Luther an Amsdorf: „Staupitz ist nach kurzer Herrschaft [als Abt und bischöflicher Vicarius] aus dem Leben geschieden." Luthers Briefe Nro. 664. Th. 2. S. 616 bei de Wette. Das Epitaphium Staupitzens s. bei Grimm a. a. O. S. 84.
4) Nro. 530. Th. 2. S. 407—9 bei de Wette.

empfindlichsten Schlag zu versetzen. Der Erfolg war jedoch ein ganz anderer: Luther wirkte für sich nur um so kühner, und Staupitz, weit entfernt, der früheren Sympathie ganz zu entsagen, brachte Schriften Luthers nach Salzburg und ließ dort eine reformatorische Tradition zurück, aus der zum Theil die späteren religiösen Bewegungen in diesen Gegenden zu erklären sind [1]).

Das gewichtige Wort Luthers in obigem Briefe, daß zuerst durch Staupitz „das Licht des Evangeliums in seinem Herzen aufgegangen," mahnet uns an unsern Hauptzweck, nämlich zuzusehen, wie Staupitz für Luther das werden konnte, was er ihm war, wie er durch seine Lehre und Denkweise die Reformation einleiten half. Wir haben von Staupitz außer einer Anzahl Briefe [2]) drei Hauptschriften: von der holdseligen Liebe Gottes vom J. 1518 — vom heiligen christlichen Glauben — und von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi vom J. 1519 [3]); wozu noch eine, mir bisher noch nicht aus eigener Einsicht bekannte, Abhandlung über die Prädestination kommt [4]).

---

1) Schulze Auswanderung der evang. Salzburger. Gotha 1836. S. 11.

2) Sie sind zusammengestellt von Grimm in Illgens Zeitschrift a. a. O. S. 116—126. Es sind deren 10, an Luther ist nur Einer darunter.

3) Diese Schriften sind von Joh. Arnd und dann wiederholt herausgegeben. Ich bediene mich für die Tractate von der Liebe Gottes und dem christlichen Glauben der Ausg. von Arnd, Straßburg bei Ledertz 1624 — von der Nachfolge Christi Lüneburg bei Hans u. Heinr. Stern 1630.

4) Ueber die Schrift de Praedestinatione s. die liter. Nachweisungen in *Seckendorf* Hist. Luth. Supplem. ad Indic. I. historic. c. 75. Ausgabe Nürnberg 1517 u. deutsch von Scheurl, ebend. 1517. Vergl. (von der Hardt) Antiq. liter. monum. autogr. Lutheri aliorumque I, 60. 73. III, 2. In einem Bande alter Druckschriften auf der Tübinger Universitäts-Bibliothek (mitgetheilt durch die Güte des Hrn. Dr. Baur), welcher verschiedenartige kirchliche Tractate enthält, befindet sich auch ein 5 Blätter in kl. 4 einnehmender Aufsatz: Decisio quaestionis de audiencia misse in parochiali ecclesia dn̄icis et festivis diebus. Die an den Buchdruckermeister Johann Othmar (accuratissimo librorum impressori) gerichtete kurze Vorrede (dieselbe enthält u. A. das schöne Dictum: Fit sapidius veritatis ipsius nectar bibitum absinthio praegustato falsitatis) ist geschrieben von Frater *Johannes de Staupits* Augustinianus und datirt: Tuwingen. Anno salutis nostre 1500. Die penultima marcii. Ob der Tractat selbst von Staupitz herrührt, ist nicht einmal bestimmt gesagt. Am Schlusse des Ganzen heißt es nur: Vale optime lector. Atque quaestionis p. veritate vid ndum decisionem patienter legas. parti adherendo saniori veriorique.

Ex Tubingen Anno 1500.

Von demjenigen, was Staupitz eigentlich auszeichnete, von der Richtung auf das Innerliche, dem einfach-kindlichen und practisch-mystischen Sinne, findet sich in der Abhandlung nichts; das Ganze bezieht sich auf äußere kirchliche Verhältnisse und ist in der gangbar scholastischen Form mit Gründen und Gegengründen, mit Berufung auf die vornehmsten Lehrer (Joh. Gerson,

Schon aus den Titeln dieser Tractate sieht man, welches die Hauptgesichtspuncte in der Theologie Staupitzens waren, wie er sich einerseits an die mystische Ueberlieferung anschloß, andererseits diejenigen christlichen Grundgedanken und Grundempfindungen in den Mittelpunct stellte, die auch das Centrum der reformatorischen Richtung waren. Seine Denkart war paulinisch-augustinisch, aber in mystischer Form.

Das Wesentliche, aus dem Staupitz Alles ableitete, war ihm in mystischer Weise die Liebe[1]), die Liebe Gottes, aus der sich, durch Christum vermittelt, die menschliche entzündet. Gott ist über alle Dinge lieblich, die wesentliche, in sich selbst gute Liebe und als solche die höchste Vollkommenheit. Diese Liebe, die Alles lieblich macht, worauf sie fällt, muß um ihrer selbst willen und über alle Dinge geliebt werden. Diese reine, höchste Liebe, in welcher alle Verherrlichung und aller wahre Dienst Gottes, alle Frömmigkeit und alles Gebet ruht, kann der Mensch, weil sie eine Sache der Erfahrung ist, nicht von Andern, er kann sie nicht

---

Gabriel Biel, Scotus, Alexander Halesius, Bonaventura u. A.) und auf kanonische Gesetze abgehandelt, so daß es wohl auch von einem Andern herrühren und von Staupitz nur zum Druck befördert worden seyn konnte. Das Einzige, was dem Wesen Staupitzens etwa entspricht, ist der milde und liberale Sinn, der sich im Tractate ausspricht; aber dieß allein rechtfertigt noch nicht die Abfassung durch Staupitz, sondern nur die Herausgabe durch ihn. Indeß wäre auch denkbar, daß sich Staupitz bisweilen, besonders in seiner früheren Lebensperiode in solcher scholastisch-kanonistischen Form bewegt hätte. Der wesentliche Inhalt ist folgender. Die Hauptfrage, die in der Schrift aufgeworfen wird, ist: ob die Parochianen nach Vorschrift der Kirche gehalten seyen, an Sonn- und Festtagen die Messen in ihren eigenen Pfarrkirchen zu hören? Hierüber wird für und wider disputirt, gegen Ende aber werden folgende Sätze aufgestellt: Conclusio tertia: „Es ist vernünftig und angemessen, daß die Parochial-Priester nicht leichtfertig seyen, die Untergebenen darum zu verdammen, weil sie an bestimmten Tagen die Messe außerhalb der Parochie hören und Gott den schuldigen Dienst leisten; Ursache, weil die Verpflichtung, die Messe mit bestimmten äußeren Umständen (cum positivis circumstanciis) zu hören, aus dem positiven Rechte stammt, welches immer vernünftige Entschuldigungen zuläßt." Conclus. 4: „Es handeln aber die gefährlich, welche den Leuten leichtfertige Ursachen an die Hand geben, sich an bestimmten Tagen von der Messe in der Pfarrkirche zu entfernen." Conclus. 5: „Es ist ein Irrthum, daß die Parochianen, aus jeder, auch der leichtesten Ursache, die auf den Gottesdienst keinen Bezug hat, von der Verpflichtung zur Kirche absolvirt seyen; denn nicht jede Ursache hebt den Grund des Gesetzes auf, und, wenn dieser stehen bleibt, bleibt auch das Gesetz stehen." Die Bequemlichkeit oder persönliche Neigung soll hier nicht entschuldigen, sondern nur die Nothwendigkeit; im Allgemeinen aber wird die Anordnung festgehalten, daß, wenn nicht dringende Ursachen zum Gegentheil vorhanden sind, die Parochianen in ihrer eigenen Kirche die Messe zu hören haben.

1) Das Nachfolgende ist, so viel als möglich mit Staupitzens eigenen Worten, aus dem Büchlein „von der holdseligen Liebe Gottes" entnommen.

aus seinem natürlichen Verstand, er kann sie nicht aus dem Buchstaben der Schrift lernen: der Buchstabe des alten Testamentes lehrt bloß Gesetz und Strafe und hat nur einen Werth, insofern der Geist und Christus darin verborgen. insofern er eine Streckung von der Natur zur Gnade, von sich selbst zum Geist ist; aber auch der bloße Buchstabe des neuen Testaments tödtet, ja noch viel mehr, weil er Christum vor die Augen und seine Lehre in die Ohren, aber seinen Geist nicht ins Herz bringt. Der wahre Lehrer der göttlichen Liebe ist der Geist des himmlischen Vaters und Christi, von dem unsere Herzen mit Liebe durchgossen werden; Gott selbst, der die Liebe ist, muß Wohnung in der Seele machen: daraus überkommt sie Kraft, alle Dinge, alle Gebote zu vollbringen. Aus dieser Einwohnung des h. Geistes entspringt das Licht des christlichen Glaubens, das aus äußerlicher Lernung der Schrift nicht erreicht werden mag; daraus fließt auch die wahre Hoffnung und der sichere Trost, die wir nicht auf unsere Werke, auf unsere Liebe gegen Gott, sondern nur auf Gottes Liebe gegen uns, auf das, was Gott in uns wirkt, gründen können. Die Liebe Gottes wird uns ins Herz gebildet durch Christum, in dem sich die unaussprechliche Liebe Gottes gegen uns geoffenbart hat: er ist der Fels, in dem das Zündfeuer der Liebe ruht; doch springt dieses nicht heraus, wenn es nicht von dem festen Eisen, dem h. Geist, herausgetrieben wird. Wenn aber Gott den Fels ins Herz der Auserwählten schlägt, so gibt er Feuer, die todte Kohle wird lebendig, der schwarze Zunder Golbfarbe. So entspringt Liebe aus Liebe, aus der Liebe Gottes zu uns unsre Gegenliebe zu Gott. In solcher Liebe gibt es auch Stufen; man kann unterscheiden: Anfangende, Zunehmende, Vollkommene. Der Vollkommene ist ganz von sich selbst, von allen Dingen und Creaturen abgelöst, er übergeht Wahl und eigene Wirkung, gewartet allein, was Gott in ihm spricht und wirkt, und hängt also fest an Gott, daß er mit ihm ein Geist genennet wird. Die Grade der Liebe Gottes haben unter sich selbst eine Ordnung; sie werden aber von Gott nicht allemal in derselben Ordnung gegeben. Zwar ist die Liebe Gottes über alle Dinge ein beständiges Werk, doch steht diese Liebe nicht immer in gleicher Höhe, sondern ist mehr oder weniger, wie es Gott dem geliebten Menschen nützer erkennt. Der Mensch muß bisweilen in der Entziehung der Liebe seiner Schwäche inne werden, damit er in Gott den alleinigen Erlöser erkenne und ihn allein groß mache; aber den Auserwählten, die Christi sind, müssen alle Dinge zum Besten helfen. Christus gehört ohne alle Mittel [ohne Vermittelung] Gott zu, wir aber durch Christum; durch Christum ist die auserwählte Seele Gott also freundlich zu-

gethan, daß ihr auch das Böse, ja die Sünde nicht allein unschädlich ist, sondern zu ihrem Besten hilft. Wir sollen jedoch nicht denken, daß wir um deßwillen sündigen mögen, sondern uns gebühret, das Böse zu allen Zeiten mit höchstem Fleiß zu fliehen, denn Sünde mit Barmherzigkeit zu decken ist allein ein Werk Gottes. Ein wahres Zeichen der Liebe Gottes ist Vollbringung der Gebote Gottes, denn Liebe gebiert Gleichförmigkeit und macht ein Herz, einen Willen, eine Seele; das allergewisseste Zeichen des wahren Liebhabers aber ist, daß nichts denn Gott frei einig in seinem Geiste bleibet und alle Creaturen daraus getrieben werden; ist dieß, ist er aller Creaturen ledig, vergißt er seines Lebens, Verdienstes und Heils, und sucht nur Gottes Ehre und Willen, so ist Gott ohne Zweifel in ihm und er „stecket voll Gottes."

Den Glauben[1]) ist schon ein ehrbarer Mensch dem andern in rechtmäßigen Dingen schuldig, wie vielmehr sind wir ihn Gott und seinem Worte, welches die Wahrheit selbst ist, schuldig. Ihm muß sich aller Verstand gefangen geben, müssen alle Herzen zufallen, die Sachen seyen auch wie hoch sie immer seyn mögen. Alle Zusage Gottes ist aber enthalten und vergewissert in Christo. Glaube, daß er der Sohn Gottes sey und zweifle nicht, oder begehre wenigstens festiglich an ihn zu glauben, so bist du in ihm gesegnet. Die an Christum glauben, in dem Gott sein Wort gesetzet hat, bedürfen, weil sie von Gott gelehret sind, keines Lehrers des Glaubens, sie dürfen ihrer Versehung zur Seligkeit gewiß seyn, sie werden gerechtfertigt und erneuert und haben Vergebung der Sünden, wozu weder Beicht, noch Reue, noch irgend ein Menschenwerk hilft, sondern nur der Glaube an Christum. Ohne Christus ist keine rechte Tugend, Vernunft und gute Meinung; in ihm ist alle Sünde, so Buße folgt, läßlich: die aus Gott geboren sind, bewahret diese Geburt vor dem Sündigen, nicht ihre Tugend, Vernunft oder stark Gemüth. Der Glaube an Christum läßt auch keinen Menschen in ihm selber bleiben, sondern zieht ihn über sich und feiert nicht, bis er uns mit Gott vereinige. Erstlich vereiniget er alle Gläubigen also, daß sie in Gott ein Herz und eine Seele gewinnen und daraus entspringt die Einigkeit der Kirche. Zum andern vereiniget Gott die Gläubigen mit Christo so, daß sie mit ihm ein Leib werden, in welchem er das Haupt und sie die Glieder sind, und durch diese Einigung geußt Christus alle geistliche Gaben, ja sich selbst in unser Herz. Endlich ist über dieser Vereinigung noch eine andre, zu welcher

1) Aus dem Tractat „von dem heiligen christlichen Glauben."

Gott Christo den, der an ihn glaubt, zur Ehe gibt, also daß der Gläubige und Christus unauflöslich verbunden sind; dieß ist die Ehe im Paradies, ein Sacrament und Siegel, daß Christus alle Sünden und Gebrechen von uns genommen, und dagegen unsre Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden, nicht außer uns, sondern in uns.

Wer durch den Glauben in Christo ist, der befleißigt sich vor Allem der Nachfolge Christi, zunächst im Leben, dann besonders im Leiden und Sterben[1]). Dieß zeigt Staupitz in seiner dritten, einer Gräfin Agnes von Mansfeldt und Heldrungen gewidmeten[2]), Schrift, worin er anschaulich macht, „wie doch ein andächtiger Mensch, der Nothdurft Sterbens unterworfen, sich schicken möchte, Christo um [für] sein Leiden und Sterben ein willig Leben, Leiden und Sterben wiederzugeben." Hier werden vornehmlich die paulinischen Gedanken ausgeführt, wie durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen, wie von der ersten Sünde aus sich die Süude über das ganze Geschlecht verbreitet, wie Christus die Sünde und den Tod überwunden, und wie er durch sein Sünde und Tod bezwingendes Leiden und Sterben auch uns ein Vorbild des rechten Leidens und Sterbens geworden. „Stirb, wie Christus," sagt Staupitz[3]), „so stirbst du ohne Zweifel selig und wohl. Wer da will, der lerne von St. Peter sterben oder von andern Heiligen, oder sehe, wie die Frommen ihr Leben schließen. Ich wills von Christo lernen und von niemand anders: Er ist mir von Gott ein Vorbild, nach dem soll ich wirken, leiden und sterben, er ist allein der, dem alle Menschen folgen können, in dem alles gute Leben, Leiden und Sterben aller und jeglicher vorgebildet, also daß niemand recht thun, leiden und sterben kann, es geschehe denn gleichförmig mit Christo, in welches Tode aller anderer Tod verschlungen ist."

Aus dieser kurzen Darstellung der Denkweise Staupitzens, die nicht so viel Tiefsinniges hat, wie die deutsche Theologie, und nicht so viel Poetisches, wie Suso[4]), aber durch liebliche Einfachheit und practischen Sinn sich auszeichnet, ist wohl jedem Kundigen einleuchtend, in welcher Weise Staupitz reformatorisch

1) Aus der Schrift „von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi."

2) S. die kurze Vorrede zu der Schrift.

3) Kap. 6.

4) Ein gewisser Mangel in diesen Beziehungen hängt vielleicht mit Staupitzens slavischer Abstammung, auf welche die Endsylbe seines Geschlechtsnamens (itz) hindeutet, zusammen. Offenbar sind in dieser Zeit vorzugsweise die Deutschen die eigentlich mystischen Naturen.

war und wie er auf Luther einwirken konnte. Die Hauptpuncte sind folgende. Staupitz, obwohl er den bloßen Buchstaben der Schrift für tödtend erklärt, zeigt doch überall ein Bestreben, Alles auf die Schrift zurückzuführen [1]), alle Wahrheit aus der Schrift abzuleiten, sobald sie nur lebendig, dem Geiste nach verstanden wird; er will nicht Menschen, sondern nur Gott zum Lehrer, und findet das Wort Gottes in der Schrift. Der Mittelpunct der Schrift ist ihm Christus, der Gottessohn, der Erlöser, das einzige, Alles in sich fassende, Vorbild. Auf die lebendige, innerliche Gemeinschaft mit ihm und durch ihn mit Gott gründet er alles Heil. „Jesu dein bin ich, mach mich selig": ist das Anfangs- und Schlußwort seiner Tractate [2]). Der Glaube ist ihm das Mittel der Gemeinschaft mit Christo, nur durch den Glauben Rechtfertigung und Erneuerung, und nur aus dem Glauben wahrhaft gute Werke. Die Werke sind nicht Ursache der Seligkeit [3]), sondern Zeichen des Glaubens und der Erwählung. Der Gläubige, in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott stehend, hält sich nicht an die Heiligen, sondern an Christum. Auch die Theilnahme an der Kirche ist durch Christum vermittelt, nicht umgekehrt die Theilnahme an Christo durch die Kirche; denn die Einheit der Kirche ruht darauf, daß vorher alle Gläubigen durch den Glauben in Gott geeinigt sind [4]). So geht Alles von Christo, der Aneignung seines Geistes und Lebens in Glauben und Liebe aus. In allen

---

1) Luthers Werke VIII, 1786: „Doctor Staupitz pflegte zu sagen: es wäre mißlich und gefährlich, daß wir uns auf unsere eigene Kräfte verließen; denn es kann wohl kommen, daß wir auch in dem, so wir aufs allerbeste wissen und verstehen, gleichwohl fehlen und irren können ... Darum ist uns wohl vonnöthen, daß wir in der heiligen Schrift mit höchstem Fleiß und aller Demuth studiren, und daß wir auch mit ganzem Ernst beten, daß wir ja die Wahrheit des Evangelii nicht verlieren."

2) Ueber dieses Symbolum Staupitzens s. M. G. Henr. Götzens Ordinations-Sermon über Dr. J. Staupitzens Leibspruch. Lübeck 1717. Weller Altes aus allen Theilen der Geschichte II, 276.

3) Die Unzulänglichkeit menschlicher Werke und Tugendbestrebungen hatte Staupitz bald und gründlich eingesehen. Luther erzählt uns, Staupitz habe häufig gesagt: „Ich habe unserm Herrn Gott mehr denn tausendmal gelobt, ich wolle fromm werden, ich habe es aber nie gehalten. Darum will ichs nimmermehr geloben; denn ich weiß doch, daß ichs nicht halte. Darum, wo mir Gott nicht gnädig seyn will um Christi willen und ein seliges Stündlein verleihen, wenn ich abscheiden soll, werde ich mit meinen Gelübden und guten Werken nicht bestehen können, sondern verloren seyn müssen." Luthers Werke VIII, 2725.

4) Vom christl. Glauben Kap. 10: „Der Glaube in Christum läßet keinen Menschen bei und in ihm selber bleiben, er zeucht über sich und feyret nicht, bis er uns mit Gott vereinige. Erst vereinigt Gott alle Gläubigen also, daß sie ein Herz, eine Seele in Gott gewinnen ... Daher entspringt die Einigkeit der Kirchen."

diesen Dingen ist Staupitz offenbar reformatorisch, konnte und mußte Luther von Staupitz nachhaltige Eindrücke empfangen. Ganz besonders aber war es ein Punct, worin Staupitz auf Luther tief einwirkte und zwar ein rechter Herzpunct der luther'schen Frömmigkeit und Theologie, die Lehre von der Buße, die Erkenntniß des wahren Wesens derselben. Das sagt uns Luther selbst in dem höchst merkwürdigen, gehaltvollen Briefe [1]), mit welchem er die Zusendung der Resolutionen an Staupitz begleitete; hier schreibt er: Staupitz habe ihn einst auf unvergeßliche Weise, wie eine Stimme vom Himmel, über die Natur der Buße belehrt, daß nämlich nur diejenige die wahre sey, welche von der Liebe der Gerechtigkeit und Gottes beginne, und daß das, was die gewöhnlichen Lehrer als Schluß und Vollendung der Buße darstellten, vielmehr ihr Anfang sey. „Dieses dein Wort haftete in mir, wie der scharfe Pfeil eines Gewaltigen; ich fing an, dasselbe mit den Schriftstellen über die Buße zu vergleichen, und siehe Alles paßte aufs schönste zu dieser Meinung, so daß, während mir vorher in der Schrift nichts bitterer klang, als das Wort Buße, mir jetzt nichts süßer und angenehmer vorkam. So werden die Lehren Gottes lieblich, wenn wir sie nicht bloß in Büchern, sondern in den Wunden unseres süßesten Erlösers zu lesen bekommen und erkennen." Hieraus entwickelte sich dann bei Luther die Ueberzeugung, daß es bei der Buße nicht sowohl auf das Thun, auf die Werke, auf kalte äußerliche Satisfactionen ankomme, als vielmehr, was auch der griechische Ausdruck *μετάνοια* mit sich bringe, auf Umwandlung des Sinnes, und aus dieser Erkenntniß des inneren Wesens der Buße entsprang dann, da ihn gerade in diesem Augenblick die Nachrichten über die verderbliche Ablaßverkündigung trafen, seine reformatorische Opposition gegen den Ablaß. So hatte also Staupitz allerdings den wesentlichsten Einfluß auf das Hervortreten Luthers, aber nicht jenen äußerlichen directen, den manche katholische Schriftsteller annehmen, sondern nur einen indirecten, jedoch tief innerlichen [2]).

Bei diesem unleugbaren inneren Zusammenhange verkennen wir die Verschiedenheit beider Männer nicht. Staupitz, ein zartes, mildes, inniges Gemüth [3]), entwickelt seine Ueberzeugungen

1) Nro. 67. S. 115—18. Der Brief ist vom 30sten Mai 1518.

2) Nur in diesem Sinne nennt sich auch Luther einen *Discipulus* von Staupitz in einer vom Trinitatistage 1518 datirten Dedication der ersten Sammlung seiner Schriften. Ukert Leben Luthers I, 70.

3) Dieß drückt Luther in einem Briefe an Wenc. Linck, indem er ihm eine Schrift von Staupitz zurücksandte (7ten Febr. 1525, Th. 2. S. 624 bei de Wette), sehr stark aus: Remitto Staupitium: *frigidulus* est,

ausschließlich in erbaulicher, mystischrr Gestalt; Luther, ein kräftiger, männlich strebender Geist, ist mehr wissenschaftlich forschend und wendet das Erforschte unmittelbar auf That und Leben an. Staupitzens Leben ist wie ein heiterer Frühlingsmorgen, Luthers wie ein gewitterschwangerer, sturmvoller Sommertag; jenen denkt man sich lieber in stiller Zelle, ruhig und beschaulich; diesen als kühnen Kämpfer vor Fürsten und Volk, im Kreise begeisterter Freunde und trotziger Feinde. In der ganzen höheren Auffassung der Dinge ruht bei Staupitz Alles auf der Liebe, bei Luther Alles auf dem Glauben; Staupitz führt das Christenthum auf die allereinfachsten practischen Sätze der Liebeslehre zurück, Luther entfaltet aus seiner Glaubenslehre einen großen Reichthum religiöser Anschauungen und theologischer Begriffe. Dieser führte aus, was jener angelegt und vorbereitet; dieser that, was jener ahnete oder dachte; aber wenn sie hierbei auch, indem sich jeder einer redlichen Gesinnung bewußt seyn durfte, durch den Richtergang der Weltgeschichte aus einander gerissen wurden, so waren sie doch im innersten Grunde ihres christlichen Lebens eins und konnten sich daher auch nie ganz von einander trennen.

Man könnte, da der innere Entwickelungsgang Luthers sonst so viele Analogien mit dem des großen Heidenapostels darbietet, versucht seyn, die gegenseitige Stellung Staupitzens und Luthers mit dem Verhältnisse zwischen Gamaliel und Paulus zu vergleichen; allein das Passende in dieser Vergleichung würde durch das Hinkende weit überwogen werden. Allerdings kommen Gamaliel und Staupitz darin überein, daß Beide aufrichtig fromme und, natürlich nach Maaßgabe ihrer Zeit und Stellung, milde und freisinnige Männer[1]) waren, und daß sie auf ihre Zöglinge einen Einfluß übten, welcher der künftigen, höheren Entwickelung derselben keine unübersteiglichen Hindernisse entgegenstellte. Aber dabei treten uns auch wieder wesentliche Unterschiede entgegen. Erstlich: Gamaliel war, wenn auch einer der besseren und mehr innerlichen, doch immer ein Pharisäer, also ein Mann der Gesetzlichkeit und Gesetzesgelehrsamkeit[2]); Staupitz dagegen ein in sich

---

sicut semper fuit et parum *vehemens*. Freilich vehemens war Staupitz nicht im Vergleich mit Luther, aber das frigidulus möchte ich nicht unterschreiben, wenigstens nicht in Beziehung auf Staupitzens Schriften, die viel innere Wärme haben. Eine sehr kräftige Gesinnung, namentlich in Beziehung auf Luther und die Reformation, spricht Staupitz übrigens auch aus in einem Briefe an Spalatin vom 7ten Sept. 1518. S. Grimms Zusammenstellung der Briefe a. a. O. S. 120.

1) Siehe in Betreff Gamaliels die schönen Bemerkungen von Tholuck in den theol. Stud. u. Krit. 1835. II, 377 ff.

2) Seine Verehrer nannten ihn die „Herrlichkeit des Gesetzes" und

gekehrter, beschaulicher Geist: Gamaliel, im 16ten Jahrhundert lebend, würde nicht den reformatorischen Mystikern, sondern den edleren Vertretern der Hierarchie und Scholastik, Staupitz, im Zeitalter des sinkenden Judenthums geboren, nicht den Pharisäern, sondern den Essäern oder überhaupt einer contemplativen Richtung angehört haben. Zweitens: Beide begründeten zwar in ihren heranreifenden Freunden einen ernsten und streng frommen Sinn, aber das Verhältniß stellt sich wieder insofern wesentlich verschieden, als Paulus mit seiner apostolischen Eigenthümlichkeit sich gerade in den schärfsten Gegensatz gegen die pharisäische Denkart seines Lehrers stellte, Staupitz dagegen, obwohl Klosterbruder, doch im Wesentlichen schon denselben Standpunct einnahm, wie Luther; Staupitz ist ein Vorbereiter und Vorläufer der Reformation, nicht ebenso Gamaliel ein Vorgänger des Christenthums; zwischen Gamaliel und Paulus ist gerade in der Hauptsache ein Widerstreit, zwischen Staupitz und Luther, bei aller Verschiedenheit der Naturen und der Entwickelungsstufen, eine innere Einheit der Gesinnung und ganzen Richtung. Darum verhalten sich auch drittens Gamaliel und Staupitz ganz verschieden zu dem Werke, dem ihre Zöglinge ihr Leben widmen. Gamaliel, völlig unparteiisch, will nur ganz objectiv die apostolische Thätigkeit gewähren lassen, gleichsam zur Probe, ob Gott und die Zeit sie auch bewähre; Staupitz dagegen ist mit seinem Herzen bei den reformatorischen Bestrebungen, lobt und fördert sie anfänglich, und zieht sich erst zurück, als ihm die Sache zu gewaltig wird und die Macht der Entwickelung über seine Natur und seinen Sinn hinausgeht. Daß aber Staupitz auf diesem Puncte stehen blieb, dürfen wir ihm nicht verargen; die Zeit forderte, entweder selbst ein Held zu seyn, und eine Heldennatur kann man niemanden zumuthen, der sie nicht von Gottes Gnaden hat, oder sich an den Helden, der wirklich da war, selbstverleugnend anzuschließen, und das konntewohl der jüngere, bescheidene Melanchthon, nicht aber der ältere, an das Vater-Verhältniß gewöhnte, für einen Weltkampf überhaupt nicht bestimmte und damals am wenigsten gestimmte Staupitz.

Die mittelalterliche Mystik hatte ihr Geschäft vollendet: sie hatte aus der Schule ins Leben, von der Ueberlieferung zur Schrift, in der Schrift zu Christo, in Christo zum Geist, zur Gnade, zum Glauben und zur Liebe geführt; sie hatte das ganze religiöse Leben

man hatte über ihn das Dictum: „mit ihm sey die Herrlichkeit des Gesetzes untergegangen.“ S. Tholuck a. a. O. S. 378.

in eine höhere Potenz erhoben, vom Werke zur Gesinnung, vom äußeren Dienste zur freien, Gottheit und Menschheit im Innersten einigenden, Liebe; sie hatte dadurch die Gemüther mächtig erregt und erwärmt, und zuletzt noch eine kräftige, tief innerliche Frömmigkeit in den Herzen der Männer entzündet, die zur Umgestaltung des christlichen Wesens bestimmt waren, namentlich in dem Herzen des Hauptreformators selbst.

Erwägen wir noch etwas genauer die allgemeine und tiefgreifende Bedeutung dieser Erscheinung[1]).

Das Christenthum hat, nach seinem ganzen Daseyn in der Welt betrachtet, eine zwiefache Seite: eine objective, insofern es ein Inbegriff von Thatsachen, Lehren und kirchlichen Einrichtungen, überhaupt eine geschichtliche Erscheinung ist, und eine subjective, insofern das geschichtlich und gegenständlich Gegebene in Geist und Gemüth eingeht und wirkliche Frömmigkeit wird; auf jenem beruht die Einheit und der feste Bestand der christlichen Religion und Gemeinschaft, auf diesem das innere Leben ihrer Mitglieder. Beides gehört nothwendig zusammen, um einen normalen und gesunden Zustand des christlichen Gemeinwesens hervorzubringen. Aber nach der Unvollkommenheit der menschlichen Dinge, wird meist die eine oder die andre Seite vorherrschen und nur in einzelnen großen Momenten eine gleichmäßige Durchdringung eintreten. Im Mittelalter herrschte offenbar die objective Tendenz vor, das Christenthum als gegebene Ueberlieferung als Gegenstand, als Kirche und Macht, woraus das Organische und großartig Bauende in dem Kirchenwesen dieser Zeit entsprang. Dieser Zustand hatte seine große, wesentliche Wichtigkeit: erstlich für die Feststellung und Erhaltung des Christenthums unter den wilden Bewegungen und Stürmen der Zeit; zweitens für die Heranbildung der Nationen zur Gesittung und zu einer größeren, ihre Wechselwirkung auf einander bedingenden, Einheit. Aber die Schattenseite war, daß die Subjectivität fast gar nicht zu ihrem Rechte kam, daß das Individuum, wenn es sie doch geltend machen wollte, niedergedrückt, im Nothfall vernichtet wurde. Die Objectivität und Einheit, welche herrschte, war nicht eine wahrhaft freie, wesentlich innerliche, sondern zum guten Theil nur eine erzwungene, äußerliche. Dieß mußte, weil es die Natur des Christenthums und das gottbestimmte Wesen des menschlichen Geistes forderte, anders werden. Die Nationen und Individuen, hindurchgegangen durch die objective Zucht des Mittelalters, sollten

1) Vergl. *Weissenborn* de momento, quod ad sacrorum instaurationem theologia mystica attulerit. Jen. 1825.

auch ihre freie Innerlichkeit, ihre Subjectivität und Individualität entfalten, das Christenthum sollte sich nicht bloß als Macht, sondern als Geist, Kraft und Wahrheit, als selbstbewußte Ueberzeugung behaupten. Diese ungeheure Umwälzung wurde im Großen theils bewirkt, theils eingeleitet durch die Reformation. Vor der Reformation aber, und diese eben dadurch selbst vorbereitend, war es partiell und bis zu einem gewissen Grade schon geschehen durch die Mystik, vornehmlich durch die deutsche, welche überall die Freiheit als ein unschätzbares, ja als das höchste Gut im geistlichen Leben achtete, und von diesem inneren Freiheits- und Selbständigkeitsgefühle aus in manchen ihrer Bekenner eine Kühnheit entwickelte, die gegen die reformatorische nicht zurückstand. Diese Bedeutung der Mystik zeigt sich in den wichtigsten Puncten.

Erstlich: in dem großen geistigen Gegensatze des Mittelalters, Scholastik und Mystik, steht offenbar die erstere überwiegend auf der objectiven, die letztere überwiegend auf der subjectiven Seite: jene behandelt das Christenthum mehr als Lehre, als Ueberlieferung und fügt sich dabei der kirchlichen Autorität und Macht; diese behandelt es als Geist, Gesinnung, inneres Leben, und entzieht sich der Kirche bis zu einem gewissen Grade fast überall; in der Scholastik waltet ein fester, traditioneller Begriff, in der Mystik ein bewegliches Gefühl, wo nicht eine völlig freie Phantasie. Dieses Hereinziehen des Christenthums in die innere Welt, im Gegensatz gegen die immer mehr äußerlich gewordene Scholastik, haben die Reformatoren mit den Mystikern gemein, aber vor der falschen Innerlichkeit und Willkür, in welche die Mystiker oft verfielen, schützt sie wieder das objective Maaß, das sie zugleich hinzubringen in der noch weit entschiedener in den Vordergrund gestellten und nach der Norm der allgemeinen Kirchenlehre aufgefaßten Schrift, dem Regulator alles Subjectiven, dem Bollwerk gegen alles Schwarmgeisterische.

Hiermit hängt ein Zweites zusammen, worin die Mystik in einem tiefen, man darf wohl sagen, protestantischen Gegensatze gegen die Hierarchie steht. Wo ausschließlich das Objective im Kirchenwesen gilt, wird auch die Kirche oder die sie repräsentirende Hierarchie allein als das Vermittelnde für das Verhältniß des Menschen zu Gott und für die ewige Seligkeit angesehen. So war es im Mittelalter, so ist es im Katholicismus noch. Die Hierarchie, das Priesterthum stellt sich zwischen Gott und den Menschen in die Mitte und behauptet, nur durch die kirchlich-sacerdotale Thätigkeit würden die Gnaden Gottes und des Himmels fortwährend dem Geschlechte und dem Einzelnen zugewendet.

Anders der Mystiker: er wendet sich in seinem Innersten unmittelbar an Gott, er will sogar mit Gott eins werden, er ist sich selbst Priester, Altar und Opfer, und wenn er auch die äußere priesterliche Vermittelung nicht verwirft oder übergeht, so ist sie ihm doch etwas minder Wesentliches und Untergeordnetes. Fassen wir also den Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus in die bekannte Formel, daß der erstere sage: wo die Kirche ist, da ist Christus und der Geist Gottes; der andere: wo Christus und der Geist Gottes ist, da ist die Kirche — so steht die sich selbst verstehende Mystik offenbar auf der letzten Seite und ist wesentlich protestantisch dadurch, daß sie Heiligung, Frieden, Seligkeit in ihrem tiefsten Grunde nur aus der Einigung mit Gott und Christo, nicht aus den Mitteln und der Thätigkeit der Kirche ableitet.

Drittens: mit der Herrschaft des Objectiven in der Kirche hängt auch zusammen, daß alles Das, was vom Subject und dessen Zustand oder Gesinnung unabhängig ist, mehr hervortritt und höher geachtet wird, Alles dagegen, was mit der Subjectivität zusammen- oder von ihr abhängt, zurücktritt und geringere Geltung hat. Daher der unendliche Werth, der im Mittelalter der heiligen *Handlung*, dem ganzen festgeordneten Cultus und vornehmlich dem Sacrament schon als bloßer Verrichtung beigelegt wird, und die daraus folgende Lehre vom Opus operatum, bei gänzlichem Zurücktreten der, durch subjective Bildung und Theilnahme bedingten, *Predigt* und freien pastoralen Einwirkung. Daher auch wieder bei dem Individuum die unverhältnißmäßige Werthschätzung des Werkes, der äußeren Leistung von Seiten der Kirche bei geringer Beachtung der Gesinnung und der inneren Zustände. Auch dagegen mußte eine Reaction erfolgen und sie ging gleichfalls besonders von den Mystikern aus: sie faßten den Cultus selbst wieder weit mehr in seiner geistigen Bedeutsamkeit, sie hoben bei den Sacramenten und allen heiligen Handlungen wieder weit entschiedener den Glauben und andre innere Bedingungen hervor, unter denen sie allein heilsam wirken können, sie stellten die Predigt wieder mehr in den Vordergrund und übten die christliche Volksbelehrung mit Kraft und Geschick, sie bearbeiteten das Volk religiös und sittlich in freier, höchst eifriger Thätigkeit, sie wiesen mit großer Entschiedenheit von dem bloßen Werk auf Glauben, Liebe und Gesinnung hin, sie thaten mit einem Worte Alles, um aus den auswendigen Christen inwendige zu machen: lauter Dinge, in denen sie unverkennbar den Reformatoren, als den Wiederherstellern der Innerlichkeit, der Subjectivität im Christenthume vorarbeiteten.

Endlich viertens: die streng objective Richtung in der Kirche erkennt auch das Recht und die Bedeutung der Nationalität im religiösen Leben nicht an; sie will strenge, starre Einheit auch im Aeußerlichen. Hieraus entsprang das oft gewaltsame Aufdringen der römischen Cultusformen und der Einen lateinischen Kirchensprache. Auch dieses konnte vorübergehend sein Gutes haben für die Erhaltung der Festigkeit der Kirche und für die Bildung der Völker. Aber auf die Dauer wurde es hemmend, ja tödtend. Das Christenthum will nicht Zerstörung, weder der Individualität noch der Nationalität, sondern Verklärung beider, Durchdringung von einem höheren Geiste; es will einen freien Reichthum der Geister. Eine Nationalität läßt sich wohl biegen, aber, wenn sie tüchtig ist, nicht brechen. So erhoben sich seiner Zeit die europäischen Nationalitäten gegen die Alles uniformirende Kirche, um in ihrer von Gott geordneten eigenthümlichen Art fromm zu seyn, um in ihrer angestammten Sprache mit Gott zu reden; vor allen that es die deutsche, die hierin, als ungemischtes Stammvolk, das reinste, tiefste Bedürfniß zeigte. Auch darin gingen die Mystiker voran und brachen der Reformation Bahn, denn sie waren es vornehmlich, die, wie wir vielfach gesehen, zuerst deutsch predigten, deutsch beteten und aus deutschen Büchern die Bedürfnisse der Andacht befriedigen lehrten.

Wenn in diesen wichtigen Beziehungen die Mystik durchgreifend wirkte, um den Christus in uns, der wesentlich Geist und Leben ist, das Innerliche, Individuelle, Freie, kurz die subjective Seite des Christenthums zum Rechte zu bringen, so ist zugleich nicht zu leugnen, daß sie kraft des Gegensatzes gegen die übermächtigen, objectiven Gewalten der Hierarchie, der Scholastik und des Cultus in manchen ihrer Gestaltungen einseitig innerlich, ja willkürlich und phantastisch subjectiv wurde. Hier war es nun der Beruf der Reformation, zu der subjectiven Seite auch wieder die objective, das feste prophetische Wort, die sichere Ausbildung der Lehre, die geordnete kirchliche und gottesdienstliche Gemeinschaft hinzuzufügen. Dieses, die harmonische Durchdringung des Objectiven und Subjectiven im christlichen Wesen war offenbar auch, obwohl unausgesprochen, das Ziel der Reformatoren und wenn dasselbe vermöge der Ungunst der Zeiten und menschlicher Unvollkommenheit nicht unmittelbar erreicht wurde, so haben wir es doch fortwährend als Aufgabe und Bestimmung der evangelischen Kirche anzusehen.

Die deutsche Mystik hatte einen ähnlichen Lauf genommen, wie die niederländische. Sie ging vom Pantheistischen, Ueberschwänglichen, theilweise Schwärmerischen aus, und klärte sich zu einer christlich-theistischen und practischen Liebeslehre ab. Doch unterscheiden sich beide Entwickelungsreihen, gemäß den verschiedenen Nationalitäten, darin, daß in der niederländischen die Mittelglieder des Poetischen und des Speculativen nicht so hervorstechend ausgebildet sind, wie in der deutschen (Suso und die deutsche Theologie), während dagegen die niederländische auf der practischen Seite (Thomas von Kempen) den Vorzug hat. Jedes der Stadien, welche wir die Mystik in ihrer reineren (theistischen) Gestaltung durchlaufen sehen, setzt gleichsam etwas in der Reformation ab und alle spiegeln sich in der Reformation wieder, nicht unmittelbar und in der nämlichen Gestalt, aber verjüngt und in neuer geistiger Mischung. Das Poetische der mittelalterlichen Mystik finden wir wieder in dem frischen Geistesaufschwunge der Reformation und in dem christlichen Dichtergeiste Luthers, das Gemüthliche in der Innigkeit, die den Glauben der Reformatoren characterisirt; das Speculative in ihrem tiefen, überall den wesenhaften Kern der christlichen Dinge erfassenden, Geist; das Practische in ihrem einfachen, lebenskräftigen, durchaus sittlichen und volksthümlichen Sinn.

Bei alledem ist die Theologie der Reformatoren nicht Mystik. Die Mystik wirkte wesentlich zur Bildung ihrer Frömmigkeit und Theologie, aber diese selbst ging über die Mystik hinaus. Sie hatte — außerdem, daß das eigentliche Wesen der Reformatoren, namentlich Luthers und Zwingli's, nicht beschaulich oder dichterisch, oder speculativ, sondern prophetisch handelnd war — vor allen Dingen einen wissenschaftlichen und gelehrten Bestandtheil, wie ihn die Theologie der Mystiker nicht hatte. Diese wissenschaftliche Ausbildung war indeß auch schon vorbereitet und hier haben wir nun einen Mann zu betrachten, der sich auch aus mystischer Schule heraus, aber mit einer Freiheit und Gründlichkeit des wissenschaftlichen Geistes entwickelt hat, welche ihn würdig macht, der eigentlich theologische Vorläufer der Reformation genannt zu werden. Es ist Johann Wessel.

Viertes Buch.

Johann Weſſel

oder:

die reformatoriſche Theologie vor der Reformation.

Wenn ich den Weſſel zuvor geleſen, ſo ließen meine Widerſacher ſich dünken, Luther hätte alles vom Weſſel genommen, alſo ſtimmet unſer beider Geiſt zuſammen.

Luther.

Erſter Theil.

Das Leben J. Weſſels.

Bedeutung Weſſels. Ueberblick.

Wie die ganze Geiſtesrichtung und das Thun der Reformatoren nicht etwas völlig Neues, ſondern vielfach vorgebildet und vorbereitet war, ſo war es insbeſondere auch ihre Theologie. Dieſe Theologie, ausgehend von der Grundlage der in lebendiger Erfahrung aufgefaßten und in geiſtiger Freiheit wiedergeborenen Schriftlehre, angeregt von der Myſtik, ohne deren Einſeitigkeit und ſubjective Willkür zu theilen, in entſchiedenem Kampfe begriffen mit der Scholaſtik, aber doch den wiſſenſchaftlichen Geiſt derſelben auf einem höheren Gebiete fortpflanzend, alſo ebenſowohl eine Beſeitigung als eine wahre Verſöhnung der theologiſchen Gegenſätze des Mittelalters, hat eben wegen dieſer ihrer geſchichtlichen Stellung ihre Wurzeln in der geſammten Bildung der vorangegangenen Zeit; und zwar nicht bloß in der Weiſe, daß vereinzelte Bruchſtücke derſelben vorher dageweſen wären, ſondern ſo, daß ſie auch in lebendiger Zuſammenfaſſung ſchon früher vorkommt, freilich nicht in fertiger Ausführung, aber doch in vollſtändigem Umriß, aus welchem man faſt in allen Zügen das Bild erkennt, das daraus werden ſollte. Von dieſer Seite ſtellen wir nun unter allen vorreformatoriſchen Männern unbedenklich Johann Weſſel oben an. Sein geiſtiges Weſen und ſeine Leiſtungen können, wenn überhaupt das ganze fünfzehnte Jahrhundert einer herantagenden Morgenröthe gleicht, vorzugsweiſe mit jenen erſten Lichtſtrahlen verglichen werden, welche vor dem wirklichen Hervortreten der Sonne die Wolken und Dünſte des Horizonts

durchbrechen. Die Mystiker führten der Reformation Wärme und inneres Leben zu, Wessel, ohne die Wärme vermissen zu lassen, brachte vornehmlich Licht; Andre, wie Huß und Savonarola, waren größer oder gewaltiger im reformatorischen Thun, er war größer im reformatorischen Denken, Forschen und Lehren. So haben wir uns also bei ihm vorzugsweise mit der Theologie zu beschäftigen; indeß, da er zugleich ein Mann aus Einem Stücke war, ruht doch auch diese Theologie wieder auf seinem Leben und drückt sich in demselben nach allen Richtungen aus und so ist uns auch dieses als ein reformatorisches von nicht geringer Bedeutung.

Die Beschreibung von Wessels Leben hat eine doppelte Schwierigkeit; erstlich das Unsichere mancher Thatsachen und zweitens die Verworrenheit in chronologischen Bestimmungen.

In der ältern Ueberlieferung von Wessels Handlungen und Schicksalen mischt sich Wahrheit und Dichtung, so daß es bisweilen schwer ist, das rein Historische vom Fabelhaften zu sondern. Manches erweist sich bei genauerer Prüfung als unhaltbare Sage, entsprungen aus dem Streben, einen Mann zu verherrlichen, der solcher Aeußerlichkeiten nicht bedurft hätte, um als groß anerkannt zu werden, Anderes wird von Vielen als unsicher bezweifelt, was sich vielleicht geschichtlich rechtfertigen läßt. Die Hauptthatsachen seines Lebens sind jedoch sicher genug und für die Kenntniß seines Geistes und Strebens fließt uns die zuverlässigste Quelle in seinen Schriften. Merkwürdig ist es immer, daß im fünfzehnten Jahrhundert, wo die Poesie schon bedeutend aus der Geschichte zurücktritt, die Sage noch so geschäftig war, das Daseyn eines Mannes auszuschmücken, der im Grunde das einfache Leben eines Gelehrten führte; es ist ein Zeichen seiner allgemeinen Berühmtheit auch unter dem Volke, wobei die, welche seinen Geist nicht ganz fassen konnten, seinen Ruhm wenigstens durch augenfällige Merkwürdigkeiten zu vergrößern suchten.

Hemmender ist die andere Schwierigkeit, die chronologische Dunkelheit und Verworrenheit in dem Leben Wessels. Hier liegt dem Biographen ein zweifaches Verfahren zur Wahl vor: entweder er bemüht sich Schritt vor Schritt die richtigen Zeitbestimmungen auszumitteln und verflicht Untersuchungen darüber in die Darstellung des Lebens selbst, oder er verbindet die überlieferten Thatsachen mehr massenweise nach ihrer inneren Verwandtschaft. Durch das erstere wird der Faden der Erzählung unterbrochen, und zuletzt wird man nicht einmal durch Sicherheit der Resultate entschädigt; ich habe daher das zweite vorgezogen, und werde die Angaben über Wessels Leben mehr

nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit ordnen, ohne deßwegen die Zeitfolge im Großen aus dem Auge zu verlieren [1]).

Wir können aber im Leben Wessels ganz einfach drei größere Massen unterscheiden, seine Jugend und Vorbildung bis zum Abgange von der Universität Köln, seine männliche Fortbildung und wissenschaftliche Wirksamkeit auf verschiedenen Wanderungen außerhalb des Vaterlandes, besonders in Paris, in mehreren italienischen Städten und in Heidelberg, und seinen ruhigen stillthätigen Aufenthalt in der Heimath während des höheren Alters bis zum Tode; an die Schilderung seines späteren Lebens, wo wir Wessel in dem Wirkungskreise finden, der seinem Sinne vollkommen zusagte, wird sich zugleich am schicklichsten eine allgemeinere Characteristik seines ganzen Wesens und Thuns, seiner menschlichen und gelehrten Eigenthümlichkeit anschließen, und dieß zusammen bildet den ersten Theil. Im zweiten soll die Theologie Wessels von ihren Grundlagen aus in allen ihren wichtigeren Verzweigungen mit fortlaufender Beziehung auf die theologische Gesammtentwickelung der Zeit dargestellt werden; und im dritten Wessels Verhältniß zur Reformation nebst allem demjenigen, was literärisch von ihm und über ihn vorhanden ist.

Erstes Hauptstück.

Jugend und frühere Bildung Wessels.

Johann Wessel wurde im Jahr 1419 oder 1420 [2]) zu Gröningen in einem noch jetzt stehenden, an dem Familienwappen Wessels erkennbaren, Hause der Herrenstraße [3]) geboren. Zu

1) Gelegentlich werden auch in der Kürze die nöthigsten chronologischen Erörterungen vorkommen.

2) Nach andern, weniger wahrscheinlichen Angaben um das Jahr 1400. Siehe unten im 2ten Hauptstück S. 260, Anmerk. 1.

3) Hardenberg, der älteste ausführlichere Lebensbeschreiber Wessels, und der Verfasser der *Effigies et Vitae Profess. Gronsng.* sagen: in platea regia, e regione viae Carolinae. Eine genauere Angabe liefert der niederländische Biograph Wessels, Munrling, in seiner Comment. de vita Wesseli p. 5: Domus, in qua primam lucem vidit, adhuc Groningae superest in platea dominica (Heerestraat) e regione viae Carolinae (Caroliweg) et dignoscitur lapide quadrato, in quo insignia sive arma gentis Gansfortianae incisa sunt. Er beruft sich dabei auf des gröninger Gelehrten *A. Ypey* Leerede ter gedachtenis van de ver-

ſeinem Namen wurde gewöhnlich der Beiſatz Hermanns hinzugefügt, nach der Sitte jener Zeit und Gegend, den Sohn durch Beifügung des Vornamens ſeines Vaters genauer zu bezeichnen; ſein Vater hieß alſo Hermann Weſſel. Der Name Gansfort oder in holländiſcher Form Goeſevort, den Weſſel auch führte, war höchſtwahrſcheinlich nicht bloß ihm, ſondern ſeiner ganzen Familie eigen, und iſt abzuleiten von dem Dorfe oder Gute Gansfort in der Nähe von Haren [1]) in Weſtphalen, woher das Geſchlecht Weſſels vermuthlich ſtammte [2]). Es war alſo kein Spottname,

---

diensten der Nederlandsche Vaderen betrekkelijk het werk de Kerkhervorming. p. 55. Groning. 1817. S. außerdem *Hofstede de Groot* Geschiedn. der Broederenkerk te Groningen, 1832. p. 14. Das weſſelſche Wappen, eine Gans, befindet ſich in dem Giebel des Hauſes.

1) Alt- und Neu-Haren ſind weſtphäliſche Orte auf dem linken Emsufer in geringer Entfernung von dem Fluß; ſie liegen nur einige Stunden von der niederländiſchen Provinz Drenthe, nordweſtlich von Meppen.

2) Dieſe einfachſte Erklärung gibt der Verfaſſer der Effig. et Vit. Profess. Gron. p. 12: Gosvoerti autem sive Goeseforti aut Ganseforti cognomen, dialecto illud Westphalica, hoc Germanica anserum vadum sonans, suspicari liceat inde ei obvenisse, quod majores forte ex vicina Westphalia (ut multae aliae honestae hujus urbis familiae) hoc commigrassent, quum illud nomen villae non procul Harena hodieque maneat. Dieſe Ableitung wird auch von neueren holländiſchen Gelehrten gebilligt, Muurling S. 104. Sie wird beſonders dadurch beſtätigt, daß die ganze Familie Weſſels den Beinamen Gansfort führte und eine Gans im Wappen hatte. Andere Schreibweiſen und Erklärungen ſind Goezevoet oder Ganzevoet, Gänſefuß, wegen eines Fehlers, den Weſſel am Fuße und im Gange hatte, oder Gansevort, Ganzefoort, weil Weſſel im Sinne ſeiner Feinde nur ein heftiges Gänſegeſchrei gegen die Kirche erhoben; ſeine Gegner hätten ihn alſo Gansfortium sive Anserem valde clamosum genannt. Dieſe Erklärung iſt offenbar höchſt gekünſtelt und führt gewiß nicht auf das Urſprüngliche; ſie iſt nur ein ſpäterer Scherz, und hat auch nur inſofern einige Bedeutung. Sie erinnert daran, daß ſich auch an den Namen Huß, der ebenfalls Gans bedeutet, ähnliche Scherze knüpften, und in dieſer Geſellſchaft könnte es ſich Weſſel wohl gefallen laſſen. Huß und Weſſel waren Männer, welche die Ankunft des Schwanes vorbereiteten, der mit noch ſtärkerer Stimme die Kirche zur Freiheit weckte. Hierbei darf ich jedoch auch nicht unerwähnt laſſen, daß Herr van Senden, früher Prediger in der Gegend von Gröningen, jetzt in Zwoll [Verfaſſer einer gründlichen Geſchichte der Apologetik Grön. 1831 u. 41.] auf meine Anfrage wegen einiger Localitäten und namentlich wegen Gansfort die Exiſtenz dieſes Ortes ganz leugnet und die Lesart Goesvoet (Gänſefuß, alſo Schimpfwort wegen des wackelnden Ganges) vorzieht. Er beruft ſich dabei beſonders auf Wiarda Oſtfrieſ. Geſch. II. 123. und Oudheden en gestichten van Groeningen door W. v. R. (van Ryn) p. 107. Indeß könnte doch früher ein Ort Gansfort exiſtirt haben, da ſich ältere Schriftſteller ſo beſtimmt darauf berufen und ſelbſt die Lage angeben. Vielleicht war es nur ein kleiner Hof, ein Landgut, deſſen Ertrag jetzt ſpurlos verſchwunden iſt. Ausführliche Erörterungen über die verſchiedenen Namen Weſſels gibt Muurling in einer beſondern Beilage zu ſ. Comment. de vit. Wess. p. 101—106, wo auch die ganze Literatur ange-

den Johann Weſſel trug, ſondern einfacher Familienname, der aber dann wohl von ſeinen Feinden zu ſchlechten Scherzen mißbraucht wurde. Unter den Gelehrten pflegte Weſſel nach damaliger Gewohnheit auch Baſilius genannt zu werden, weil Baſilius neugriechiſch ausgeſprochen mit Weſſel Aehnlichkeit hat [1]); manche ältere Schriftſteller berichten, Weſſel habe den Ehrennamen Baſilius in Griechenland ſelbſt von dem berühmten Beſſarion empfangen; wenn hier eine Thatſache zu Grunde liegt, ſo iſt ſie eher in Italien vorgefallen, wo Beſſarion in der ſpäteren Zeit ſeines Lebens einheimiſch war [2]). Endlich trug Weſſel auch noch zwei eigenthümliche Beinamen, nämlich Licht der Welt (Lux mundi) und Meiſter des Widerſpruchs (Magister contradictionis oder contradictionum). Daß ihm der erſtere von eifrigen Verehrern gegeben wurde, wie einſt den berühmteſten Scholaſtikern ihre glänzenden Ehrennamen, bedarf kaum der Bemerkung; ob aber der andere ihm von Gegnern ertheilt ſey, iſt in der neueren Zeit bezweifelt worden; man bezog den Ausdruck auf Weſſels Gabe, gut und kräftig zu widerſprechen, auf ſeine, allerdings gerühmte, Gewandtheit im Disputiren [3]); allein dieſer Ableitung ſcheint die Aeußerung eines Freundes unſeres Weſſel ſelbſt zu widerſprechen, aus welcher hervorgeht, daß man ihn in ſchlimmem Sinne wegen ſeiner Paradoxienſucht, wegen ſeines Widerſpruchsgeiſtes gegen herrſchende

---

ührt iſt. Seine Beſtimmungen ſcheinen mir großentheils richtig, nur darin kann ich ihm nicht beiſtimmen, daß Weſſel nicht urſprünglich Johann geheißen, wie er doch durchgängig bezeichnet wird, ſondern Weſſel ſein Eigenname geweſen, und daß er den Beinamen Magister contradictionum als einen ehrenvollen von Freunden empfangen habe. — Der Name Weſſel kommt in Nieder- und Norddeutſchland bis auf den heutigen Tag als Familienname vor. In Stralſund wirkte in der erſten Hälfte des 16ten Jahrhunderts ein höchſt ehrenwerther Mann, Franz Weſſel, eifrig und kräftig für die Einführung der Reformation. S. Fr. Weſſels, weiland Bürgermeiſter v. Stralſund Schilderung des kath. Gottesdienſtes — herausgeg. v. Zober, Stralſ. 1837. Mohnike Joh. Frederus, Stralſ. 1840. S. 22. u. 56. Dröge Leben Fr. Weſſels bei Saſtrow. III, 316.

1) So ſchon der Verf. der Effig. et Vit. Profess. Groning. p. 12.

2) Cum enim Bessarion teste Jovio jam anno 1434 in Italia vixerit, atque anno 1439 ab Eugenio Papa creatus sit Cardinalis, debuerit Wesselus ante annum XV aetatis in Graeciam abiisse: quod a vero abhorret. Effig. et Vit. p. 12.

3) So Muurling in ſ. Comment. de Vit. Wess. p. 23 u. 105. Wäre dieſe Deutung richtig, ſo würde wohl nicht auch der Plural Magister contradictionum, ſondern nur der Singular Magister contradictionis, soviel als Magister contradicendi, in contradicendo vorkommen. Daß Weſſel den Beinamen urſprünglich im ſchlimmen Sinne empfangen, ſagt auch Harbenberg: Coepit tamen a molevolis et invidis Magister Contradictionis vocari: quo nomine postea omnes Academiae eum vocabant. Endlich dient zum Beweis auch die Grabſchrift Weſſels, wo der Beiname Magister contradictionum nicht] vorkommt, wohl aber der, unbezweifelt ehrenvolle, Lux mundi.

Meinungen Meister des Widerspruchs nannte. Der Dekan von Näldwick, Jakob Hoeck, nämlich schreibt in späterer Zeit an Wessel [1]): „Eines nur entnehme ich aus deinem Briefe, was nach meiner Meinung einem großen Manne gar nicht geziemt, nämlich daß du dich hartnäckig zeigst, und in allen deinen Aussprüchen nach einer gewissen Singularität strebst, so daß die Meisten glauben, du würdest ganz mit Recht Meister des Widerspruchs genannt. Und zweifle nicht, sehr Vielen gibt auch die Sonderbarkeit eines so gelehrten Mannes, wie du bist, Anstoß." Dieß sey genug über die Namen Wessels.

Seine Eltern waren ehrbare Bürgersleute, sein Vater ein Bäcker, seine Mutter aus der angesehenen Familie der Clanten [2]). Er verlor beide Eltern schon in früher Jugend und kam dann, wie früher Florentius, wie später Luther in Eisenach, unter die wohlthätige Fürsorge einer reichen und durch weibliche Tugenden ausgezeichneten Matrone, Ottilia oder Oda Clantes, die ihn mit ihrem einzigen Sohne erziehen ließ. Sie empfingen den Unterricht anfänglich in Gröningen, dann, weil dieser nicht zu genügen schien, in der damals weitberühmten Anstalt der Kleriker vom gemeinsamen Leben zu Zwoll [3]). Schon in dieser ersten Bildungszeit scheint sich Wessel ausgezeichnet zu haben, was um so mehr auf die Stärke seines Geistes schließen läßt, da er mit körperlichen Hemmungen zu kämpfen hatte: er litt an Blödsichtigkeit der Augen und hatte an dem einen Fuße einen verbogenen Knöchel [4]). Ohne Zweifel trugen diese Umstände dazu bei, seinem Geiste eine innerliche Richtung zu geben, und ihn in selbständiger Kraft gegen die Außenwelt zu befestigen. Der Unterricht, den Wessel bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens empfing, war vermuthlich auf einen ziemlich engen Kreis beschränkt, Erlernung des Lateinischen, hauptsächlich aber Anleitung zur Kenntniß des Christenthums aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern. Seine Lehrer entwickelten in ihm den Keim lebendiger Herzensfrömmigkeit und führten ihn zu apostolischer Einfalt und Strenge der Sitten, der Eifer für Wissenschaft aber wurde durch diesen Unterricht wohl mehr angeregt, als voll-

1) Wesseli Opp. edit. Groning. p. 871.

2) Mater aliqua cognatione attingebat familiam Clantorum. *Hardenb.* Diese Familie war auch nachmals in Gröningen von großem Ansehen. Muurling S. 6.

3) Nam Schola illic videbatur aliquanto cultior quam Groningae, maxime in aedibus Fratrum. *Hardenberg.*

4) Oculis nonnihil luscitiosis et altero pedis talo nonnihil distorto. *Hardenb.* Ebenso Effig. et Vit. p. 13.

ſündig befriedigt; die weitere Ausführung der hier empfangenen Grundlage durch Aneignung poſitiver Kenntniſſe gehörte Weſſels ſpäterer ſelbſtändiger Thätigkeit an, wie er denn auch in manchen Stücken die Eigenthümlichkeiten eines Autodidacten zeigt.

Wer Weſſels Lehrer zu Zwoll in den Anfangsgründen der Wiſſenſchaft [1]) geweſen, iſt nicht zu ermitteln. Die berühmten Stifter und Begründer des gemeinſamen Lebens waren damals ſchon geſtorben. Ueber den Mann dagegen, der hauptſächlich Weſſels innerſte Geiſtesrichtung beſtimmte, ſowohl durch poſitive Einwirkung, als durch eine in Weſſels Gemüth hervorgerufene Gegenwirkung, können wir kaum im Zweifel ſeyn: es war Thomas von Kempen. Dieſer lebte damals als Kanoniker auf dem, ungefähr eine halbe Stunde von Zwoll entfernten, St. Agnesberge. Er war, vorausgeſetzt, daß er ſelbſt um 1380, Weſſel aber um 1420 geboren war, ungefähr 40 Jahre älter als Weſſel, und wenn wir annehmen, daß Weſſel damals den Zwanzigen ſich näherte oder darin ſtand, Thomas aber demgemäß ungefähr ein Sechziger war, ſo erhalten wir ein Altersverhältniß, welches zu der ſogleich zu bezeichnenden gegenſeitigen Stellung Beider vollkommen paſſen würde. Was nämlich dieſe Stellung betrifft, ſo iſt zwar nicht anzunehmen, daß Thomas in der Schule des zwoller Bruderhauſes je Unterricht gegeben; dieß würde ſich mit ſeinen näheren Pflichten und der ihm ſo unentbehrlichen beſchaulichen Abgeſchiedenheit nicht vertragen haben [2]). Dagegen war es natürlich, daß die ausgezeichneteren Jünglinge der zwoller Schule mit ihm in Verbindung traten und wir wiſſen es auch ſonſt, daß Thomas ſtets bereit war, ſtrebſame junge Leute zu fördern. Dieß würden wir mit Zuverläſſigkeit auch bei Weſſel vorausſetzen dürfen, ſelbſt ohne ausdrückliche Zeugniſſe; aber es liegen nun auch ſolche vor [3]). Der älteſte, auf Erzählungen von Zeitgenoſſen

1) In rudimentis artium, wie Hardenberg ſagt.

2) Vergl. Munrlings Diſſert. über Weſſel S. 9. Delprat Beil. 6. S. 141—142.

3) Ein näheres Verhältniß zwiſchen Weſſel und Thomas von Kempen während des Aufenthalts des Erſteren in Zwoll und eine Einwirkung von dieſem auf jenen ſetzte ich bereits in der erſten Auflage als höchſt wahrſcheinlich voraus. Nun habe ich aber auch ganz beſtimmte Belege dafür. Ich bin nämlich unterdeſſen zum Gebrauch einer Handſchrift der münchner Bibliothek gelangt (Cod. Monac. 351. A. 163. Collectio Camerariana T. I.), welche alle die biographiſchen Notizen und Fragmente über Weſſel, die in der gröninger und amſterdamer Ausgabe abgedruckt ſtehen, in ſich faßt. Dieſe Handſchrift kann in dem betreffenden Theile — und es iſt dieß, da ſie ſonſt noch viele Hardenbergiana in ſich faßt, ſogar ſehr wahrſcheinlich — die Urſchrift Alb. Hardenbergs ſelbſt ſeyn, jedenfalls aber iſt es eine ſehr alte in die erſte Hälfte oder Mitte des 16ten

Weſſels ſich ſtützende, Berichterſtatter, Alb. Hardenberg, erzählt uns hierüber Folgendes. Thomas, der damals viele Jünglinge durch ſeinen Ruf anzog, übte dieſe Wirkung auch auf Weſſel. Es war gerade der Zeitpunct, da Thomas ſein Buch von der Nachfolge Chriſti ſchrieb, und Weſſel (der demnach einer der früheſten Leſer deſſelben geweſen ſeyn muß) bezeugte, daß er aus dieſem Buche die erſten kräftigen Anregungen zur Frömmigkeit empfangen, daß es ihm eine Grundlage der wahren Theologie geworden. Sey es nun, daß er dadurch mit beſtimmt wurde, nach Zwoll zu gehen, oder daß er, ſchon dort befindlich, das Buch las; er ſuchte jetzt mit Eifer auch den perſönlichen Umgang des Thomas, er ſah ihn von Zeit zu Zeit [1]), wurde mit ihm ver-

---

Jahrhunderts gehörige Abſchrift. Bei Vergleichung des Handſchriftlichen und Gedruckten habe ich nun gefunden, daß im gedruckten Text mehrere Stellen (offenbar abſichtlich) weggelaſſen ſind, unter andern auffallender Weiſe gerade die, welche das Verhältniß Weſſels zu Thomas von Kempen berühren. Dieſe Stellen enthalten auch ein höchſt bemerkenswerthes Zeugniß über die Abfaſſung der Imitatio Christi durch Thomas. Darüber ſpäter. Gegenwärtig will ich nur auf das unmittelbar hierher Gehörige aufmerkſam machen und die betreffenden Stellen, da ſie völlig unbekannt und unbenutzt ſind, dem Leſer vorlegen. Es ſind deren zwei. Die eine iſt in den zerſtreuten Notizen Hardenbergs über Weſſel enthalten, bald nach dem Briefe des Wilh. Sagarus und den Notizen über dieſen Mann, Fol. 12 der Handſchrift, und lautet ſo: Monstrabant quoque illi viri [die Mönche des Agnetenberges dem Alb. Hardenberg] scripta plurima piissimi viri domini Thomae Kempis, cujus praeter plurima alia etiam extat opus aureum de *Imitatione Christi*, *ex quo libro Wesselus fatebatur se primum gustum verae* [*Theologiae percepisse*. eoque accensum, ut Zwollas admodum adolescens pergeret, ut rudimenta artium disceret simulque (et intervallo) uteretur consuetudine piissimi patris Thomae, qui in Agnetano collegio Canonicus erat; quod Wesselus propterea reverenter colebat et nullo loco libentius, quam illic erat [folgt nun, was ſich auch gedruckt findet]. Die andere Stelle lieſt man in der Vita Wesseli von Hardenberg, gleich zu Anfang, Fol. 14 der Handſchrift. Nachdem nämlich von der Ueberſiedelung Weſſels nach Zwoll die Rede war, quia Schola illic videbatur aliquanto cultior, quam Groningae, maxime in aedibus Fratrum — fährt das Manuſcript fort: Et attrahebat multos ad se fama optimi viri, fratris *Thomae Kempis*, qui ex aedibus fratrum se in proximum Coenobium, Montem S. Agnetis occultaverat, ubi multos pios libellos scripsit . . . Scribebat ea tempestate Thomas *librum de Imitatione Christi*, cujus initium est: qui sequitur me etc. Fatebatur autem *Wesselus*, *se prima incitamenta pietatis ex illo libro percepisse*, quo factum est, ut se insinuaret in intimiorem notitiam et *familiaritatem* domini *Thomae;* eo plane instituto, ut in eodem coenobio vitam monasticam amplecteretur. Sed cum super ea re saepius cum *Thoma* dissereret *Wesselus*, visus semper sibi est *quaedam nimium superstitiosa in illo coenobio animadvertere;* itaque cunctabundus omnia egit, deo haud dubie alio illum dirigente. Nun folgt wieder, was wir auch im Druck haben, jedoch in den Anecdoten, die ſogleich erzählt werden, auch mit einer unten zu bemerkenden Abweichung.

1) ex intervallo, wie Hardenberg bemerkt.

traut [1]) und ging ſogar mit dem Entſchluß um, ſich in demſelben Kloſter dem Mönchsleben zu widmen. Da zeigte ſich aber auch eine innere Verſchiedenheit und Gegenwirkung. So oft ſich Weſſel mit Thomas über ſeine Lebensbeſtimmung beſprach, wollte es ihm immer vorkommen, als ob doch zu viel Abergläubiſches unter den Brüdern des Agnetenkloſters ſey; er betrieb daher die Sache, da Gott es anders mit ihm vorzuhaben ſchien, zögernd und endlich ſtand er ganz davon ab. In der That waren Thomas und Weſſel von Haus aus zu verſchieden, als daß ſie ganz dieſelbe Bahn hätten wandeln können. Chriſtlich fromm waren Beide, und von dieſer Seite konnte der ältere Thomas anregend, erwärmend, erleuchtend ſehr tief auf den jüngeren Weſſel wirken; auch in redlichem Eifer für die Wiſſenſchaft kamen ſie überein; aber das Verhältniß zwiſchen Frömmigkeit und Wiſſenſchaft, zwiſchen Geſinnung und Leben ſtellte ſich bei Beiden ſehr verſchieden. In Thomas überwog weitaus die fromme Hingebung, er verſenkte ſich mit unwiderſtehlicher Neigung in die Betrachtung göttlicher Dinge, er war, beſchränkt auf die Schrift und einige fromme Bücher, unbekümmert um die Bewegungen der Syſteme auf den Märkten der Wiſſenſchaft, ohne Verlangen die kirchlichen Satzungen umzugeſtalten, völlig zufrieden, wenn er unter allen Beſchränkungen der Kirche die Gemüther für die Liebe Gottes gewinnen konnte. In Weſſel dagegen, ohne der Herzensfrömmigkeit Eintrag zu thun, überwog der Durſt nach Erkenntniß und der Trieb des Handelns: er wollte ſich alles Wiſſenswürdige, was die Zeit darbot, aneignen, er lernte Sprachen, wechſelte Syſteme, bewegte ſich rüſtig in der Welt, diſputirte, kämpfte, widerſprach den herrſchenden Meinungen und brannte vor Begierde, verbeſſernd und umgeſtaltend in den verderbten Zuſtand der Kirche einzugreifen. Mit einem Worte: Thomas war ein gottinniger, hingebender, kindlicher Geiſt, Weſſel ein ſelbſtändig forſchender, männlicher, reformatoriſcher.

Dieſer reformatoriſche Sinn Weſſels, vermöge deſſen er ſpäter die characteriſtiſchen Worte ſchrieb: „Der wahre Weiſe möchte gern alle Reiche und Völker in einen beſſeren, glücklicheren Zuſtand umbilden [2]), wenn die Lenker und Fürſten derſelben ſeinen Ermahnungen Gehör geben wollten" — dieſer Sinn, der Grundzug Weſſels, zeigte ſich ſchon in ſeiner damaligen Lebensperiode. Er hatte „von der Knabenzeit an ſtets etwas Beſon-

1) Hardenberg gebraucht den Ausdruck familiaritas.
2) ... in beatum statum *reformaret*. Die Stelle findet ſich Scal. Medit. I, 4. Opp. ed. Groning. p. 197.

Stubengenossen Arnold von Schönhofen in der Frömmigkeit gefördert wurde, so wurde es jetzt Wessel durch Johann von Köln; Wessel belehrte diesen in wissenschaftlichen Dingen und empfing dafür von ihm Anregungen in der Gottesfurcht und Gottesliebe [1]). Ueberhaupt war damals ein Verein wackerer Jünglinge in Zwoll [2]) und nicht lange nachher lebte hier auch jener Heinrich von Alkmar [3]), dem die niederländische Bearbeitung des Reineke Fuchs zugeschrieben wird, eines Gedichtes, dessen humoristische Polemik gegen den Klerus und manche Kircheneinrichtungen zu der Tendenz der Freisinnigen unter den Brüdern vom gemeinsamen Leben wohl passen würde.

Wessel unterrichtete schon in dieser Zeit nicht bloß den Johann von Köln, sondern auch andre junge Leute. Man pflegte damals zu Zwoll aus der Zahl der Scholaren selbst Unterlehrer (Submonitores oder Lectores) zu wählen. Ein solcher wurde, da er sich frühe auszeichnete, auch Wessel; er war Lector der dritten Klasse [4]). Zwar wird hierbei gerühmt, daß sich Wessel dieser Auszeichnung nicht überhoben, sondern sich, wie der Geringste, allen Ordnungen und Uebungen des Hauses gefügt und den Procurator auch in äußeren Dienstleistungen unterstützt habe [5]); aber

1) Ebendas. S 296: Wesselus docuit Johannem scientiam, *Johannes* vero, cum esset totus fervens ad Deum, *docuit Wesselum timorem et amorem Dei.*

2) Ebendaselbst: Sic ergo tunc ornata erat *parva domus* (worin gerade Wessel wohnte) juvenibus bonis, unde magnus fructus pervenit in scola Suollensi.

3) Vergl. darüber die Bemerkungen von Delprat a. a. O. S. 291. Es wäre derselbe Henrick van Alckmar, der nachher wurde „scholemester nū tuchtlerer des eddelen dogentliken vorst nū Heren Hertoghen van Lotrynegen." S. Ebert bibliogr. Lexicon Nro. 18834 und Jac. Grimm in der Einl. zum Reinhart Fuchs, Berl. 1834. S. 175—177. So lange Heinrich v. A. unter den Brüdern zu Zwoll lebte, war er Custos horologii et confessor sororum. Delprat a. a. O. S. 295. In der That wäre es merkwürdig, die Imitatio Christi und den Reineke Fuchs auf dem nämlichen Boden beisammen zu finden, die, so himmelweit verschieden sie sind, doch darin übereinkommen, daß ihr Geist dem äußerlichen Wesen in der Frömmigkeit entgegengesetzt ist, nur auf der einen Seite mit tief ernster Innerlichkeit, auf der andern mit heiterem Spott.

4) Schon Harbenberg sagt im Leben Wessels: Coepit publice adolescentiam instituere, et sese exercere eadem opera. Auch im Epicedion des Paulus Pelantinus wird Wessel bezeichnet als in Swollis puerorum *exercitor* unus, während er noch auf dem Gymnasium gewesen und keinen Bart gehabt. Nun erfahren wir aber auch noch aus den neuen Beiträgen von Delprat a. a. O. S. 295 das Genauere: Wesselus, qui cum prius fuisset primarius vel secundarius [Schüler der 1sten oder 2ten Klasse] Suollensis, propter ingenium suum et studium factus erat *lector tertiariorum*, et ita fuit in parva domo, sed habita nostro cum juvenibus.

5) Ebendas. S. 296. Es heißt, Wessel sey gewesen sicut minimus eorum, und habe dem Procurator Rütger geholfen, cum de sero [von

zugleich erfahren wir auch, daß er, ſeiner eigenthümlichen Geiſtesart gemäß, ſchon damals, vielleicht ſelbſt in den Lehrſtunden abweichende Meinungen vortrug und ſich dadurch Widerſacher zuzog. Dieß ſoll ihn veranlaßt haben, eine Vertheidigung für ſich zu ſchreiben und Zwoll früher zu verlaſſen, als er wohl ſonſt gethan haben würde [1]).

Hiermit wären die Grundelemente zu Weſſels Bildung, ſoweit ſie in den Verhältniſſen ſeiner früheſten Lebenszeit lagen, angedeutet. Doch dürfen wir wohl nicht unterlaſſen, auch den Nationalcharacter mit in Anſchlag zu bringen, der in Weſſel kräftig genug, wenn auch nicht ſo ſtark wie in unſerm Luther, ausgeprägt geweſen zu ſeyn ſcheint. Weſſel war ein Frieſe; die frieſiſchen Stämme aber zeichneten ſich von jeher durch Kraft und Derbheit, durch Unabhängigkeitsſinn und Freiheitsliebe aus [2]). Ihr kirchlicher und politiſcher Oppoſitionsgeiſt zeigte ſich im Mittelalter beſonders im Kampfe der freien Stedinger gegen Hierarchie und Adel. Bis ins fünfzehnte Jahrhundert hinein duldeten die Frieſen — eine höchſt merkwürdige Notiz, die uns Aeneas Sylvius gibt [3])

Molken] pro juvenibus faceret collationem. [Collatio hier natürlich Mahlzeit; Rütger beſorgte auch das Eſſen, S. 295.]

1) Benthem ſagt in ſeinem Holländiſchen Kirchen- und Schulen-Staat P. II. Cap. IV. S. 178: „Weil man unſerm Weſſelo begunte beſchwerlich zu fallen, daß er auch genöthiget ward, eine Apologie für ſich zu ſchreiben, ging er von Zwoll weg.“ Vergl. Effig. et Vit. p. 13.

2) Als ein derber durch Körpergröße ausgezeichneter Menſchenſchlag waren die Frieſen im Mittelalter berühmt. In dieſem Sinne erwähnt ſie Dante, Hölle Geſ. XXXI, V. 64. Sehr characteriſtiſch ſchildert ſie, namentlich in Betreff ihrer Freiheitsliebe, Aeneas Sylvius in der Schrift de Statu Europae sub Friderico III. (*Freher* Rer. Germ. Script. II, 124.) Cap. XXVII, Frisia: Gens eadem ferox et armis excitata, robusti et proceri corporis, securi atque intrepidi animi, liberam se esse gloriatur: quamvis Philippus Burgundiae princeps ejus se terrae dominum vocat. Revera libera Phrisia est, suis utens moribus: exteris nec parere sustinet, neque dominari cupit, haud invitus Phriso pro libertate mortem appetit ... Sublimum virum, qui se caeteris efferat, non ferunt. Als geiſtig ausgezeichnet rühmt die Frieſen Joh. Saxo in ſeiner Rede über das Leben des Rudolph Agricola, der bekanntlich auch ein Frieſe war: Nam Frisia, ſagt er, ut olim magnitudine rerum gestarum floruit, ita nunc quoque gignit ingenia nequaquam vulgaria, sed cum ad literas, tum ad gubernationem magnarum rerum idonea, et ut mihi videtur non solum sagacia et sana, sed etiam ingenuitate et animi celsitudine singulari praedita. Die Aeußerungen dieſes Saxo (Saxe, Saxonius) erhalten dadurch einen beſondern Werth, daß ſie zugleich als Urtheile Melanchthons zu betrachten ſind, denn Melanchthon hat die oben angeführte Rede, zu der er vielleicht auch Materialien lieferte, unter ſ. Declamationes aufgenommen. Vergl. Edit. Argentor. t. I. p. 597.

3) In der angef. Schrift de Statu Europae sub Friderico III. Cap. XXVII. Es iſt hierbei in der That auffallend, daß unter den reformatoriſchen Gedanken Weſſels, was ſo nahe lag, nicht auch eine Beziehung auf den Cölibat vorkommt. Er ſelbſt war zeitlebens unverheirathet.

— nicht leicht unverheirathete Priester in ihrer Mitte, weil sie, streng auf die Keuschheit ihrer Frauen haltend, glaubten, die Ehelosigkeit gebe nothwendig zu anderm Unfug Anlaß. Diesen angestammten friesischen Freiheitsgeist finden wir, auf das kirchliche und wissenschaftliche Gebiet übertragen, auch bei Wessel. Zwar entdeckt man in seinen Schriften keine deutlichen Spuren einer besondern Liebe zu seinem Geburtsland und seinen Landsleuten [1]), allein desto mehr scheint die That dieselbe zu bezeugen, indem er für den Schluß seines Lebens keinen lieberen Ort der Ruhe und des stillen gemüthlichen Wirkens wußte, als sein Vaterland.

Vorerst haben wir nun zu sehen, wie Wessel ins Ausland ging, um seine Studien weiter zu verfolgen. Er begab sich zunächst auf die Universität Köln. Dazu mag er eine besondere Veranlassung gehabt haben; es befand sich in Köln eine Anstalt für Studierende, die Laurentiusburse, die ein Gröninger, welcher Professor der Theologie in Köln war, Doctor Laurentius gestiftet hatte; in diese konnte Wessel als geborner Gröninger um so leichter aufgenommen zu werden hoffen, wie es denn auch ohne Schwierigkeit geschah [2]). Vielleicht aber wurde Wessel überhaupt schon durch den Ruf der Universität Köln angezogen, welche damals zwar schon von ihrem Höhepunct herabgesunken war, immerhin aber noch eines bedeutenden Ansehens genoß.

Um zu sehen, wie Köln auf Wessel wirken mußte, können wir nicht umhin, auf den damaligen Zustand dieser Hochschule, ebendamit aber auch auf ihre frühere Geschichte einzugehen.

Köln ist im Laufe des Mittelalters, wo nicht die merkwürdigste, so doch eine der merkwürdigsten Städte in deutschen Landen. Es ist eine Völkerstadt, schon von den Römerzeiten her groß und mächtig, in alle Bewegungen der den Rhein bewohnenden Stämme und in die bedeutendsten Kämpfe des deutschen Reichs verflochten, ein Sammelplatz alles dessen, was die mittlere Zeit characterisirt, im Guten wie im Schlimmen. Hier vornehmlich, in diesem deutschen Venedig, concentrirte sich Alles, was sich seit dem 12ten Jahrhundert längs dem herrlichen Rhein in Kunst und Wissen-

1) Er erwähnt zwar die Frisones, aber nur in einem Beispiele und auf eine völlig indifferente Weise. De Caus. Incarnat. Cap. 16. p. 459.

2) Receptus est in Collegium, quod Bursam Laurentii vocant, eo quod a Magistro nostro, Doctore Theologo, Laurentio Groningensi fundatum sit. Erat is Pastor Groningae ad S. Martinum, sed cum ordinarius esset Professor Theologiae in Academia Colonienſi, plurimum illic residebat. *Hardenb.*

ſchaft, in Handel und Wandel, in kirchlichem und bürgerlichem Leben regte [1]). Köln war der Sitz des mächtigſten deutſchen Kirchenfürſten, desjenigen, der den Kaiſer zu krönen pflegte und faſt immer als Rathgeber in nächſter Nähe des Thrones ſtand, es war ein Hauptmittelpunct des aufſtrebenden deutſchen Bürgerthums, das ſich ebenſo thätig zeigte in allen Gewerben des Friedens, als rüſtig und ſiegreich im Kriege, eine der erſten Handelsſtädte, ein mächtiges Glied der Hanſa, eine Wiege jeder Kunſt, vornehmlich der Baukunſt und Malerei, und eine Pflanzſtätte der Wiſſenſchaft, die wenigſtens vorübergehend hier das Höchſte leiſtete, was zu dieſer Zeit in unſerm Vaterlande geſchah. In Köln begegneten ſich die ſpitzfindigſte Scholaſtik und die andächtigſte Myſtik, die ſtrengſte Orthodoxie und die kühnſte Häreſie, die äußerſte Devotion und kirchliche Geſetzlichkeit des Mönchthums und der ungebundenſte Antinomismus kirchenfeindlicher, ſchwärmeriſcher Parteien [2]). Es war hier das rührigſte Treiben nach Außen, das bunteſte Gemiſch im Inneren, doch immer zuſammengehalten durch die Macht des National- und Bürgergeiſtes und der in unmittelbarer Nähe gewaltig herrſchenden Hierarchie.

Eine Univerſität konnte in Köln, ſo lange dieſes friſche Leben blühte, wohl gedeihen; aber mit der allgemeinen Bedeutung Kölns ſehen wir auch die der Univerſität ſinken, während ſich die Bildung nun andere Sitze aufſchlägt. Ueber Entſtehung, Einrichtung und Verfall der Univerſität Köln iſt im Weſentlichen Folgendes zu bemerken.

Bereits vor der Stiftung einer eigentlichen Univerſität befand ſich eine bedeutende theologiſche Schule in Köln. Schon Innocenz III. († 1216) gedenkt in einem ſeiner Briefe der kölner Magiſter, und der Erzbiſchof Sifried gab in einem Diplom vom Jahr 1285 die Erlaubniß, in Köln die theologiſchen Studien zu machen. An dieſer Schule hatte der umfaſſendſte Gelehrte ſeiner Zeit, Albert der Große († 1280), und bald nach ihm der ſcharfſinnige Urheber einer neuen philoſophiſch-dogmatiſchen Denkweiſe, Johann Duns Scotus († 1308) gelehrt, ja es hatte hier das Vorbild ſcholaſtiſcher Theologen Thomas von Aquin großentheils ſeine Bildung empfangen; alſo der Stifter einer großen theologiſchen Partei des Mittelalters hatte hier ſeine Laufbahn geendet, der Stifter der andern war von hier ausgegangen. Durch die große Bedeutung der theologiſchen Bildungsanſtalt an

1) S. Band 1. S. 258—260.

2) Man kann auf das damalige Köln anwenden, was Tacitus von Rom ſagt: Urbs, quo cuncta undique atrocia confluunt celebranturque. Annal. XV, 44.

diesem Bischofssitze wurden Manche veranlaßt, die Stiftung der Universität in eine frühere Zeit zu setzen; dieß ist nicht ganz unrichtig, insofern man das Vorhandenseyn einer bedeutenden vielbesuchten Schule, selbst von einer einzigen Facultät, auch schon ein Studium generale oder im damaligen Sinn eine Universität, Gesammtheit, Corporation von Lehrern und Schülern nennen konnte; förmlich aber und nach dem jetzt gewöhnlichen Sprachgebrauch wurde die Universität gestiftet im Jahr 1388, wo Urban VI. in einem von Perugia aus gegebenen Diplom die neue Hochschule mit allen Rechten und Privilegien des pariser Universal-Studiums ausstattete [1]).

Die Einweihung der neuen Universität fand am 22sten December 1388 Nachmittags um 3 Uhr bei zahlreicher Versammlung des Klerus, der städtischen Bürgermeister und der vornehmsten Bürger im Domcapitel-Hause durch Rede und Vorlesung der päpstlichen Stiftungsbulle statt. Hierbei waren auch einige Doctoren aus Paris, unter denen mehrere geborene Kölner, gegenwärtig; die kölner Universität war demnach als eine Tochter der pariser Hochschule begrüßt, wie sie hinwiederum die Mutter der unter Martin V. von dem Herzoge Johann IV. um 1425 oder etwas später errichteten löwener und ebenso der 1450 gestifteten trierschen Universität ward. Die erste feierliche Eröffnung der theologischen Vorlesungen, ebenfalls im Domcapitel-Hause, fiel auf den 17ten Januar 1389. Der erste Rector war Theodor von Kerkering aus Münster, Doctor der Theologie, früher Professor in Prag, der erste Decan der theologischen Facultät Johann de Urbaria, Domherr zu Köln. Die 4 ältesten Bürgermeister von Köln waren die beständigen Provisores der Universität. Der Rath und die Bürgerschaft thaten Vieles zu deren Ausstattung und Erhaltung. Indeß konnten sie nicht alles bestreiten. Auf ihre Bitte verlieh Bonifacius IX. von jedem der in Köln existirenden 11 Stifter der Universität eine Präbende; diese 11 Präbenden wurden an bestimmte Facultäten und Lehrstühle geknüpft und hießen Praebendae primae gratiae. Sie betrugen in verschiedenen Abstufungen zwischen 1000 und 600 Thaler jetziger Währung. Später unter Eugen IV. kamen noch 11 Präbenden hinzu, welche Praebendae secundae gratiae genannt wurden; auch wurden in der Folge der Universität von den Päpsten noch andere Privilegien und Vortheile bewilligt. Der Universität stand, wie gewöhnlich, ein Rector, jeder Facultät ein Decan vor; das Recht, den Rector zu vertreten, kam dem Decan der theologischen

1) Vergl. *Bulaei* Hist. Universit. Paris. t. IV. p. 635–637.

Facultät, als der ersten Würde nach dem Rector, zu. Die Universität hatte ihre eigene Gerichtsbarkeit, die der Rector ausübte. Die Päpste, welche die Studierenden als Geistliche angesehen wissen wollten, entzogen sie zuerst den gewöhnlichen Civil-Behörden. Peinliche Fälle aber mußten, wenigstens später, vor das weltliche Gericht gebracht werden. Die theologische und philosophische Facultät waren stets am stärksten, die medicinische am schwächsten besetzt. Die theologische Facultät zählte 26 Doctoren [1]), die sich in Doctores de concilio und extra concilium eintheilten, und 20 Licentiaten, die philosophische 12 Doctoren, die medicinische 6 Doctoren und 2 Licentiaten, die juristische auch ursprünglich nur 6 Doctoren, später mehrere. Die theologische Facultät war noch besonders mit vielen und schönen Localitäten und andern Vortheilen ausgestattet und hatte auch dadurch ein großes Gewicht, daß sie den ganzen Klerus für das Erzbisthum Köln bildete [2]).

An die Universität schlossen sich in Köln mehrere Vorbereitungsanstalten in Bursen oder sogenannten Gymnasien an; sie standen unter der Aufsicht des Magistrats und der Decane der Facultäten und waren überhaupt mit der Universität, namentlich mit der Facultät der Artisten, organisch verbunden. Unter diese Gymnasien gehörte auch die Laurentiusburse, gegründet 1440 von Laurentius Berungen aus Gröningen, Licentiat der Theologie und Domherr in Köln. Diese Stiftung war es, in die Wessel bei seiner Ankunft in Köln eintrat [3]). Da die Universität Köln aus einer Erweiterung der schon vorhandenen philosophisch-theologischen Schule erwachsen war, so hatten die Facultäten der Theologie und der freien Künste ein entschiedenes Uebergewicht über die beiden andern, besonders die theologische, welche, da jede Facultät nicht nur einen Decan, sondern auch einen eigenen Senat hatte, durch einen Senat von mindestens zwölf, vielleicht auch mehr Mitgliedern repräsentirt wurde, wäh-

1) Buläus a. a. O. gibt nur 12 Mitglieder der theologischen Facultät an. Diese Verschiedenheit ist wahrscheinlich so zu erklären, daß sich nur 12 Doctoren in dem Concilium (in dem Senat oder der eigentlich berathenden und dirigirenden Facultät der Theologen), die übrigen aber extra concilium befanden. Vielleicht könnte auch anfänglich die Zahl geringer gewesen seyn, und erst in der Folge sich auf 26 vermehrt haben, doch ist die andere Erklärung der Sache wahrscheinlicher.

2) S. über dieß Alles Franz Jos. von Bianco Versuch einer Geschichte der ehemal. Universität und der Gymnasien der Stadt Köln, Köln 1833, drei Theile; zwei Theile Geschichte, dritter Theil Urkunden. Th. 1. S. 10—22.

3) Vergl. über dieselbe und die andern Gymnasien und Bursen Bianco a. a. O. S. 22—23.

rend die Senate der andern Facultäten, besonders der medicinischen weit minder zahlreich waren. So herrschte also in Köln, selbst vermöge der Verfassung, die Theologie; dafür waren die meisten Lehrer bestimmt, um sie sammelten sich die zahlreichsten Schüler, und noch längere Zeit war Köln neben Paris und Prag für Philosophie und Theologie die berühmteste Hochschule des Festlandes, auf welcher fast alle Männer studierten, die sich in den genannten Fächern in jenen Gegenden hervorthaten. Indeß war bei dem streng kirchlichen, statarischen Character der Theologie, die hier gelehrt wurde, dieses Vorherrschen der theologischen Facultät etwas Bedenkliches, es wurde für die allgemeine wissenschaftliche Fortbildung hemmend und niederdrückend; die Universität blieb bald hinter den höheren Anforderungen des Zeitalters zurück, es setzte sich hier mehr und mehr, und zwar gerade im Gegensatz gegen die freieren mystischen (Tauler u. a.), gegen die kühn pantheistischen (Eckart) und gegen die häretisch oppositionellen Richtungen (Begharden, Brüder des freien Geistes), der starre, dunkle, unduldsame Geist eines leblos gewordenen, aber desto verfolgungssüchtigeren scholastischen Dogmatismus fest, den wir in seiner ganzen Kraßheit unmittelbar vor der Reformation in dem Kampfe Reuchlins mit den Kölnern hervortreten sehen. Köln wurde die Hauptniederlassung der Inquisitoren in Deutschland, von hier gingen die meisten Verfolgungen der freier Gesinnten, von hier ging, wie wir früher gesehen [1]), am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts auch die berüchtigte Anweisung zur Führung und Entscheidung der Hexenprocesse, der Malleus Maleficarum, aus. Auf diese Art ward eine Stadt, die anfänglich für wissenschaftliche Bildung so bedeutend gewesen, ein Sitz des Obscurantismus, und daher hören wir die besten, namentlich die klassisch gebildeten Köpfe des 15ten und 16ten Jahrhunderts fast nur mit Spott und Verachtung von Köln sprechen. Celtes zum Beispiel, der im Jahre 1477 als Studierender in Köln eingeschrieben wurde [2]), erzählt [3]), die philosophischen Studien seyen auf Physik

1) Band 1. S. 316. Vergl. *Hauber* Biblioth. magica 1738. Tom. I.
2) Vergl. Erhard Gesch. des Wiederaufbl. II, 9. 10.
3) Od. Lib. III. od. 21, wo es unter Anderm heißt:

Nemo hic Latinam grammaticam docet,
Nec expolitis rhetoribus studet,
Mathesis ignota est, figuris
Quidque sacris numeris recludit.

Und dann weiter hin:

Ridentus illic docta poëmata,
Maronianos et Ciceronios
Libros verentur, tanquam Apella
Carne timet stomacho suilla.

aus Albert und Thomas beſchränkt geweſen, von Mathematik habe man nichts gewußt, niemand habe lateiniſche Grammatik und tüchtige Rhetorik gelehrt, Virgil und Cicero ſeyen hochmüthig und ekel verſchmäht worden, wie Schweinefleiſch von den Juden.

Dieſe traurige Richtung hatte die Univerſität Köln bereits genommen, als Weſſel dahin kam. Es war alſo natürlich, daß der kräftige Jüngling, der eine lebendige, einfach chriſtliche Frömmigkeit aus der Erfahrung kannte und in einer Schule gebildet war, aus welcher bald nachher die Wiederherſteller des klaſſiſchen Studiums hervorgingen, ſogleich mehr in einen Gegenſatz trat gegen den in Köln herrſchenden Geiſt und auch durch dieſen Widerſpruch in der reformatoriſchen Bahn befeſtigt wurde, die er ſchon zum Theil betreten hatte und nun immer entſchiedener einſchlug. Dies mußte um ſo mehr geſchehen, wenn der Stifter der Burſe, in welcher Weſſel lebte, der Doctor Laurentius, wirklich ein ſo heftiger Vertheidiger der Hierarchie war, daß er ſich rühmen mochte, zu Conſtanz mit eigener Hand den guten Huß ins Feuer geſtoßen zu haben[1]); dann lebte wohl auch in dieſem Collegium der gewaltthätige finſtere Dominikaner-Geiſt, von dem ſich Weſſel, an ganz anderes gewöhnt, nur zurückgeſtoßen fühlen konnte. Weſſel beſuchte nun zwar die Vorleſungen und ſtudirte Alles, was ſich ihm hier beſonders in der Philoſophie darbot, aber je mehr er in ſeiner bisherigen Bildung auf die Schrift hingewieſen worden war, deſto beklagenswerther

---

Indeß darf auch nicht verſchwiegen werden, daß ein ſehr ausgezeichneter Mann jener Zeit, Melanchthon, mit nicht geringem Lobe von Köln ſpricht. Er ſagt in einer Responsio ad scriptum quorundam delectorum a Clero secundariae Coloniae Agripp. in ſeinen Declamat. t. I. p. 587. ed. Argentor. über die kölner Hochſchule Folgendes: Nam ut de urbe et collegiis Ecclesiarum nihil dicam, certe Academias omnes propter doctrinarum varietatem veneror, et *Coloniensem* peculiariter colui, quod ingenii mei culturam, quantulacunque est, ipsi aliqua ex parte debeo. Audivi enim adolescens duos viros praeclare eruditos, Georg. Simler et Cunradum Helvetium, alumnos Academiae Coloniensis, quorum alter Latinos et Graecos Poëtas mihi primum interpretatus est, deduxit etiam ad Philosophiam puriorem; alter... primum nobis Heidelbergae elementa doctrinae de motibus coelestibus tradidit. Postea cum multis ejus Academiae alumnis foedera amicitiae sancta et perpetua fuerunt, cum Buschio, cum Petro Mosellano, cum Mezlero. Sed longum esset omnes enumerare. Wir müſſen hierbei etwas auf Rechnung der Dankbarkeit und des beſonderen Zweckes ſetzen, den Melanchthon bei dem Schreiben hatte, allein es bleibt doch die Thatſache übrig, daß in Köln zu Ende des fünfzehnten Jahrhunders auch noch in philologiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften unterrichtet und ausgezeichnete Männer gebildet wurden.

1) Solebat is inepte gloriari, quod sua manu Johannem Huss in ignem detrusisset. *Hardenb.*

mußte es ihm erschienen, daß man überall nur aus Albert dem Großen und Thomas von Aquin zu hören bekam, und daß man bei mittelmäßiger Kenntniß dieser Systeme vollkommen genug wisse, um ein kölner Magister zu werden [1]). Es konnte ihn also auch nicht besonders stolz machen, daß er es selbst auf diese Weise wurde [2]). Nach vollbrachtem philosophischen Cursus widmete er sich besonders der Theologie, wozu er immer entschiedene Neigung hatte, aber auch hier konnten ihn seine scholastischen Lehrer nicht befriedigen und er war bald so weit über ihre Vorträge hinweg, daß er ihnen in jugendlichem Uebermuth vielmehr zur Last wurde, indem er in den Vorlesungen immer etwas Neues zur Sprache brachte, worauf sie keine gehörige Lösung zu geben vermochten.

Mehr als die Lebenden, belehrte ihn zu Köln ein Todter. Es hatte zu Anfang des zwölften Jahrhunderts († 1135) in dem Kloster des Köln gegenüberliegenden Städtchens Deutz ein frommer Abt, Rupert oder Ruprecht [3]), gelebt, der sich unter seinen Zeitgenossen durch eine lebendige, aus der Schrift geschöpfte, Frömmigkeit auszeichnete. Dieser Mann hatte zahlreiche Schriften hinterlassen, apologetischen, liturgischen, dogmatischen und exegetischen Inhaltes, die für uns keine besondere Bedeutung mehr haben können, weil der fromme Sinn, der sich darin ausspricht, in den Banden einer spielend allegorisirenden und dogmatischen Schriftauslegung liegt, aber unter den damaligen Verhältnissen für unsern Wessel von großer Wichtigkeit seyn mußten, besonders aus einem dreifachen Grunde: erstlich, weil hier eine lebendige Quelle herzlicher Frömmigkeit floß, die ihn in der Trockenheit der kölner Scholastik erquickte; dann, weil Ruprecht vorzugsweise exegetischer Schriftsteller war, die Bibel ungemein hochhielt und ganz abweichend von den Scholastikern auch in seinen dogmatischen und ascetischen Schriften Alles auf dieselbe zurückführte; endlich, weil sich bei ihm Gedanken fanden, die ihn für seine Zeit und die nächstfolgenden

1) Wessel beklagte sich häufig, se nihil illic audivisse praeter Thomam Aquinatem et Albertum Magnum, quos si quis mediocriter discat, facile, inquit, fit Magister noster Coloniensis. *Hardenb.*

2) Offenbar fabelhaft ist die Angabe von Gerh. Geldenhauer (vergl. Effig. et Vit. p. 14), daß Wessel in Köln den dreifachen Doctorgrad in der Theologie, Jurisprudenz und Medicin erworben habe.

3) Ueber Rupert von Deutz (Rupertus Tuitiensis) ist zu vergleichen *Flacii* Catalog. Test. Verit. p. 1420—26. ed. 1608. *Mabillon* Annal. Ord. Benedict. VI, 19. 42. 144. *Cave* Hist. liter. t. II. p. 193 und 93. Histoire liter. de la France, t. XI. p. 422. und mehrere Schriften, die Muurling anführt S. 19. Auch Schröckh in verschiedenen Stellen der K. Gesch. Th. 25. 27. 28. Die Schriften Ruperts sind herausgegeben Mainz 1631. 2 Folio-Bände.

Jahrhunderte als einen ſelbſtändigen und freimüthigen Mann ehrenvoll auszeichnen. Noch mehr, als ſein Zeitgenoſſe Bernhard, ergießt ſich Rupert von Deutz in Lobeserhebungen der Schrift, ſtellt ſie als das einzige Fundament feſter Ueberzeugung und reiner Erkenntniß Chriſti dar, und bezeichnet ſie als das große Buch der Völker, durch welches zu allen Nationen verſtändlich, laut und offenbar über ihr wahres Heil geredet werde. Unbefangen ſpricht ſich Rupert, wenigſtens in ſeinen früheren Schriften — ſpäterhin ſcheint er ſich mehr der kirchlichen Denkart bequemt zu haben — über die Abendmahlslehre aus und behauptet, daß auch nach der Einſegnung die Subſtanz des Brodes und Weines nicht umgewandelt oder aufgehoben, ſondern mit derſelben auf eine wunderbare Weiſe Chriſtus, das ewige unveränderliche Wort des Vaters verbunden und nur von dem Gläubigen [1]) in ſeiner ganzen Fülle aufgenommen werde, ebenſo wie bei der Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menſchen Jeſus, dieſer nicht zerſtört oder verwandelt, ſondern von dem Göttlichen angenommen worden ſey. Nimmt man dazu, daß Rupert von einem großen practiſchen Eifer durchdrungen war, und häufig gegen das Sittenverderben ſeiner Zeit, beſonders gegen die Ausſchweifungen des Klerus ſpricht, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie ſich Weſſel vor Allem von dieſes Mannes Schriften angezogen fühlen und daraus erbauen konnte; er mußte nur bedauern, daß derſelbe bei ſeiner Frömmigkeit und trefflichen Geſinnung einem ſo ungünſtigen Zeitalter angehört habe. Weſſel pflegte überhaupt die Schätze der Kloſterbibliotheken zu Köln, beſonders die der Benedictiner [2]) fleißig zu benutzen, und da in dem Kloſter zu Deutz die Schriften des verehrten Abtes vollſtändig und gewiß auch ſchön abgeſchrieben ſich vorfanden, ſo ging er oft hinüber, um darin zu leſen. Aus dieſen und andern Schriften, die er las, zog ſich Weſſel das Wiſſenswürdigſte aus und vereinigte es, indem er zugleich eigene Gedanken und Bemerkungen hinzufügte, in einem Sammel-Werke unter dem Titel Mare magnum, welches er auch ſpäter auf ſeinen Wanderungen mit ſich geführt und ſein ganzes Leben hindurch erweitert zu haben ſcheint. Nach dem Tode Weſſels

1) Von den Excerpten, die ſich Weſſel aus den Schriften des Abtes Rupert machte, ſind uns einige wenige von Hardenberg aufbehalten; darunter befindet ſich auch folgende Stelle: In illum, in qno fides non est, praeter visibiles species panis et vini nihil de sacrificio pervenit: quemadmodum asinus ad lyram cum irrationales aures arrigit, sonum quidem audit, sed modum cantilenae non percipit.

2) In bibliothecis Benedictinorum reperit multa et exscripsit indefatigabili studio. *Hardenb.*

wurden diese Collectaneen noch eine Zeitlang in dem Kloster auf dem St. Agnesberge bei Zwoll, einem späteren Lieblingsaufenthalte Wessels, aufbewahrt, sind aber dann zerstört worden oder verloren gegangen [1]).

Frühe wendete sich Wessel auch zum Studium der alten Philosophen und schon in dieser Zeit faßte er eine Vorliebe für die platonische Philosophie im Gegensatze gegen die aristotelische; die letztere wurde ihm ohne Zweifel zugleich mit der Scholastik verhaßt, während die erstere ihn durch ihre lebensvolle Gestaltung und ihre Verwandtschaft mit dem Christenthum anzog [2]). Um zu den Quellen der alten Philosophie zurückgehen zu können, bedurfte er Kenntniß des Griechischen, und es traf sich glücklich, daß er von einigen geflüchteten Griechen [3]), die sich in Köln aufhielten, Unterricht empfangen konnte; er lernte wenigstens soviel, daß er nun einigermaßen mit eigenen Augen sehen und sich später selbst weiter forthelfen konnte.[4]). Ob er damals auch von Mönchen [5]) im Hebräischen, Chaldäischen und Arabischen unterrichtet wurde, muß als zweifelhaft betrachtet werden; das Hebräische lernte er eher von gebildeten Juden; die Kenntniß des Chaldäischen und Arabischen aber dürfte zu den Uebertreibungen von Wessels Gelehrsamkeit gehören, wenig-

1) Die genaueste Nachricht über dieses Collectaneenbuch Wessels gibt Hardenberg. Er sagt: Excerpserat multa ex libris Ruperti, quibus alia tum etiam addidit ex aliorum libris; postea et sua non pauca addiderat: postremo omnes suas cogitationes eruditas et sacras in illas rhapsodias congesserat, quae commentarii justi facti sunt demum, quas solebat ipse vocare *Mare magnum;* quae utinam nobis non periissent. Dicebat mihi Gerardus a Cloester, sua aetate multa ex eo mari fuisse in suo coenobio Agnetano; sed ea missa ad doctos quosdam in Brabantiam, aut Zelandiam, itaque nihil nunc ejus esse reliquum in coenobio. Multa eorum, quae in libris de *causis incarnationis* et *magnitudine passionis* Domini habentur, ex illis commentariis esse desumta; licet ipsi post Wesseli mortem illa omnia ex abjectis foliis, veluti ex Sibyllae foliis collegerint. Die einzelnen abgerissenen Sätze, die Thesenreihen, die wir in den Schriften Wessels finden, scheinen unverarbeitet aus diesem Gedankenbuche Wessels entnommen zu seyn. Einige Beispiele der darin enthaltenen Excerpte theilt auch Hardenberg mit. Immer ist es zu bedauern, daß die für die theologische Zeitgeschichte interessante Sammlung verloren gegangen ist. Vergl. über das Mare magnum auch die Dissertation von Muurling S. 14. 19. 119.

2) Ungefähr in diesem Sinne stellt es auch schon der Verf. der Effig. et Vit. p. 14 dar. Ebenso Muurling S. 15 und 16.

3) Hardenberg bezeichnet sie als Monachos Praedicatores.

4) Dicebat tamen se nihil eximii ex illis potuisse percipere; sed tantum, inquit, ejus linguae didici, quod scioli quidam non potuerant me decipere in his, quae ad graeca biblia attinebant.

5) Nach Hardenberg von Monachis, qui vixerant in transmarinis regionibus, also von solchen, die früher eine Reise ins Morgenland gemacht und dort das Hebräische gelernt hatten.

stens finden wir davon in seinen Schriften durchaus keine sichere Spur.

So war also Wessel von Haus aus begabt mit trefflichen Anlagen des Geistes und des Gemüthes, er hatte schon vermöge seiner friesischen Natur einen kräftigen, unabhängigen Sinn, aus der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens und dem Verkehr mit Thomas von Kempen brachte er lebendige Frömmigkeit und wissenschaftlichen Eifer, Liebe zum Biblischen, Einfachen und Practischen, in Köln entwickelte sich sein Widerwille gegen die gangbare Scholastik, seine Streitfertigkeit gegen das bloß Traditionelle in der Wissenschaft und im kirchlichen Leben, vielleicht auch schon seine Neigung zum Platonismus, und, da er zugleich beginnt, sich durch Erlernung der alten Sprachen den Zutritt zu den Quellen der Wissenschaft und Religion im Alterthum zu öffnen, finden wir bei ihm schon die Grundlage zu allem dem, wodurch er sich nachmals im männlichen und höheren Alter auszeichnet.

Zweites Hauptstück.

Das männliche Alter Wessels.

Nachdem Wessel diese Vorbildung empfangen, suchte er während der Zeit seiner männlichen Reife andere bedeutende Sitze der Gelehrsamkeit auf, theils um noch reichere Nahrung für seinen strebenden Geist zu finden, theils um in gelehrten Kämpfen seine Ueberzeugungen zu begründen und geltend zu machen, theils endlich um selbst als Lehrer für die Verbreitung derselben zu wirken. Es möchte schwer seyn, bei ihm einen bestimmten Punct anzugeben, wo sich die Lernzeit und Lehrzeit scheidet; beides bestand auch äußerlich neben einander. Ueberhaupt war in jenem Jahrhundert und während des ganzen Mittelalters der Stand der Lehrer und der Schüler nicht so strenge gesondert, wie in der neueren Zeit; beide trugen den gemeinsamen Namen Scholaren, Leute von der Schule. Wie das höhere Alterthum, so pflegte auch das Mittelalter die Zeit des Lernens weit tiefer ins Leben hinein auszudehnen, man sah gereifte Männer durch halb Europa zu den berühmten Sitzen der Wissenschaft wandern, und dieselben Personen nicht nur auf verschiedenen Universitäten, sondern auf derselben Universität die Rollen der Lehrenden und Hörenden

wurden dieſe Collectaneen noch eine Zeitlang in dem Kloſter auf dem St. Agnesberge bei Zwoll, einem ſpäteren Lieblingsaufenthalte Weſſels, aufbewahrt, ſind aber dann zerſtört worden oder verloren gegangen [1]).

Frühe wendete ſich Weſſel auch zum Studium der alten Philoſophen und ſchon in dieſer Zeit faßte er eine Vorliebe für die platoniſche Philoſophie im Gegenſatze gegen die ariſtoteliſche; die letztere wurde ihm ohne Zweifel zugleich mit der Scholaſtik verhaßt, während die erſtere ihn durch ihre lebensvolle Geſtaltung und ihre Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthum anzog [2]). Um zu den Quellen der alten Philoſophie zurückgehen zu können, bedurfte er Kenntniß des Griechiſchen, und es traf ſich glücklich, daß er von einigen geflüchteten Griechen [3]), die ſich in Köln aufhielten, Unterricht empfangen konnte; er lernte wenigſtens ſoviel, daß er nun einigermaßen mit eigenen Augen ſehen und ſich ſpäter ſelbſt weiter forthelfen konnte.[4]). Ob er damals auch von Mönchen [5]) im Hebräiſchen, Chaldäiſchen und Arabiſchen unterrichtet wurde, muß als zweifelhaft betrachtet werden; das Hebräiſche lernte er eher von gebildeten Juden; die Kenntniß des Chaldäiſchen und Arabiſchen aber dürfte zu den Uebertreibungen von Weſſels Gelehrſamkeit gehören, wenig-

1) Die genaueſte Nachricht über dieſes Collectaneenbuch Weſſels gibt Hardenberg. Er ſagt: Excerpserat multa ex libris Ruperti, quibus alia tum etiam addidit ex aliorum libris; postea et sua non pauca addiderat: postremo omnes suas cogitationes eruditas et sacras in illas rhapsodias congesserat, quae commentarii justi facti sunt demum, quas solebat ipse vocare *Mare magnum;* quae utinam nobis non periissent. Dicebat mihi Gerardus a Cloester, sua aetate multa ex eo mari fuisse in suo coenobio Agnetano; sed ea missa ad doctos quosdam in Brabantiam, aut Zelandiam, itaque nihil nunc ejus esse reliquum in coenobio. Multa eorum, quae in libris de *causis incarnationis* et *magnitudine passionis* Domini habentur, ex illis commentariis esse desumta; licet ipsi post Wesseli mortem illa omnia ex abjectis foliis, veluti ex Sibyllae foliis collegerint. Die einzelnen abgeriſſenen Sätze, die Theſenreihen, die wir in den Schriften Weſſels finden, ſcheinen unverarbeitet aus dieſem Gedankenbuche Weſſels entnommen zu ſeyn. Einige Beiſpiele der darin enthaltenen Excerpte theilt auch Hardenberg mit. Immer iſt es zu bedauern, daß die für die theologiſche Zeitgeſchichte intereſſante Sammlung verloren gegangen iſt. Vergl. über das Mare magnum auch die Diſſertation von Munrling S. 14. 19. 119.

2) Ungefähr in dieſem Sinne ſtellt es auch ſchon der Verf. der Effig. et Vit. p. 14 dar. Ebenſo Munrling S. 15 und 16.

3) Hardenberg bezeichnet ſie als Monachos Praedicatores.

4) Dicebat tamen se nihil eximii ex illis potuisse percipere; sed tantum, inquit, ejus linguae didici, quod scioli quidam non potuerant me decipere in his, quae ad graeca biblia attinebant.

5) Nach Hardenberg von Monachis, qui vixerant in transmarinis regionibus, alſo von ſolchen, die früher eine Reiſe ins Morgenland gemacht und dort das Hebräiſche gelernt hatten.

stens finden wir davon in seinen Schriften durchaus keine sichere Spur.

So war also Wessel von Haus aus begabt mit trefflichen Anlagen des Geistes und des Gemüthes, er hatte schon vermöge seiner friesischen Natur einen kräftigen, unabhängigen Sinn, aus der Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens und dem Verkehr mit Thomas von Kempen brachte er lebendige Frömmigkeit und wissenschaftlichen Eifer, Liebe zum Biblischen, Einfachen und Practischen, in Köln entwickelte sich sein Widerwille gegen die gangbare Scholastik, seine Streitfertigkeit gegen das bloß Traditionelle in der Wissenschaft und im kirchlichen Leben, vielleicht auch schon seine Neigung zum Platonismus, und, da er zugleich beginnt, sich durch Erlernung der alten Sprachen den Zutritt zu den Quellen der Wissenschaft und Religion im Alterthum zu öffnen, finden wir bei ihm schon die Grundlage zu allem dem, wodurch er sich nachmals im männlichen und höheren Alter auszeichnet.

Zweites Hauptstück.

Das männliche Alter Wessels.

Nachdem Wessel diese Vorbildung empfangen, suchte er während der Zeit seiner männlichen Reife andere bedeutende Sitze der Gelehrsamkeit auf, theils um noch reichere Nahrung für seinen strebenden Geist zu finden, theils um in gelehrten Kämpfen seine Ueberzeugungen zu begründen und geltend zu machen, theils endlich um selbst als Lehrer für die Verbreitung derselben zu wirken. Es möchte schwer seyn, bei ihm einen bestimmten Punct anzugeben, wo sich die Lernzeit und Lehrzeit scheidet; beides bestand auch äußerlich neben einander. Ueberhaupt war in jenem Jahrhundert und während des ganzen Mittelalters der Stand der Lehrer und der Schüler nicht so strenge gesondert, wie in der neueren Zeit; beide trugen den gemeinsamen Namen Scholaren, Leute von der Schule. Wie das höhere Alterthum, so pflegte auch das Mittelalter die Zeit des Lernens weit tiefer ins Leben hinein auszudehnen, man sah gereifte Männer durch halb Europa zu den berühmten Sitzen der Wissenschaft wandern, und dieselben Personen nicht nur auf verschiedenen Universitäten, sondern auf derselben Universität die Rollen der Lehrenden und Hörenden

wechseln. Dieß gab den damaligen Hochschulen einen schönen Character, dem Lehrstand eine gewisse Frische und Jugendlichkeit, dem Stand der Schüler, unter denen sich viele ausgebildete und angesehene Männer befanden, eine höhere Würde und ein Gewicht, welches zum Theil auch in der Verfassung der Universitäten sich ausdrückt. Dazu kam das stete Wandern und Wechseln der Gelehrten, das wir fast bei allen ausgezeichneten Männern finden, und zwar nicht bloß in dem Lande ihrer Sprache, sondern durch das ganze gebildete Europa hindurch. Im Lehrbegriff schulmäßig abgeschlossen und kirchlich gebunden, waren diese Lehrer, die fahrenden Scholastiker, ähnlich den abentheuernden Rittern, im Leben desto freier und, örtlich wenigstens, völlig ungebunden; so glich sich eines gegen das andre aus und es fehlte auch diesen Männern, die wir uns gewöhnlich nur unter strenger Zucht der Kirche denken, an Freiheit und stets anregender Bewegung nicht. Dieses Umherziehen war einerseits Bedürfniß, da vor Erfindung der Buchdruckerkunst die Schätze der Wissenschaft an verschiedenen Orten aufgesucht werden mußten, und der Ruhm eines Lehrers weniger durch Schriften als durch seine persönliche Erscheinung begründet wurde, andererseits erwuchsen daraus sehr große geistige Vortheile, indem dadurch die Bildung aus dem unmittelbaren frischen Leben gefördert, der allgemeine Ideenverkehr, für den wir jetzt so viele andere Vermittelungen haben, erleichtert, den Hochschulen fortwährend neue Elemente zugeführt, und die ausgezeichneten Männer aus der Beschränkung ihres besonderen Landes herausgehoben wurden, um zu einem Gemeingut der gesammten gebildeten Welt gestempelt zu werden.

Alles dieß zeigt sich auch bei unserm Wessel. Er bewegte sich als reisender Scholastikus lernend, lehrend, disputirend, Anregung empfangend und gebend auf mehreren der bedeutendsten Universitäten; wir finden ihn namentlich außer Köln in Heidelberg, Löwen, Paris und an verschiedenen Orten Italiens, besonders in Rom. Die Zeitbestimmungen für alle gelehrten Wanderungen Wessels sind unmöglich genau zu ermitteln. Indeß dürfte sich folgende Feststellung, die zum Theil auf eigenen Angaben Wessels beruht, zum Theil aber auch durch Vermuthungen ausgefüllt werden muß, sehr der Wahrheit annähern.[1]). Wessel

1) Eine Hauptschwierigkeit in der chronologischen Bestimmung über Wessels Leben ist sein Geburtsjahr. Wir haben darüber zwei wesentlich abweichende Angaben. Hardenberg im Leben Wessels S. 1 läßt ihn im J. 1400 geboren werden, Regner Prädinius dagegen im J. 1420. Dem ersteren folgt H. F. v. H(eusen) in Hist. Episc. Groa. p. 21 und dessen holländ. Uebersetzer H. v. Ryn, ferner Altüng. Geldenhauer und der Verfasser der Inschrift auf Wessels Grabmal in der Kirche zu

wurde, da er ſich ſchon in Köln ausgezeichnet hatte, unter günſtigen Bedingungen nach Heidelberg berufen. Er folgte aber dieſer Einladung nicht [1]), weil es ihn weit mehr reizte, bei dem neuerregten Kampfe der Nominaliſten und Realiſten den Hauptſchauplatz des literariſchen Lebens in damaliger Zeit, Paris, zu beſuchen. Zunächſt aber begab er ſich, mit guten Zeugniſſen verſehen [2]), nach Löwen, vielleicht um ſich für Paris noch gründlicher

---

Gröningen. Dem andern ſchließen ſich Suffridus Petri (der jedoch 1419 annimmt) und die meiſten Neueren, auch Muurling in ſeiner Diſſertation über Weſſel an. Den Tod Weſſels ſetzen bei weitem die meiſten und älteſten Autoritäten, unter andern ſchon das Verzeichniß der Kirche, in der Weſſel begraben wurde, Hardenberg u. a. in das Jahr 1489, und nur einige ſchon etwas ſpätere z. B. Flacius, Ubbo Emmius und der Verfaſſer der Grabinſchrift in das Jahr 1490. Man kann hier kaum Bedenken tragen, der Beſtimmung des Regner Prädinius zu folgen. Er iſt ein alter und guter Gewährsmann, drückt ſich über die Sache ſehr beſtimmt aus (Opp. Regn. Praedinii p. 198: Wesselus Groningensis — mortuus est uno et viginti annis ante quam ego nascerer, nimirum octuagesimo nono supra millesimum et quadringentesimum, suae aetatis undeseptuagesimo) und nach ſeiner Angabe ordnen ſich auch die übrigen Zeitbeſtimmungen im Leben Weſſels bei weitem am beſten. Weſſel war zwiſchen den Jahren 1454—1473 in Paris, welcher Aufenthalt 1470 und 1471 durch eine Reiſe nach Italien unterbrochen wurde, dann befand er ſich 1474 oder 75 in Baſel und 1477 erhielt er einen Ruf des Churfürſten Philipp nach Heidelberg, dem er auch folgte. Nehmen wir 1400 als ſein Geburtsjahr an, ſo entſtehen hier die höchſten Unwahrſcheinlichkeiten. Wie ſollte Weſſel erſt zwiſchen ſeinem 54ſten und 75ſten Jahre ſeine Hauptreiſen gemacht haben? Und wer wird einem 77jährigen Greis berufen, um eine Facultät in neue Blüte zu bringen? Dagegen wird Alles paſſend, wenn wir die Geburtszeit ins J. 1420 ſetzen. Dann machte Weſſel, nachdem er die erſten Studien vollendet, ſeine größeren Reiſen und übte ſeine Hauptthätigkeit in der Welt zwiſchen dem 33ſten oder 34ſten und 55ſten Lebensjahre, wurde im 57ſten, wo er noch bei rüſtigen Kräften ſeyn konnte, nach Heidelberg berufen, und zog ſich etwa im 59ſten in ſeine Heimath zurück, wo er dann noch 10 Jahre in größerer Zurückgezogenheit, aber kräftig und erfolgreich wirkte, was auch von einem Manne zwiſchen 80 und 90 Jahren nicht mehr zu erwarten wäre. So ſpricht Alles für die Angabe des Regner Prädinius, und wir nehmen daher ohne Bedenken an: Weſſel wurde 1420 geboren und ſtarb 1489, in ſeinem 69ſten Jahre. Genau und in der Hauptſache hiermit übereinſtimmend hat auch Muurling Beil. 3. S. 106—108 über dieſen Punct gehandelt.

1) Er ſagt ſelbſt in einem ſpäteren Briefe an ſeinen Freund Jacob Hoeck, S. 877: Vocatus Heidelbergam, neglectis grandibus beneficiorum pollicitationibus, quas per dictum Quapponem, pro tempore Confessorem Domini Archiepiscopi Coloniensis, Comes Palatinus offerebat, ea sola intentione et animo Parisios contendebam etc. Indeß könnte doch Weſſel in dieſer Zeit, oder wenigſtens einmal vor dem Jahre 1477 in Heidelberg geweſen ſeyn. Eine Reiſe Weſſels von Köln nach Heidelberg, die er in trauriger Stimmung (non modice moestus) machte, iſt ohne Angabe der Zeit, in der ſie fiel, erwähnt Scal. Medit. I, 17. p. 216.

2) Compositis itaque rebus suis (nämlich in der Heimath, wie es wohl am natürlichſten hinzuzudenken iſt) reversus est Coloniam, ubi acceptis literis testimonialibus de tempore et profectu studiorum suorum profectus est Lovanium. *Hardenb.*

vorzubereiten. Wiewohl er sich von den löwener Theologen[1]) mehr angezogen und durch den Verkehr mit ihnen mehr befriedigt fühlte als in Köln, ging er doch bald von da nach Paris. Die Zeit seiner Ankunft in Paris läßt sich etwa in das Jahr 1452—54 setzen[2]); so daß er also 32—33 Jahre alt war. Er verweilte in Paris etwa 16 Jahre oder darüber; auch besuchte er einige andere, durch Bildung ausgezeichnete französische Städte. Dann wanderte er nach Italien. Wir finden ihn bestimmt im J. 1470 und 1471 in Rom. Hierauf, nachdem er auch andere Bildungssitze Italiens gesehen, traf er im J. 1473 mit Johann Reuchlin in Paris, und in den Jahren 1474 oder 75 mit ebendemselben in Basel zusammen. Vielleicht kehrte er alsdann in sein Vaterland zurück; aber lange kann sein damaliger Aufenthalt in den Niederlanden auf keinen Fall gedauert haben, denn im J. 1477 nahm er einen neuen Ruf nach Heidelberg wirklich an. Hier war sein Einfluß zwar bedeutend, aber sein Verweilen auch nicht von langer Dauer; schon im J. 1479, in welches der Inquisitionsproceß Johanns von Wesel fällt, befand sich Wessel wieder in seiner Heimath, wo er von dieser Zeit an ein zurückgezogenes, aber vielfach wirksames Leben führte. Diese Periode des männlichen Alters erstreckt sich also ungefähr vom J. 1452 bis 1478, oder vom 32sten bis zum 60sten Lebensjahre Wessels. Drei Aufenthaltsorte sind es, die dabei besonders hervortreten, Paris, Rom und Heidelberg. Auf diese in ihrem damaligen Zustande müssen wir einzeln unsere Blicke richten, um Wessels Wirksamkeit an jedem Orte zu verstehen. Wir beginnen mit Paris.

Eine genauere Schilderung der Universität Paris besonders von wissenschaftlicher Seite ist hier gewiß an ihrem Orte, nicht bloß weil dieselbe zum Verständniß mancher Thatsachen im

1) Die im J. 1425 oder 26 durch Herzog Johann von Brabant gestiftete, also damals ziemlich junge, Universität Löwen entwickelte in der Folge, auf dem theologischen Gebiete wenigstens, denselben Geist wie Köln, denn wir sehen gegen Ende des 15ten und im 16ten Jahrhundert die löwener Theologen im innigsten Bunde mit den Kölnern gegen die erleuchteteren Männer ihrer Zeit; damals aber scheint noch mehr wissenschaftlicher Geist in Löwen geherrscht zu haben, als in Köln, denn es heißt von Wessel: Testabatur se paulo plus eruditionis (Lovanii) offendisse, quam Coloniae, et contulit saepe cum professoribus, et de qualibet materia indiscriminatim pertinaciter disputabat. Hardenberg und der Verfasser der Effig. et Vit. p. 16.

2) Jedenfalls muß Wessel schon einige Zeit vor dem J. 1455 in Paris gewesen seyn, denn er hatte dort noch Johann den Picarden zum Lehrer und dieser starb 1455.

Leben Weſſels gehört, ſondern weil dadurch auch der allgemeine Stand der Wiſſenſchaften und namentlich der Theologie und Philoſophie am anſchaulichſten bezeichnet wird[1]). Paris war früher und auch damals noch die wiſſenſchaftliche Welt im Kleinen und die Geſchichte dieſer Univerſität umfaßt beinahe die ganze Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie und Philoſophie, wenigſtens alle ihre Hauptmomente[2]). Die äußere Einrichtung dieſer Mutteranſtalt aller europäiſchen Hochſchulen darf hier beſonders nach der trefflichen Darſtellung des größten rechtsgeſchichtlichen Forſchers unſerer Zeit als bekannt vorausgeſetzt werden. Es war eine frei zuſammengetretene Geſammtheit von Lehrern und Schülern[3]), eine gelehrte Corporation, die wieder aus einzelnen Innungen beſtand und durch ihre lebendige, mannigfaltige Gliederung das Bild eines eigenen mittelalterlichen Staats darſtellte.

---

1) Für die Kenntniß der Univerſität Paris, ihrer Verfaſſung und Geſchichte giebt es bekanntlich folgende Werke: du *Breul* théatre des antiquitez de Paris. edit. 2. Paris 1639. 4. Liv. 2. *Bulaei* historia universitatis Parisiensis. VI voll. fol. Paris 1665—1673. *Crevier* histoire de l'université de Paris. VII voll. 12. Paris 1761. Savigny Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter. 3ter Band. Heidelb. 1822. Unter den älteren Werken iſt das von Buläus (Du Boulay) immer das wichtigſte vermöge der außerordentlichen Reichhaltigkeit des Materials, wenn ihm auch Crevier in Beziehung auf Durcharbeitung überlegen iſt. Hauptſtellen von Buläus, die bei der folgenden Schilderung benutzt ſind, finden ſich Tom. IV. p. 885—895. Tom. V. p. 851—865. 678. 882 seqq. Savignys Darſtellung der Verhältniſſe der Univerſität Paris iſt klaſſiſch, beſchränkt ſich aber auf die Rechtswiſſenſchaft, von welcher Seite Paris gerade weniger wichtig war.

2) Man muß indeß nicht denken, daß es vorzugsweiſe nur Franzoſen geweſen, die in Paris als gefeierte Träger der wiſſenſchaftlichen Bildung und Bewegung auftraten. Ueberblicken wir die berühmteſten Namen des Mittelalters, ſo waren der Geburt nach: Peter der Lombarde, Thomas von Aquin und Bonaventura Italiäner; Anſelm von Canterbury ein Piemonteſe; Hugo von St. Victor, Albert der Gr. u. a. Deutſche; Scotus Erigena, Richard von St. Victor, Alexander von Hales, Duns Scotus Engländer oder Schotten; Raimundus Lullus, Raimund von Sabunde u. a. Spanier. Unter den eigentlich franzöſiſchen Theologen ſind vornehmlich Roſcellin, Wilhelm von Champeaux, Abälard, Bernhard und Gerſon zu nennen. So wenig alſo die Philoſophie und Theologie des Mittelalters ausſchließlich oder nur vorzugsweiſe von Franzoſen producirt war, ſo erhielt doch Paris als älteſter Sammelplatz europäiſcher Gelehrſamkeit außerordentliche Wichtigkeit und es iſt dieß für die ganze Folgezeit von Bedeutung geblieben. Wie an Rom der Begriff der Herrſchaft, ſo knüpfte ſich an Paris der Begriff der Bildung, des geiſtigen Einfluſſes, und dieß hat ſich erhalten, auch nachdem Paris aufgehört, der Mittelpunct der wahren europäiſchen Bildung, insbeſondere der philoſophiſchen und theologiſchen zu ſeyn; denn ſeit dem 16ten Jahrhundert haben offenbar Frankreich und Deutſchland die Rollen gewechſelt: dieſes hat jenem einen Vorſprung in der wiſſenſchaftlichen, jenes dieſem auf eine Zeit lang den Vorſprung in der politiſchen Hegemonie abgewonnen. Vergl. B. 1. S. 152.

3) Universitas Magistrorum et Scholarium, nicht Litterarum, wie es von Savigny aufs klarſte nachgewieſen iſt am angef. Ort S. 389—382.

Nach zwei Richtungen zertheilte sich diese Körperschaft in einzelne Kreise; in wissenschaftlicher Beziehung zerfiel sie in vier Facultäten, die Facultät der Theologie, des kanonischen Rechtes, der Medicin und der freien Künste; in bürgerlicher Beziehung in vier Nationen, die französische, picardische, normännische und englische, welche späterhin ums J. 1430 in die deutsche überging [1]). Jede Facultät hatte einen Decan, jede Nation einen Vorsteher oder Procurator, an der Spitze der ganzen Corporation stand der Rector; diese zusammen vertraten und leiteten die Universität. Neben der Verbindung zum Ganzen hatten aber die kleineren Vereine auch wieder ein gewisses selbständiges Leben; jede Facultät und jede Nation hatte ihre eigenthümliche Verfassung und Regierung, ihre besonderen Statuten, Localitäten, Festlichkeiten und Heiligthümer. Auch war jede Nation noch besonders in Provinzen getheilt, deren jede von einem Decan regiert wurde. Die französische und picardische Nation hatte fünf Provinzen, die deutsche hatte im 15ten Jahrhundert drei, Hochdeutsche, Niederdeutsche und Insularier d. h. Engländer [2]), die normännische Nation war ohne Provinzenabtheilung. Man sollte denken, Wessel habe zur deutschen Nation niederdeutscher Provinz gehört; allein er gehörte zur picardischen, denn zu dieser wurden nach einer älteren Eintheilung die Niederlande gerechnet [3]). Daher kommt es auch, daß Wessel von Johann dem Picarden, als einem seiner Hauptlehrer in Paris spricht. Als Magister der freien Künste aber war er der Facultät der Artisten einverleibt.

Wichtiger als dieser äußere Zustand, den wir nicht weiter verfolgen wollen, ist für uns der innere wissenschaftliche und sittliche. Im Ganzen war die Universität Paris damals sehr blühend und hochgeehrt. König und Volk waren stolz auf sie; sie nannte sich selbst die älteste Tochter des Königs und die angesehensten Männer begrüßten sie als „unsere Mutter, die Universität Paris." Abgeordnete der Universität saßen unter den Reichsständen und in den wichtigsten Staats- und Kirchenangelegenheiten wurde sie um Rath gefragt. Die größte Bedeutung hatte in Paris allerdings die theologische Facultät; sie verbreitete einen Glanz über die ganze Hochschule. König Lud-

1) Savigny S. 325.

2) Altorum, Bassorum, Insularium. *Bulaei* hist. Univ. Paris. Tom. V. p. 864. 865.

3) Indeß pflegte man sich hierin nicht immer an die geographische Eintheilung zu binden, denn es kommen viele Fälle vor, daß Männer zu einer andern Nation gehörten, als wozu sie eigentlich durch ihren Geburtsort bestimmt waren.

wig XI. sagt in einem Schreiben an die Universität [1]) vom Jahr 1473: „Vorzüglich gepriesen ist die Facultät der Theologen, die, wie das leuchtendste Gestirn, durch die Klarheit der Strahlen nicht allein unser Reich, sondern die ganze Welt entzündet und erhellt hat, indem sie stets die nützlicheren Lehren ergriff, die minder nützlichen verwarf" [2]). In der theologischen Facultät befand sich auch die größte Zahl der Lehrer; sie zählte, wie wir aus demselben Edicte ersehen, um das Jahr 1473 nicht weniger als 21 Mitglieder, während die Facultät der Kanonisten, die sonst gewöhnlich sechs Professoren [3]) zu haben pflegte, damals nur aus dreien, die der Mediciner aber aus fünf bestand. Nächst der theologischen blühte am meisten die Facultät der Artisten und in ihrem Schooße das Studium der Philosophie.

In dem Studium der Wissenschaften überhaupt, besonders aber der theologischen auf der Universität Paris können wir im Verlauf des 14ten und 15ten Jahrhunderts zwei Hauptperioden unterscheiden. Diese Perioden bestimmen sich durch den Einfluß des Papstthums. Abgesehen davon, daß der Papst bei der Universität Paris eine große Autorität hatte, vermöge deren er ihr zum Beispiel im Jahr 1452 durch seinen Cardinallegaten ohne Widerspruch des Königs und mit Genehmigung der Anstalt selbst neue Statuten geben konnte [4]), so brachte schon der Zusammenhang aller Wissenschaften mit der Theologie, der Theologie mit der Kirche und der Kirche mit dem Papstthum in der damaligen Zeit eine unberechenbare Einwirkung der Hierarchie auf die Studien mit sich. Demgemäß nehmen wir für die theologische Bildung in Paris die beiden Perioden des Papstthums in dieser Zeit an, erstlich die Periode der avignon'schen Päpste 1305—1376, dann die Periode des päpstlichen Schisma's 1378—1417. Die letztere Periode erstreckt sich aber auch noch weiter ins 15te Jahrhundert hinein.

In der Zeit, da die Päpste zu Avignon ihren Sitz hatten und dadurch ganz an das französische Interesse gekettet, die französische Kirche aber auch noch näher an sie gewiesen war, drängte sich in Frankreich Alles zum Studium der Theologie und des kanonischen Rechts, und die andern Wissenschaften kamen in Verfall.

---

1) *Bulaei* Hist. Univ. Par. Tom. V. p. 706.

2) Aehnlich drückt sich Gerson in einem Schreiben an die Studierenden des Collegiums Navarra in Paris aus. Opp. t. I. pars 1. p. 110. Er sagt von der Universität Paris: Aspicitur quippe tanquam corusous quidam sol spiritualis Ecclesiasticam machinam irradians, errorum quoque tenebrosas caligines suo nitenti puroque fulgore dispergens.

3) *Bulaeus*. Tom. V. p. 706. Savigny S. 338.

4) Savigny S. 346.

Jeder suchte nur eine Würde in jenen beiden Facultäten zu erhaschen und eilte damit nach Avignon, um sich zu kirchlichen Ehren und Beneficien emporzuschwingen. So blühte zwar das theologische Studium äußerlich auf, aber innerlich ging es zu Grunde und die ausgezeichnetsten Männer der nächsten Folgezeit, Johann Gerson und Nicolaus von Clamenge, klagen bitter über diesen Zustand. Einzelnes mochte dabei auch gebessert werden; so gab der erste avignon'sche Papst Clemens V. auf dem Concil zu Vienne 1311 eine Verordnung, daß wegen der Bekehrung der Ungläubigen auch die orientalischen Sprachen, namentlich das Hebräische, Arabische und Chaldäische auf der Universität gelehrt werden sollten; ein Umstand, der auch für die Geschichte Wessels bemerkt zu werden verdient, denn es ergibt sich daraus, daß er diese Sprachen, namentlich die hebräische, deren Kenntniß er zuverlässig besaß, auch in Paris lernen, oder doch sich darin vervollkommnen konnte. Allein solche untergeordnete Verbesserungen waren nicht anzuschlagen gegen die große Corruption, in der sich damals die Kirche und ihr Oberhaupt und mit beiden auch die kirchlichen Wissenschaften befanden.

Ganz anders stellte sich die Sache in der zweiten Periode, während des päpstlichen Schisma's. In dieser Zeit sank allerdings das Papstthum noch tiefer; die Kirche war allen Stürmen preisgegeben; aber eben unter diesen Stürmen erhob sich als rettende Kraft für die Kirche die theologische Wissenschaft und deren Hauptvertreterin, die Universität Paris. Während des Schisma's nämlich fehlte es der Kirche an einer anerkannten höchsten Instanz; da die oberste Gewalt in sich selbst zerrissen war, mußte man ein noch höheres Tribunal zur Beilegung des Zwiespalts suchen. Hier trat die Wissenschaft in den Riß. Die Universitäten, vornehmlich Paris, gaben Rath zur Abhülfe der Uebel; Regierungen, Geistliche und Laien vernahmen mit Achtung ihre Stimme. Diese Stimme aber wies wieder hin auf die allgemeinen Concilien als den einzigen Hort, die wahrhaft regenerirende Kraft der Kirche. Dadurch kam der Grundsatz von der entscheidenden und gesetzgebenden Autorität der Concilien, auch gegenüber dem Papst, ins allgemeine Bewußtseyn und in die Praxis. Die den Rath gegeben, halfen ihn auch vorzugsweise ausführen: auf den dadurch hervorgerufenen Kirchenversammlungen entschied weniger die kirchliche Stellung, als Geist, Einsicht und Beredsamkeit und so geschah es, daß die Hauptrepräsentanten der Theologie in damaliger Zeit, wie Peter d'Ailly und Gerson, auch die einflußreichsten Lenker des kirchlichen Lebens wurden und die Wissenschaft in ihnen und durch sie eine weltgeschichtliche Stellung ge-

wann. Zu derselben Zeit stand die Universität Paris als politische Rathgeberin den Königen von Frankreich zur Seite. Kaum gab es eine Corporation, die einen großartigeren Beruf und Wirkungskreis gehabt hätte. Es war daher kein Wunder, daß sich auf diesem edlen Schauplatz einflußreicher Thätigkeit, wo der Geringste zur höchsten Bedeutung sich erheben konnte, alle Kräfte regten und entwickelten, und so sehen wir im 15ten Jahrhundert, besonders in der ersten Hälfte, Paris und Frankreich mit einer Reihe trefflicher Theologen geschmückt, unter denen Peter d'Ailly, Nicolaus von Clamenge und Johann Gerson obenan stehen.

Es wurden aber damals bei dieser Fortbewegung im Großen zugleich im Einzelnen Fortschritte gemacht und wissenschaftliche Verbesserungen getroffen, so daß, während die Universität durch die Stiftung der vielen neuen Hochschulen allmählig äußerlich abnahm, doch der wissenschaftliche Geist derselben wieder im Steigen war. Das beinahe erstorbene Studium der griechischen Sprache wurde durch ausgewanderte Griechen und deren Schüler wieder belebt; die reinere Latinität und die höhere Beredsamkeit wurden durch eine Reihe ausgezeichneter Männer, welche die alte Barbarei bekämpften, wiederhergestellt, und in den Bursen oder Collegien wurden Vorschriften gegeben, um das Studium der lateinischen Sprache und der Redekunst allgemeiner zu machen [1]). Ohne Zweifel nahm Wessel auch an solchen Studien Theil; allein sein Geist hatte schon zu sehr die Richtung auf das Reale genommen, er war zu tief in das eigentlich philosophische und theologische Interesse hineingezogen, als daß er sich noch eine besondere Feinheit und Vollendung in der formellen Bildung, die wir bei allem Geist in seinen Schriften vermissen, hätte erwerben können. Indeß war auch das theologische Leben damals in Paris sehr anregend, besonders durch die Kämpfe des erneuerten Nominalismus mit dem Realismus, die wir sogleich schildern werden, wenn wir zuerst von dem äußeren Gange der theologischen Studien ein Wort gesagt haben.

Die damalige Studienordnung eines Theologen in Paris war diese [2]). Der alten Bestimmung von fünf Jahren für den akademischen Cursus hatte die theologische Facultät eine Erweiterung auf sechs Jahre gegeben. Dieß wurde auch durch

1) *Bulaeus* T. V. p. 852–59. Früher hatten die Grammatiker und Rhetoriker besondere Schulen, oder Häuser und Hospitien, wo sie ihren Unterricht gaben, jetzt fingen sie an, innerhalb der Collegien zu lehren, und es wurde gewöhnlich, daß sowohl die Bursarier als die außerhalb der Bursen Studierenden diese Vorlesungen besuchten.

2) Vergl. hierüber *Bulaeus* T. V. p. 863. 864.

die Statuten festgestellt, welche der päpstliche Legat Cardinal d'Estouteville im Jahre 1452 der Universität gab. Der Weg zum theologischen Lehramte und zu höheren theologischen Würden war nun folgender. Wer Baccalaureus werden wollte, mußte der Facultät beweisen können, daß er sechs Jahre studiert und davon vier Jahre auf die Bibel, zwei Jahre auf die Sentenzen oder die Dogmatik verwendet habe. Hierauf machte er bei der Facultät den ersten Curs, d. h. er war verpflichtet, während drei Monaten öffentlich zu respondiren — was man facere Principium nannte — und dann über ein biblisches Buch Vorträge zu halten, wobei zuerst der Text vorgelesen und dann Glossen und Commentarien beigefügt wurden. Hiermit mußte er, verschiedene biblische Bücher durcharbeitend, zwei Jahre lang fortfahren, ehe ihm die Lesung der Sentenzen gestattet wurde. Während dieser Zeit hieß er Biblicus. Nach Vollendung der zwei Jahre ging es mit Bewilligung der Facultät an die Sentenzen. Vorher mußte er zwei lateinische Reden halten und ein Tentamen bestehen. Genügte er dabei, so durfte er auch hier facere Principium. Dann las er nach der Reihe die verschiedenen Theile der Sentenzen, mußte aber immer auch dazwischen öffentliche Probevorträge halten. In dieser Periode, die ein Jahr dauerte, hieß er Sententiarius. War alles dieß vollbracht, so war der Mann ein gemachter Baccalaureus, Baccalaureus formatus, und konnte hoffen, Licentiat zu werden, d. h. die öffentliche Lehrbefugniß zu erhalten. Dazu gehörten aber wieder gewisse Leistungen im Disputiren, Respondiren und in prüfenden Gesprächen mit der Facultät, so wie im Predigen, wozu jeder gelehrte Theologe damals fähig seyn sollte, da er in der Regel auch Priester war. Erst nach allen diesen Vorgängen erhielt der Candidat die Licenz oder das Recht, öffentlich zu lehren, und dann konnte er auch feierlich von dem Canzler das Doctorbaret[1]) empfangen. Man sieht, daß die damaligen Licentiaten und Doctoren tüchtig geschult und lange zerarbeitet wurden, denn um den ganzen Lauf vom Beginne der akademischen Studien bis zur höchsten Stufe durchzumachen, war jedenfalls ein Zeitraum von 10 Jahren erforderlich, und da man in jener Zeit in der Regel die Universität später bezog, so kam wohl selten junges Blut auf den Lehrstuhl. Daß Wessel alle diese Förm-

1) „Die Promotionen wurden in allen Facultäten mit Genehmigung des Domcanzlers ertheilt, in der philosophischen aber auch mit der Genehmigung des Canzlers von S. Genevieve, so daß man zwischen beiden Canzlern die Wahl hatte: in älteren Zeiten galt diese Concurrenz, wie es scheint, für alle Facultäten." Savigny. S. 336. Ebendaselbst ist auch über die Promotionsweise in der Canonisten-Facultät, deren Bedingungen, Kosten u. s. f. gehandelt.

lichkeiten auf ſich genommen, iſt nicht glaublich. Denn es wurde ihm in der Folge der Umſtand hinderlich, daß er noch nicht Doctor der Theologie ſey. Sein Geiſt war nicht geeignet, darauf einen Werth zu legen; auch hatte er gewiß einen andern Begriff von der Bedeutung der einzelnen theologiſchen Wiſſenſchaften, als derjenige iſt, welcher der bezeichneten Reihefolge zu Grunde liegt. Hier erſcheint die ſcholaſtiſche Dogmatik als das Höhere und Würdigere, zu dem man von der bibliſchen Theologie hinaufſchritt. Weſſel aber erkannte gewiß ſchon damals den Vorzug des Bibelſtudiums vor dem der Sentenzen. Hierdurch wird es auch zweifelhaft, ob Weſſel je öffentlich in Paris lehrte. Auf die Schüler, die er allerdings auch dort hatte, ſcheint er mehr im Privatumgang gewirkt zu haben.

Merkwürdig iſt, daß Weſſel bei ſeiner vorherrſchend bibliſchen Richtung ein ſo lebhaftes Intereſſe nahm an dem wiedererweckten Streite der Realiſten und Nominaliſten und ſich ſelbſt thätig in denſelben einmiſchte. Ohne Zweifel war es die geiſtige Bewegung, die hieraus auf der Univerſität Paris entſtanden war, was ihn reizte, und wie überall das Ringen nach Wahrheit ſein Gemüth in Anſpruch nahm, ſo konnte er, ohne ehrgeizige Streitſucht, in reinem Wahrheitsintereſſe auch in dieſen Kampf eingehen. Wir müſſen auch hier einen Ueberblick der früheren Entwickelung geben, um die Stellung Weſſels verſtändlich zu machen.

Der Gegenſatz zwiſchen Realismus und Nominalismus[1]), der durch die ganze mittelalterliche Theologie und Philoſophie hindurchgeht, hat ſeine letzte Wurzel in den philoſophiſchen Syſtemen des Alterthums, namentlich in der entgegenſtehenden Denkweiſe des Plato und Ariſtoteles. Unentwickelt findet ſich dieſer Gegenſatz auch in der früheren chriſtlichen Theologie von ihrem Beginn an; zum beſtimmten Bewußtſeyn aber und zu dem Erfolg, Parteien zu bilden, gelangt er mit dem Entſtehen der ſcholaſtiſchen Theologie ſelbſt gegen Ende des 11ten Jahrhunderts durch den Streit zwiſchen Anſelm und Roſcellin. Ganz allgemein gefaßt bewegte ſich der Streit um die Frage, ob den ſogenannten Univerſalien objective Realität, oder nur ideale Exiſtenz in unſerm Denken zukäme? Dieſe Frage war ſchon in dem

1) Vergl. darüber außer den Werken von Brucker, Tiedemann, Cramer, Tennemann und Ritter beſonders: Joh. *Salaberti* philosophia Nominalium vindicata Par. 1651. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis atque progressu. Comment. Societ. Gott. T. XII. Cl. hist. et. philos. p. 12. *Degerando* hist. comparée de systèmes de philosophie, ed. 2. T. IV. V. *Cousin* Introd. zu Abälards Werken I, 60. *Baumgarten-Crusius* de vero Realium et Nominal. discrimine, Jen. 1821 und in den Opusc. theol. p. 55 sqq.

allgemein gebrauchten dialectischen Wegweiser des Mittelalters, der Isagoge des Porphyrius, aufgeworfen [1]), aber nicht beantwortet. Nun wollte man sie auch entscheiden. Unter Universalien aber konnte man zweierlei verstehen, entweder die fünf allgemeinen Begriffe der aristotelischen Logik [2]), was man auch sonst Prädicabilien nannte, oder die Gattungsbegriffe. Schon dieß brachte eine Schwierigkeit in den Streit. Doch dachte man im Verfolg desselben meist an die Gattungsbegriffe, und von diesen lehrte der Realismus, daß sie ein objectives Seyn auch außer unserm Denken hätten, der Nominalismus dagegen, daß sie nur Abstractionen des menschlichen Denkens, Sprachzeichen, Namen, ja, wie es schon Roscellin ausgedrückt haben soll, Hauche des Mundes [3]) seyen. Der Nominalist z. B. mußte sagen: das, was man Menschheit nennt, existirt nicht als solches, sondern nur in den einzelnen Personen, Menschheit aber ist bloß ein aus dem Gemeinsamen der Individuen abstrahirter Begriff, eine Denkform, um alle Einzelnen zusammenzufassen; der Realist dagegen: Menschheit ist auch etwas Wirkliches, entweder das allem einzelnen Menschlichen vorangehende göttlich schöpferische Urbild des Menschlichen, oder doch das, was dem Werden des Einzelnen, sey es auch erst in und mit den Dingen selbst, als das eigentlich Wesenhafte und Gestaltende zum Grunde liegt.

Zunächst hatte der Streit nur ein metaphysisches Interesse, aber durch die Anwendung der philosophischen Ergebnisse auf einige Dogmen, auf die Christologie, Anthropologie, am meisten auf die Trinitätslehre, überhaupt auf die Lehre von Gott, durch die daraus hervorgehenden Schul- und Parteispaltungen, die zuletzt noch durch die Eifersucht der beiden einflußreichsten Orden ihre volle Kraft erhielten, bekam er auch eine große kirchliche Bedeutung. Die Anwendung des Gegensatzes auf die Gotteslehre wollen wir nur an zwei Beispielen zeigen. In der Trinitätslehre war Gottheit oder Wesen der Gattungsbegriff; Vater, Sohn und Geist aber die Concreta oder Individuen, welche an dieser Allgemeinheit theilnehmen. Schrieb man nun dem Gattungsbegriffe Gottheit selbstständige Realität zu und setzte das Wesentliche der Trinität mehr in das Gemeinsame, als in die unterschiedenen Subjecte, so konnte man darauf geführt werden, daß kein reeller Unterschied der Personen sey und diese ihre wahre Realität nur in dem Ge-

1) Porphyr. Isag. edit. Bip. p. 370. Auch die Aeußerung Augustins de Doctr. christ. I, 2. kam besonders in Betracht: Quod nulla res est, omnino nihil est.

2) γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός.

3) flatus vocis.

meinſamen, in der Gottheit, nicht aber auch für ſich hätten. Dieß war die Conſequenz des Realismus, eine Annäherung zum Sabellianismus oder älteren Monarchismus. Schrieb man aber dem Allgemeinbegriffe Gottheit keine Realität zu und betrachtete denſelben bloß als Denkform, ſo war das reale Band zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt aufgehoben und es konnte gefolgert werden, daß die Gottheit nicht als ſolche, ſondern nur in den drei Perſonen Exiſtenz habe; dieß war die Conſequenz des Nominalismus, ein Rückfall in den Tritheismus. Beide Conſequenzen wurden auch je einer Partei von der andern entgegengehalten. In der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften waren dieſe das Allgemeine, Gott aber das Individuum, dem das Allgemeine beigelegt wurde. Erklärten nun die Realiſten dieſes Univerſale, die göttlichen Eigenſchaften, für etwas ſelbſtändig Exiſtirendes, ſo warfen ihnen die Gegner vor, ſie trennten Gott von ſeinen Eigenſchaften; ſagten hingegen die Nominaliſten: man dürfe nicht ſprechen von der Gerechtigkeit, Güte Gottes, weil Gerechtigkeit und Güte nicht etwas für ſich ſeyen, ſondern nur von einem gerechten, gütigen Gott, ſo wurden ſie von den Realiſten angeklagt, ſie trennten Gott von Gott und verfielen in Polytheismus.

Indeß war es nicht bloß der oben bezeichnete einfache Gegenſatz, der die Theologen und Philoſophen des Mittelalters ſpaltete; davon war man nur ausgegangen; aber wie bei jeder Streitfrage, die längere Zeit beſprochen wird, waren auch hier verſchiedene Modificationen verſucht worden, ſo daß zu der Zeit, da Weſſel lebte, in der Hauptſache vier Denkweiſen zur Wahl vorlagen, eine doppelte Form des Realismus und eine doppelte des Nominalismus. Exiſtiren nämlich die Gattungsbegriffe, die Ideen objectiv und real, ſo haben ſie ihr Daſeyn entweder unabhängig von den wirklichen Dingen und vor denſelben als deren ſchöpferiſche Urbilder (Universalia ante rem, platoniſcher oder älterer anſelmiſcher Realismus), oder ſie haben es nur mit und in den Dingen als das in den Dingen liegende Gemeinſame (Universalia in re, ariſtoteliſcher oder ſpäterer ſcotiſtiſcher Realismus, auch Formalismus genannt, weil die Ideen als die urſprünglichen Formen der Dinge, formae nativae, gedacht wurden); exiſtiren aber die Ideen nicht objectiv, ſondern nur in unſerm Denken, ſo ſind ſie entweder reine Verſtandesabſtractionen und Sprachzeichen (älterer roſcelliniſcher und ſpäterer occam'ſcher Nominalismus) oder ſie ſind zwar Begriffe, aber als ſolche doch auch Realitäten, im Weſen des Geiſtes begründet, ſo daß ſie wenigſtens eine ideale Realität haben (species existentes, ſpäterer thomiſtiſcher Nominalismus). Die Sprachverwirrung, welche bei jedem lang-

wierigen Streite eintritt, blieb auch hier nicht aus, und es ist oft schwer, für die verschiedenen Theorien die rechten Bezeichnungen zu finden. Eine Haupturſache der Verwirrung war die gewaltsame Unterdrückung des Nominalismus. Diese war schon in dem ersten Repräsentanten desselben, Roscellin, (verurtheilt um 1092) erfolgt. Von da an wollte niemand mehr Nominalist seyn. Zunächst herrschte von Anselm her der platonische Realismus; dieser ging dann mit dem Emporkommen des Aristotelismus in den aristotelischen über. Allmählig jedoch, im Laufe des 13ten und 14ten Jahrhunderts, finden wir ausgezeichnete Theologen und Philosophen auf einem Standpuncte, den man früher nominalistisch genannt haben würde, der sich aber jetzt selbst als realistisch gab. Von der Art war die vermittelnde Theorie des Thomas, ein Ideal-Realismus, der im Grunde nominalistisch war. Scotus zwar stellte sich wieder entschiedener auf die (aristotelisch) realistische Seite. Aber dessen selbständiger Schüler, der darum auch der „ehrwürdige Erneuerer oder Stifter“ [1]) genannt ward, Wilhelm Occam († 1347) hatte wieder den Muth, ein offener, unumwundener Nominalist zu seyn. Er lehrte: [2]) „das Universale ist nicht etwas Reales, das ein Seyn in sich hätte, sey es in der Seele oder außer derselben, es hat nur ein vorgestelltes Seyn in der Seele.“ An diese rein nominalistische Denkweise schlossen sich, wiewohl auch wieder mit theilweisen Modificationen [3]), die ausgezeichnetsten Theologen am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts an, ein Peter d'Ailly, J. Gerson, J. Buridanus, Marsilius von Inghen und andere. So erhielt die Sache eine neue Bedeutung. Der Nominalismus wurde jetzt das frische, bewegende Element in der Wissenschaft, dasjenige, welches von Seiten der Scholastik zur Reformation hinüberführte, und in dieser Beziehung ist er uns hier besonders merkwürdig.

Das Reformatorische des Nominalismus lag weniger in einzelnen Lehren, als im Geiste der ganzen Richtung [4]), und zwar haben wir hier vornehmlich folgende Puncte zu berück-

---

1) Venerabilis Inceptor.

2) Sentent. 1. distinct. 2. Genaueres über den Nominalismus Occams bei Rettberg: Occam und Luther, in den theol. Stud. und Krit. 1839. 1. S. 81 ff.

3) So Gerson, der auch etwas Richtiges in der formalistischen Denkart anerkannte. De Theol. speculat. Consid. 9, p. 370. *Baumgarten-Crusius* Opusc. p. 73.

4) Vergl. H. Ritter über den Begriff und Verlauf der christl. Philosophie. Theol. Stud und Krit. 1833, Hft. 2. S. 300 ff. Jetzt auch dessen Geschichte der christl. Philosophie.

fichtigen. Von seinem Ursprung an hatte sich der Nominalismus gegen übermächtigen Druck durchkämpfen müssen und kaum sein Daseyn fristen können: er verband daher mit dem Gefühle alter Unterdrückung die meiste innere Elasticität dagegen und entwickelte sogleich mit seiner Wiederbelebung einen Oppositionsgeist, der sich der ganzen Partei mittheilte. Dieß war um so mehr der Fall, als dieser Geist zugleich in der Person des „ehrwürdigen Erneuerers" einen besonders kräftigen Repräsentanten gefunden hatte. Occam war ein entschiedener Feind der Misbräuche in Kirche und Schule, innerlich misstimmt gegen Hierarchie und Ueberlieferung, berühmt als antipapistischer Bundesgenosse Ludwig des Baiern, zu dem er, als sie sich die Hand zum gemeinsamen Kampfe boten, die denkwürdigen Worte sprach: „Vertheidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit dem Worte vertheidigen." Gegen die Kirchenlehre zwar tritt Occam nicht so offen hervor; vielmehr versichert er häufig seine vollkommene Unterwerfung; allein diese Versicherung kehrt so oft wieder, daß man darin etwas Beabsichtigtes vermuthen muß, und mit ihr verbindet sich zugleich der ironische Zug des Zweiflers, der zwar die überlieferte Lehre in unbedingter Geltung hinstellt, aber zugleich in ihren Consequenzen das Unvernünftige, ja Absurde durchblicken zu lassen sucht [1]). Auch von diesem Occamsgeiste ging etwas auf die ganze Partei über. In dem Wesen Occams aber lag, außer dem Sinne der Selbständigkeit und Unabhängigkeit, vornehmlich auch das Streben nach möglichster Strenge im Denken, nach genauester Bestimmung der Begriffe und Ausdrücke (termini), woher diese neueren Nominalisten auch Terministen genannt wurden [2]). Mit dieser Tendenz stellte sich dann von selbst neben der angedeuteten Ironie etwas Kritisches und Skeptisches ein [3]), eine Wendung, welche die Scholastik überhaupt schon seit Scotus zu nehmen angefangen hatte, welche sich nun aber noch stärker entwickelte, indem die Nominalisten die ganze Schulüberlieferung reinigen und auf ihren ächten Gehalt zurückführen wollten. Nehmen wir nun noch hinzu, daß, wie die Mystik gegen die gesammte Scholastik das subjective, auch in gewissem Sinne das empirische Princip vertrat, so innerhalb der Scholastik selbst der Nominalismus gegen den Realismus, so werden wir Alles angedeutet haben und man wird begreifen, wie der Nominalismus, mit der Mystik parallel gehend, zum Theil auch, z. B. in Gerson, sich mit ihr verschmelzend, ein wichtiges

1) S. Rettberg a. a. O. S. 77—80.
2) Vergl. *Baumg.-Crusius* Opusc. p. 71 und das dort Angeführte.
3) S. *Baumg.-Crusius* Opusc. p. 71 und 72.

Glied in der Auflösung der Scholastik und im reformatorischen Proceß abgeben konnte. Es war der Geist der Neuerung, der Unabhängigkeit, der logischen Strenge, der Kritik, des Zweifels, des Subjectiven, wodurch er, abgesehen von einzelnen Behauptungen, diese Bedeutung erhielt, wodurch er eine Gemeinschaft der das Alte bekämpfenden und vorwärts strebenden Geister stiftete. Zwar finden wir, weil ein Bedürfniß der Reformation schon überhaupt für jeden offenen und redlichen Mann, ganz unabhängig von aller Meinung und Richtung der Schulen, vorhanden war, eifrig reformatorische Männer auch auf Seiten der realistischen Partei, wie Wikliffe, Huß und Hieronymus von Prag, aber im Ganzen geht doch die reformatorische Tendenz im 15ten Jahrhundert Hand in Hand mit dem Nominalismus, und selbst die Reformatoren noch, so weit sie an der Schulphilosophie Theil nahmen, waren dem Nominalismus zugethan.

Ehe aber die Nominalisten, die man im Gegensatze gegen die realistischen Veteranen ziemlich allgemein als Neuerer [1]) bezeichnete, zu dem geistigen Siege, den sie im 15ten Jahrhundert feierten, gelangen konnten, hatten sie, besonders in Paris, schwere Kämpfe zu bestehen. Der Nominalismus hatte für die im ruhigen Besitze befindlichen Realisten etwas Störendes, er schien die Kirche mit einer einseitig kritischen, negativen Richtung und selbst den Staat mit Unruhe zu bedrohen. Von diesem Standpuncte aus ließ sich in Frankreich die Staatsregierung zu dem Unternehmen bestimmen, welches früher die Kirche mit Erfolg durchgeführt hatte, den Nominalismus völlig zu unterdrücken. Verschiedene Versuche dieser Art geschahen schon 1339 und 1340, dann wieder 1425, 1465 [2]) und 1473. Ich wähle den letzteren auffallendsten um so mehr als ein Beispiel, da man auch unsern Wessel, welcher damals in Paris lebte, damit in Verbindung brachte. Die Sache ist diese. Am ersten März des Jahres 1473 erließ der herrschsüchtige, heuchlerische und bigotte König Ludwig XI. ein Edict [3]) an die Universität Paris, welches den Nominalismus wie ein Donnerschlag zerschmettern sollte. Zuerst wird in diesem Schreiben der hohe Glanz und die wohlthätige Wirksamkeit der Universität, besonders der theologischen Facultät gepriesen, und hervorgehoben, wie diese Blüte am meisten durch die

1) Doctores Renovatores nennt sie König Ludwig XI. in seinem Edicte v. 1473.

2) In diesem Jahre erregten die Thesen eines Nominalisten, des M. Johann Faber, so viel Aufsehen und Bedenken, daß sie durch gemeinsamen Beschluß aller Facultäten an die Artisten-Facultät zu genauerer Prüfung übersandt wurden. *Bulaeus* Tom. V. p. 678.

3) *Bulaeus* Tom. V. p. 706.

guten und soliden Grundsätze der realistischen Lehrer sowohl in der Facultät der Artisten als der Theologen gefördert worden sey; diese Lehre sey also auch fernerhin vorzutragen. Nun seyen aber einige Neuerer aufgestanden, wie Wilhelm Occam, Buridanus, Peter d'Ailly, Marsilius, Adam Dorp, Albert von Sachsen [1]) und andere; und einige Studierende der Universität, die man Nominalisten oder Terministen nenne, hätten sich nicht entblödet, diese Lehre anzunehmen. „Deßhalb," fährt der König fort, nachdem er sein Recht angesprochen, den wahren katholischen Glauben zu erhalten, „deßhalb verordnen und befehlen wir, daß die genannte Lehre des Aristoteles und seines Commentators Averroes, des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, des Aegidius von Rom, des Alexander von Hales, Scotus, Bonaventura und anderer realistischer Lehrer, deren Grundsätze sich in früherer Zeit als gesund und sicher erprobt haben, auf der Universität Paris sowohl in der Facultät der Theologie als der freien Künste auch ferner nach gewohnter Weise vorgetragen, gelehrt, zu glauben aufgestellt, gelernt und angenommen werde. Die andere Lehre aber der Nominalisten, sowohl der obengenannten, als anderer ihnen ähnlichen, wer sie auch seyn mögen, soll unserm Willen gemäß weder in dieser Stadt, noch irgendwo in unserm Reiche, weder offen noch insgeheim, kurz auf keine Art und Weise vorgetragen, gelehrt oder behauptet werden." Nun wird befohlen, daß alle Mitglieder der Universität in die Hand des Rectors einen Eid ablegen sollten, diesem Edicte zu gehorchen; den Zuwiderhandelnden wird nicht bloß mit königlicher Ungnade, sondern auch mit ewiger Landesverweisung, ja nach Maaßgabe der Umstände mit dem Bann und andern beliebigen Strafen gedroht; endlich wird verordnet, daß alle nominalistischen Schriften bei Eidespflicht ausgeliefert und unter den strengsten Gewahrsam gebracht werden sollten. Dieses Edict hatte die Wirkung, die so manche Glaubens- und Wissenschaftsedicte gehabt haben: es beförderte die Sache, die es vernichten sollte. Schein-

1) Die zuerst genannten Männer, Occam, Buridanus und Peter d'Ailly sind hinlänglich bekannt. Auch Marsilius von Inghen, einer der vorzüglicheren Theologen der Universität Paris im vierzehnten Jahrhundert, hat dadurch, daß er später der erste Rector der neugestifteten Universität Heidelberg wurde, wo er 1394 starb, eine allgemeinere Berühmtheit erhalten. Adam Dorp, wahrscheinlich desselben Stammes mit Martin Dorp, dem berühmteren Freunde des Erasmus, ist mir anderweitig nicht vorgekommen. Albert von Sachsen erwarb sich in Paris zwischen den Jahren 1350—1361 durch philosophische Vorträge einen Namen. Er war mehrmals Procurator der englischen Nation und 1353 Rector der Universität mit vielem Ruhm. Vergl. über ihn *Bulaeus* Tom. IV. p. 948 und 949.

bar gehorchte man dem ſtrengen Befehle vollkommen, man leiſtete in einer Generalverſammlung der Univerſität bei den Bernhardinern am 9ten März den verlangten Eid, der Rector der Univerſität, die Kanoniſten und Mediciner, auch die Procuratoren der vier Nationen ganz unbedingt, ein Theil der Theologen unter gewiſſen Bedingungen, man lieferte auch aus jeder Bibliothek ein nominaliſtiſches Buch aus, die Bücher wurden an Ketten gelegt, Alles ſchien fertig und in der Ordnung; aber ſchon am 14ten März beſchloß eine zweite Generalverſammlung in der Kirche St. Julien, dem Eide gewiſſe Beſchränkungen hinzuzufügen und eine Deputation an den König zu ſenden um Milderung oder Modification des Edictes. Unterdeſſen hielten ſich die Nominaliſten etwas ſtille; einige angeſehene Männer, Magiſter Berengarius Mercatoris und Martinus Magiſtri, der Letztere ein Doctor der Sorbonne und Almoſenier des Königs, gewannen zu ihren Gunſten Einfluß auf das Gemüth des bigotten Fürſten, und ſiehe! am letzten April 1481 erſchien im Auftrage des Königs ein kurzes Schreiben des Prevot von Paris [1]), Herrn von Eſtouteville, des Inhaltes, daß alle nominaliſtiſchen Bücher frei gegeben werden und jedermann zum Gebrauch offen ſtehen ſollten; der Doctor Berengar werde mündlich die Gründe angeben, die den König zu dieſem Schritt bewogen. Nun wurde allen Mitgliedern der Univerſität eröffnet, es könne fernerhin jeder ohne Gefahr und Gewiſſensſcrupel ſich zu den Lehren der Nominaliſten ebenſowohl wie die Realiſten bekennen, man dankte dem König, dem Prevot, dem Magiſter Berengar, man wünſchte ſich Glück zur wiedergewonnenen Freiheit und das Ganze war eine Empfehlung des Nominalismus geweſen [2]).

Bei dieſem Hergange wollen nun auch Einige [3]) unſerm Weſſel eine Rolle zutheilen, und zwar auf Seiten der Unterdrucker. Der Doctor der Theologie Johann Bochard oder Boucart [4]), ein Normanne, früher Beichtvater Carls VII., nachmals Biſchof von Avranche († 1484), war nämlich der Hauptrathgeber Ludwigs XI. bei dem Unterdrückungsverſuche geweſen, und dieſer ſoll ſich zur Ausführung ſeiner Plane auch Weſſels bedient haben [5]). Wahr iſt es, Weſſel war anfänglich ein leb-

1) Ueber das Verhältniß des Prevot von Paris, Praepositus Parisiensis, zu der Univerſität ſiehe Savigny S. 317 und 329.

2) *Bulaeus* Tom. V. p. 739—741.

3) S *Bulaeus* t. V. p. 918. *Bayle* Diction. t. IV. p. 2867. Not. B. edit. 3.

4) Vergl. über ihn *Bulaeus* t. V. p. 886.

5) Hiermit hängt es wohl ohne Zweifel auch zuſammen, wenn zwei franzöſiſche Hiſtoriker, de Thou und Mezeray, von einer ausgezeichneten

hafter Gegner des Nominalismus, ja er ging ausdrücklich nach Paris, um denselben zu bekämpfen, aber wer Wessels Geist kennt, wird nicht glauben, daß er solche Waffen angewendet wissen wollte, Er, ein entschiedener Gegner aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, der wärmste Freund der Wahrheitforschung und des freien, brüderlichen Gedankentausches. Auch sind einerseits die Nachrichten, die Wessel als Bundesgenossen Boucarts darstellen, so wenig sicher und lauter in ihrem Ursprunge, und andererseits spricht sich der glaubwürdigste Zeuge, Wessel selbst, über sein Verhältniß zum Nominalismus in Paris so unbefangen aus, daß wir jene Angabe nur als ein zur Anschwärzung des aus andern Ursachen misfälligen Mannes erfundenes Mährchen betrachten können [1]).

Wessel nämlich, der wohl schon von Köln her, wo als ein Erbtheil des Scotus der Realismus geherrscht zu haben scheint, eifrig dem realistischen System zugethan war [2]), hatte sich, wie er uns selbst erzählt, zuerst nach Paris begeben, um zwei damals berühmte Lehrer [3]) seiner Nation, Heinrich Zomeren und Nicolaus von Utrecht „gleichsam als ein frischer und ganz besonderer Kämpfer" in Verwirrung zu setzen und von der Denkart der Formalisten zu der der Realisten hinüber zu ziehen. „Das war nun allerdings", sagt Wessel [4]), „ein Uebermuth von mir. Aber da ich im Zusammentreffen mit den Stärkeren meine eigene Schwäche fühlte,

---

Thätigkeit Wessels bei der Universität Paris sprechen. Der Erstere Hist. Franc. Lib. XXII. fol. 677 bezeichnet Wessel als Restaurator der Universität Paris unter Ludwig XI., der Andere nennt ihn gelegentlich als Rector der Universität. Hist. de Franc. tom. II. p. 123. Vergl. Muurling S. 34 und 5te Beilage S. 112—114, wo noch einiges Aehnliche angeführt ist. Alle diese Angaben scheinen aber durchaus nur auf Uebertreibung und ungenauer Kenntniß der Sache zu beruhen.

1) Die Erzählung ist auch chronologisch unhaltbar. Wessel kam doch jedenfalls noch in den fünfziger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts nach Paris; damals war er eifriger Realist, aber ehe drei Monate verflossen, war er Formalist, und ehe wieder ein Jahr abgelaufen war, entschiedener Nominalist. Dieß bezeugt er selbst. Opp. p. 877. Auch beharrte er von da an beim Nominalismus. Das Edict gegen die Nominalisten erschien aber erst 1473: wie hätte nun Wessel so mit sich selbst in Widerspruch seyn können?

2) Muurling sagt S. 25: Quid causae fuerit nescio, sed secutus erat huc usque Wesselus partes Realistarum. Die Sache scheint aber ziemlich einfach. Der Realismus war in Wessels Jugend noch auf den meisten Universitäten außerhalb Paris herrschend, namentlich dürfen wir in Köln eine realistische Tradition voraussetzen. Wessel hatte also früher wohl nur realistische Lehrer gehört. So auch Hardenberg und der Verf. der Effig. et Vit. p. 16: Reales, quos plerosque audiverat.

3) Qui praecipui tunc regnabant in secta Formalium. *Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 16.

4) In dem Briefe an Hoeck über den Ablaß, *Wessel.* Opp. p. 877.

bin ich, ehe drei Monate verflossen, von meiner Denkart abgegangen. Und bald habe ich mit allem Fleiß die Schriftsteller zusammengesucht über die Bücher des Scotus, des Marc und Bonetus, die ich als die besten in jener Denkweise kennen gelernt hatte. Aber auch damit nicht zufrieden, habe ich, ehe ein Jahr vergangen war, seit ich den Weg des Scotus eingeschlagen, und da ich hier bei genauester Aufmerksamkeit noch größere Irrthümer entdeckt als in der Denkart der Realisten, da habe ich, stets bereit mich belehren zu lassen, noch einmal meine Ansicht geändert und die Partei der Nominalisten ergriffen. Wenn ich aber, offen gestanden, bei diesen etwas dem Glauben Widersprechendes zu finden überzeugt würde, so wäre ich heute bereit zurückzukehren, entweder zu den Formalisten oder zu den Realisten." So war also Wessel durch Vermittelung des scotistischen Formalismus vom eigentlichen d. h. platonischen Realismus zum strengen Nominalismus übergegangen. Wir können uns dieß auch wohl erklären. Sein Geist war zu lebendig und zu forschend, um bei der einmal ergriffenen Theorie unbeweglich stehen zu bleiben. Der Nominalismus war das neue, wiederauflebende Element, der frische Gährungsstoff in der Wissenschaft; schon dieß zog ihn an. Die Nominalisten waren auch die Freimüthigeren und Wissenschaftlicheren, die Schärferen im Denken und Genaueren im Sprechen [1]); dieß mußte seinen wissenschaftlichen Sinn noch mehr für sie gewinnen. Und weit entfernt, daß Wessel dem Herrschenden als solchem angehangen oder gar an wissenschaftlichen Gewaltschritten Antheil genommen hätte, wurde er vielmehr eher durch sein allem Zwang widerstrebendes Gemüth zum Nominalismus hingetrieben, wenn er sah, wie derselbe gewaltsam ausgerottet werden sollte. Ja selbst seine Neigung zu Paradoxien konnte auf die Entscheidung für den Nominalismus Einfluß haben, denn von Occam her zeichnete sich diese Schule durch eine gewisse Paradoxiensucht aus. So warm nun Wessel Alles umfaßte, so befand er sich doch stets in jener unbefangenen Stimmung des wahrheitliebenden Forschers, vermöge deren er bereit war, Alles, was nicht mit dem innersten religiösen und sittlichen Leben zusammenhing — denn darin sehen wir ihn sich unverändert gleich bleiben — sondern mehr zur Theorie gehörte, jeden Augenblick aufzuopfern, wenn es sich ihm als unhaltbar oder Anderes als richtiger darstellte. Diese Bereitschaft spricht er in der obigen Stelle auch in Beziehung auf den Nominalismus aus. Indeß führte ihn

1) Nominales, quos reperit aliquanto puriores aut saltem subtiliores. *Hardenb.* — Efüg. et Vit. p. 17.

ſein weiteres Forſchen nicht auf andere Reſultate. Er blieb dem Nominalismus treu [1]); er bezeichnet ſich in den ſpäteren Aufſätzen immer als Anhänger deſſelben, er erkennt die Nominaliſten vorzugsweiſe als Lehrer der Wahrheit an [2]), ſchreibt ihnen größere Conſequenz und ſtrengeren Zuſammenhang des Denkens zu [3]), und äußert ſich mit Geringſchätzung über die Realiſten, aus deren Schule nicht leicht ein ausgezeichneter Mann hervorgehen könne [4]).

Es wäre anziehend über die Lehrer, die Weſſel in Paris hatte, etwas Genaueres zu wiſſen. Allein es laſſen ſich darüber nur dürftige Nachrichten geben. Ohne Zweifel müſſen die beiden oben genannten Formaliſten Heinrich von Zomeren und Nicolaus von Utrecht als Lehrer Weſſels betrachtet werden, da er durch ſie von dem realiſtiſchen Wege abgebracht wurde. Außerdem nennt er uns ſelbſt als ſeine Lehrer Wilhelm de Phalis, Johann von Brüſſel und Johann den Picarden. Alle dieſe Männer gehörten wohl zur picardiſchen Nation; etwas Genaueres läßt ſich meines Wiſſens nur von zweien derſelben ſagen, von Heinrich von Zomeren und Johann dem Picarden [5]). Der Erſtere ging im Jahr 1460 als Domherr und Profeſſor von Paris nach Löwen und wurde dort mit dem Profeſſor der Philoſophie Peter de Rivo in einen metaphyſiſchen Streit über das zufällige Künftige (de futuris contingentibus) verwickelt, in welchem der Papſt 1472 zu ſeinen Gunſten entſchied [6]). Johann der Picarde, der mit ſeinem Familiennamen Haveron hieß, war 1430 Rector der Univerſität Paris und ſtarb 1455; es wurde ihm ein ſehr feierliches Leichenbegängniß von allen Nationen zuerkannt und die Artiſten-Facultät,

1) Quoniam tutiorem viam non inveniret, nec quae magis ad simplicitatem scripturae et veterum Patrum accederet, permansit in illa Nominalium secta. *Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 17.

2) *Wess.* Opp. p. 876.

3) Nosti, schola nostra *Nominalis* talem verborum dissidentiam et discohaerentiam non admittit. *Wess.* Opp. p. 890.

4) *Wess.* Opp. p. 867.

5) Ueber beide Männer finden ſich einige Notizen bei Buläus, über Heinrich Zomeren (Hendrik van Zomeren) Tom. V. p. 882., über Johann den Picarden Tom. V. p. 889. Ueber Heinrich von Zomeren berichtet auch der Verfaſſer der Effig. et Vit. p. 16., daß er ein Brabanter von Geburt, Decan von Antwerpen, und mit dem Cardinal Beſſarion ſehr vertraut geweſen ſey. Durch ihn machte vielleicht auch Weſſel die erſte Bekanntſchaft Beſſarions.

6) Der Papſt, welcher hier entſchied, Sixtus IV. (reg. ſeit 1471) hatte ſelbſt ein Buch über dieſen Gegenſtand geſchrieben. *Muratori* Rer. Italicar. Script. Tom. III. Pars. II. p. 1056. C. Wahrſcheinlich war Sixtus IV., da er noch als Franz von Rovere in Paris lebte, mit Heinr. v. Zomeren perſönlich bekannt geweſen. Ueber Heinr. v. Zomeren und ſeinen Streit vergl. auch eine Stelle des Joh. von Goch de Libert. christ. I, 26.

deren vieljähriger Vorsteher er gewesen, beschloß jährlich einen Gottesdienst für das Heil seiner Seele zu halten. Er scheint also ein sehr geachteter Mann gewesen zu seyn, wie denn auch Wessel, wo er seine Lehrer nennt, mit besonderer Auszeichnung von ihm spricht.

Merkwürdiger als die Lehrer Wessels sind einige jüngere Männer, auf die er in Paris einen anregenden Einfluß ausübte, und die wir daher in gewissem Betracht seine Schüler nennen können. In der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Paris scheint er noch mehr selbst gelernt, in der späteren Zeit, besonders seit er auch in Italien gewesen, mehr belehrend auf Andere gewirkt zu haben. Unter den jungen Männern, die sich eines solchen Umgangs mit Wessel erfreuten, ragen zwei nachmals sehr berühmte hervor, Johann Reuchlin und Rudolph Agricola. Der Erstere kam im J. 1473 in Gesellschaft des jungen Markgrafen Friedrich von Baden nach Paris [1]) und nahm, damals selbst ein lebendig aufstrebender Jüngling von kaum achtzehn Jahren, an allen Erscheinungen des wissenschaftlichen Lebens in Paris den regsten Antheil [2]). Er empfing von Wessel Anleitung zum Studium der Philosophie und der alten Sprachen und Hinweisung auf die ursprünglichen und ächten Quellen der aristotelischen Philosophie, auch ward er vielleicht von ihm in der Kenntniß der Sprache unterrichtet, durch deren Wiedererweckung in der christlichen Welt er späterhin so berühmt wurde; doch ist dieß ungewiß, ja sogar unwahrscheinlich [3]). Agricola [4]) war Wessels

1) Vergl. die Nachweisung des Einzelnen bei Mayerhoff im Leben Reuchlins S. 5—11., wo jedoch in dem, was von Wessel berichtet wird, einiges Unrichtige vorkommt, und bei Erhard in der Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung B. 2. S. 150 ff. Die älteren Schriften über Reuchlins Leben sind bekannt. Sie sind aufgeführt bei Erhard S. 147 und 148.

2) S. Reuchlins Brief an Jac. Faber, Epistolar. L. II, p. 155 und an die pariser Facultät p. 160; auch de Verbo-mirif. Tubing. 1514 fol. 2.

3) Nach der Angabe Melanchthons in s. Orat. de Joh. Capn. Declam. t. III. lernte Reuchlin von Wessel die Anfangsgründe des Hebräischen. Damit aber scheint Reuchlins eigene Aeußerung zu streiten, daß Jehiel Loans, ein gelehrter und geachteter Jude, mit dem er viel später bekannt wurde, sein erster Lehrer im Hebräischen gewesen sey. Er sagt Rudimenta Hebr. p. 3: Is me supra quam dici queat, fideliter literas hebraicas primus edocuit. Mayerhoff S. 29 nimmt an, daß Reuchlin sich die ersten grammatischen Vorkenntnisse selbst erworben, den Loans aber zuerst gründlich unterrichtet worden. Dieß würde auch nicht gerade ausschließen, daß er von Wessel einigen Unterricht empfangen. Indeß wäre es auch sehr wohl möglich, daß die Angabe Melanchthons den Reuchlins hebräischem Unterrichte bei Wessel auf unhaltbarer Ueberlieferung beruhte. Eine Aeußerung Agricola's, die in der zweiten Note dieser Seite angeführt wird, scheint dieß zu bestätigen.

4) Ueber ihn in der Folge Mehreres. Eine Uebersicht seines Lebens

Landsmann, hatte ihn vermuthlich ſchon im gemeinſamen Vaterlande kennen gelernt, ſah ihn ſpäter noch häufig, ſchloß ſich aber beſonders während ſeines längeren Aufenthaltes in Paris (etwa zwiſchen 1463 und 1476) innig und freundſchaftlich an Weſſel an. Er war 12 Jahre älter als Reuchlin und konnte, da er länger in Paris verweilte, auch mehr geiſtige Einwirkungen von Weſſel empfangen. Bei ihm unterliegt es ſeiner eigenen Aeußerung gemäß keinem Zweifel, daß ihn Weſſel beſonders zum Studium des Hebräiſchen ermunterte[1]); in Kenntniß der klaſſiſchen Literatur und Sprachen aber mag Agricola damals ſchon dem älteren Weſſel überlegen geweſen ſeyn, denn ſpäterhin ragte er als Philologe unvergleichbar über Weſſel hervor; dieſer ſcheint in den alten Sprachen nie eine eigentliche Virtuoſität beſeſſen zu haben. Ohne Zweifel hatte Weſſel auch auf die religiöſe Denkart dieſer ausgezeichneten Jünglinge einen bedeutenden Einfluß; von Agricola wenigſtens wird es ausdrücklich berichtet; aber bei Beiden entwickelte ſich im Ganzen das theologiſche Element nur ſo weit, als es die damalige Verbindung der Philologie und Theologie mit ſich brachte, während Weſſel ausſchließlich in dieſem Elemente ſich bewegte.

Außer den bisher geſchilderten älteren und jüngern Männern, die entweder Lehrer Weſſels oder in gewiſſer Art ſeine Schüler waren, ſtand er auch noch in freundlichem Verhältniß mit mehreren ausgezeichneten Kirchenbeamten, die zu jener Zeit in Paris verweilten, mit dem Cardinal Beſſarion und mit Franz von Rovere, damals General der Minoriten, ſpäterhin zur päpſtlichen Würde erhoben als Sixtus IV. Der Lehrer Weſſels, Heinrich von Zomeren, war mit Beſſarion ſehr vertraut, und, wie wir aus Mehrerem vermuthen dürfen, auch mit Franz von Rovere bekannt. Beſſarion und Rovere aber waren die innigſten Freunde. So bildeten dieſe Männer einen befreundeten Kreis, in welchen

---

gibt Erhard B. 1. S. 374—416, eine gute Parallele zwiſchen Weſſel und Agricola Mnurling S. 53 ff.

1) Dieß ſagt Agricola ſelbſt in einem Briefe an Reuchlin de studio Hebraicarum literarum: *Basilius* quoque noster, quem deterruisse te scribis, acriter me incitavit, sequutus tamen fortasse impetum meum, et calcaria, ut dicitur, currenti subdens. Est autem Basilius, de quo scribis, in patria: fuit mihi cum eo arctissima familiaritas. Aus dieſer Stelle leuchtet ſo ziemlich das ganze Verhältniß zwiſchen Weſſel und Agricola hervor. Weſſel war nicht eigentlicher Lehrer, ſondern Förderer der Studien Agricola's. Die Worte: quem deterruisse te scribis deuten darauf hin, daß Weſſel den Reuchlin im Hebräiſchen nicht unterrichtet oder gefördert habe. Ueber den Brief Agricola's, aus dem obige Stelle entnommen iſt, vergl. *Oudinus* de Scriptor eccl. t. III. p. 2712.

Wessel wohl zuerst durch Heinrich von Zomeren eingeführt wurde. Fassen wir Alles zusammen, so ist nicht zu leugnen, daß sich Wessel zu Paris in edler, würdiger und anregender Gesellschaft befand.

Es ist nun Zeit, nachdem wir uns lange genug mit den äußeren Verhältnissen Wessels beschäftigt, auch einen Blick in sein Inneres, auf seine theologische Entwickelung zu thun.

Wessels eigenthümliche religiöse Ueberzeugungen hatten sich ohne Zweifel damals schon festgestellt; in der Grundgesinnung, die sich schon in der Jugend, besonders unter dem Einfluß der Brüder vom gemeinsamen Leben, in ihm gebildet hatte, blieb er ohnedieß derselbe; er wandelte die wissenschaftliche Form, behielt aber das Wesen. Sein religiöses und theologisches Leben hatte aber vorzüglich zwei unzerstörbare Grundbestandtheile, eine tiefe Liebe zum lebendigen, einfachen, aus der Schrift geschöpften Christenthum, und eine auf diesem christlichen Geiste ruhende wissenschaftliche Selbständigkeit und Freisinnigkeit, eine edle Unabhängigkeit von menschlicher Autorität, überlieferten Satzungen und verjährtem Aberglauben. Seine Geistesfreiheit wurzelte in dem festen Grunde ächter Frömmigkeit, und seine Frömmigkeit bewährte sich als lebendig, indem sie nirgends die freie Entfaltung der Wissenschaft und des Gedankens scheute [1]). Aus dieser schönen Grundgesinnung erwuchsen die einzelnen Ueberzeugungen Wessels, die wir in der Folge genauer entwickeln, hier aber nur in einem Ueberblick [2]) andeuten wollen. Wessel schloß sich mit voller Seele an die Schrift an; er betrachtete und behandelte dieselbe als die wahre, lebendige, einzig zuverlässige Quelle des christlichen Glaubens; er bestritt dagegen die Verbindlichkeit der dogmatischen Ueberlieferung und bezweifelte die unbedingte Autorität der Kirche und ihres Oberhauptes, des Papstes; er wollte mit der Kirche glauben, aber nicht an die Kirche, und nur so weit der Papst mit der Schrift ging, wollte er mit dem Papste gehen. In der Schrift aber suchte Wessel nicht todte Glaubenssatzungen für den Verstand, sondern den lebendigen Christus für sein ganzes inneres Leben; an ihn als den Erlöser hielt er sich mit ganzer Liebe und unbedingtem Vertrauen, eben deßhalb verwarf er auch aufs bestimmteste alles Andere, worauf sich etwa der Mensch stützen könnte,

1) Ueber Wessels theologische Richtung im Allgemeinen s. *Muurling* Oratio de Wesseli Gansfortii, germani theologi, principiis atque virtutibus. Amstelod. 1840.

2) Eine kurze und gute Zusammenstellung der Hauptgrundsätze und Lehren Wessels findet man unter andern bei Seckendorf in s. Comment. de Luth. Lib. 1. Sect. 54. cap. 133. S. 227. Weniger gut und vollständig Effig. et Vit. p. 121.

alle perſönliche Würdigkeit vor Gott und alle Verdienſtlichkeit, die aus guten Werken oder kirchlichen Büßungen erwachſen könnte; er war ein entſchiedener Gegner nicht nur des Ablaſſes, ſondern auch jeder Art von Werkheiligkeit; mit dem Ablaß aber bekämpfte er natürlich zugleich, was die Kirche vom Fegefeuer lehrte, denn dieſes war ihm im Weſentlichen nichts Anderes, als die läuternde Kraft der Sehnſucht nach Gott, die den Menſchen von innen heraus, ohne kirchliche Vermittelung, zu Gott führt. Wie in der Lehre auf die Schrift, ſo ging Weſſel in der Verfaſſung nach beſter Einſicht auf die chriſtlichen Urverhältniſſe zurück; dort war ihm die Tradition, hier die Hierarchie etwas zwiſchen Chriſtus und ſeine Gemeinde fälſchlich Eingeſchobenes; dagegen ſtand ihm die Idee eines auf dem unmittelbaren Verhältniß des Erlöſten zu Gott beruhenden allgemeinen Prieſterthums der Chriſten ſehr klar vor der Seele, vermöge deſſen auch der geringſte Chriſt, wenn er ein ächter, im Evangelium gewurzelter, Prieſter iſt, den Papſt belehren kann, und der Papſt die Grenze ſeiner Gewalt überall da findet, wo er aufhört, innerhalb des Evangeliums zu ſtehen.

Auch in der Wiſſenſchaft bewährte Weſſel ganz denſelben Sinn. Keine hergebrachte Form der Schulen ſollte ſeinen Geiſt feſſeln; je mehr man in Köln und Paris Autoritäten geltend machte, deſto mehr erhielt er das Bewußtſeyn ſeiner Unabhängigkeit von denſelben, ſeiner eignen Kraft und Gabe, und gerade wenn man ihm die erſten Geiſter der nächſten Vorzeit entgegenhielt, ward er ſeines ſelbſteignen Geiſtes recht inne. Wie nach der ſchönen Sage Corregio durch den Anblick eines Bildes von Raphael zur vollen Gewißheit kam, auch ein Maler zu ſeyn, ſo ſprach dann wohl Weſſel[1]): „Thomas war ein Doctor; nun gut; ich bin auch ein Doctor. Thomas verſtand kaum lateiniſch und konnte nur eine Sprache; ich habe Kenntniß von den drei Hauptſprachen. Thomas hat kaum den Schatten des Ariſtoteles

1) Die Anekdote wird zuerſt von Gerh. Geldenhauer in ſeinem Bericht über das Leben Weſſels mitgetheilt: Quare si quis forte inter disputandum, ut fieri solet, ei objiceret: hoc dicit Doctor sanctus, hoc Seraphicus etc. ipse respondere solebat: Thomas fuit Doctor, quid tum postea? Et ego Doctor sum etc. Geldenbauer gibt dafür keinen Zeitpunct an. Der Verf. der Eff. et Vit. p. 14 beſtimmt als Zeit der Aeußerung den Aufenthalt Weſſels in Köln. Ohne gehörigen Grund. Es war vermuthlich ein Spruch, den Weſſel häufig im Munde führte. Brucker und Murling S. 110 verwerfen die ganze Anekdote wegen der darin ſich ausſprechenden Ruhmredigkeit. Ich finde darin nur ein kräftiges Selbſtgefühl, zu deſſen Aeußerung Weſſel durch das ewige Berufen der Andern auf die Scholaſtiker wohl veranlaßt ſeyn konnte.

geſehen. Ich habe den griechiſchen Ariſtoteles unter Griechen geſehen [1])."

Beſonders ſtark offenbarte ſich ſchon frühe der Proteſtantismus Weſſels im Kampfe gegen die Lehre, von der auch zunächſt die Reformation Luthers ausgegangen war und die damals von vielen freimüthigen Männern beſprochen wurde, gegen die Lehre vom Ablaß. Sehr häufig hatte er auch in Paris Gelegenheit, über dieſen Gegenſtand mit Freunden und Feinden zu verhandeln oder zu ſtreiten. Weil Weſſel, wie Luther, die Ueberzeugung hatte von der Nichtigkeit alles menſchlichen Verdienſtes vor einem heiligen Gott, von dem allein alles Gute kommt, mußte er nothwendig alle die unzureichenden, ja zum Theil verderblichen, Seligkeitsmittel verwerfen, welche die damalige vom Pelagianismus durchdrungene Kirche darbot; das Ablaßweſen konnte ihm alſo nur ein Abſcheu ſeyn. Dieß äußerte er aber nicht bloß im vertrauten Kreiſe, ſondern, wenn es darauf ankam, vor Männern aller Art. „Nicht aus Streben nach Sonderbarkeit," ſchreibt er in einem ſpäteren Briefe [2]) an Jacob Hoeck, „ſondern, wie mir ſcheint, von Eifer für Wahrheit hingeriſſen und gezwungen, habe ich nicht erſt heute, ſondern ſchon vor 33 Jahren häufig zu Paris [3]) vor Gelehrten den Satz aufgeſtellt, es ſey mir von Kindesbeinen an lächerlich und unwürdig vorgekommen, daß jemand glaube, ein Menſch [der Papſt nämlich] könne durch ſeinen Beſchluß bewirken, daß etwas Gutes von geringerem Werth in den Augen Gottes einen höheren Werth erhalte, bloß durch Zutritt oder Dazwiſchenkunft des menſchlichen Beſchluſſes."

---

1) In ipsa Graecia vidi. Ueber die angebliche Reiſe Weſſels nach Griechenland unten.

2) *Wess.* Opp. p. 876. Womit zu verbinden die Stelle p. 886: Ante annos XXXIV. Parisiis, dicaciter magis, quam sagaciter, utinam non temere, inter doctissimos quosque crebro sententiam hanc effudi, quam tibi nunc effundo. Der ganze Brief iſt gegen die gewöhnliche Vorſtellung von den päpſtlichen Indulgenzen gerichtet.

3) Daß Weſſel ſchon in Paris eine entſchieden reformatoriſche Tendenz hatte und in dieſer Beziehung auch für die Univerſität nicht ohne Bedeutung war, iſt auf eine ausgezeichnete Weiſe anerkannt in einem vom 1ſten Dec. 1557 datirten Briefe ſeines Landsmanns, des proteſtantiſchen Theologen Hadrian van Haemſtede an König Heinrich II. von Frankreich, wo es heißt: Neque enim negari potest multos abusus, alios errore, alios quaestus causa receptos esse, quorum emendationem etiam superioribus seculis flagitarunt docti et boni viri, *in illo ipso doctissimorum virorum coetu Lutetiae*, quae est praecipuum domicilium doctrinarum toto orbe terrarum, Gulielmus Parisiensis, Johannes Gerson, *Wesselus* et alii, eosque abusus fatemur a nobis taxari et tolli, ut ostendunt nostrae confessiones. S. Adriaan van Haemstede door J. ab *Utrecht Dresselhuis* — in Kist en Royaards Archief. D. VI. p. 122.

Noch haben wir, ehe wir Paris verlassen, mit Wessel einen Blick auf den sittlichen Zustand dieser Universität zu werfen[1]). Bei dem roheren Leben jener Zeit überhaupt und bei den mannichfaltigen Freiheiten der Studierenden mußten viele Ausbrüche der Unsittlichkeit und einer wilderen Kraft auf den Universitäten vorkommen. Wessel urtheilt daher von dem auf den Hochschulen, namentlich in Köln und Paris, herrschenden Geiste nicht günstig; er vermißt das sittliche, noch mehr das christliche Lebenselement und äußert sich darüber nach seiner Weise, Alles vom biblischen Standpuncte zu betrachten, so[2]): „Es ist eine große und schwere Anklage gegen die Universitäten, daß Paulus zu Athen wenig wirkte und mehr Eingang fand in der benachbarten Stadt Corinth und in Thessalien, welches damals noch beinahe barbarisch war, als in Attika, wo sich die Quelle der griechischen Weisheit befand. Das Studium der Wissenschaften also (wenn es ein bloß äußerliches ist und nicht von einem höheren Geiste beseelt) ist Gott nicht besonders angenehm. Und in der That, wie ich zu Köln und Paris gelebt und was ich dort gesehen habe, das ist Gott gewiß mehr zuwider[3]), nicht die Studien der heiligen Wissenschaften, sondern das den Studien beigemischte Sittenverderben." Wessel wendet auf die Universitäten an, was in der Schrift erzählt wird, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesu widerstrebten, während viele Zöllner und Sünder ihm nachfolgten: „Denn da sich jene, die Schriftgelehrten, täglich mit dem Worte Gottes beschäftigen und ihm doch nicht gehorchen, so wird ihr Sinn verhärtet und gleichsam mit einer Hornhaut überzogen und sie werden dergestalt verdorben, daß sie noch schlimmer und härter werden als die Zöllner und Sünder, noch schwerer zu bekehren sind und noch ärger der gesunden Lehre widerstreben, so daß ihre Besserung immer verzweifelter wird.... Denn," fährt er mit einer Anspielung auf das griechische Feuer

1) Vergl. Meiners Hist. Vergleichung der Sitten des Mittelalters III, 463.

2) Censura *Wesseli* de studiis Universitatum in seiner Schrift de Sacram. Poenit. Opp. p. 788 und 789.

3) Sehr starke Klagen über das Sittenverderben auf der Universität Paris finden wir auch bei einem mit den Verhältnissen völlig vertrauten Manne, bei Gerson in einem Schreiben an die Studierenden des Collegiums von Navarra Opp. Tom. I. Pars 1. p. 110—113. Er findet einen Hauptgrund des Verderbens in den zahlreichen Hofmeistern, die sich nicht gehörig strenge gegen die jungen Leute bewiesen, oder auch selbst Beispiele schlechter Sitten gaben; außerdem beklagt er besonders auch das Parteiwesen und die Spaltungen auf der Universität Paris. Ueber die Ausgelassenheit von pariser Studierenden damaliger Zeit vergl. auch *Crevier* Hist. de l'Univ. de Paris III, 220 ff.

fort, „wie das ein starkes Feuer ist, welches auch unter dem Wasser fortbrennt, so ist das eine hartnäckige Verdorbenheit, welche fortdauert und unerschüttert bleibt bei täglicher Beschäftigung mit dem Worte Gottes [1])."

In diesem Sinn und Geiste bewegte sich Wessel auf der Universität Paris. Außer Paris besuchte er noch andere französische Städte, vielleicht nur gelegentlich auf der Durchreise, vielleicht auch mit besonderer Absicht, um noch mehrere Sitze der Bildung in Frankreich kennen zu lernen. Er selbst spricht von seinem Aufenthalt in Lyon und Angers. Von der ersteren Stadt erzählt er im Vorbeigehen, daß er dort ein merkwürdiges Beispiel von der Treue eines Hundes gesehen, der, auf dem Grabe seines Herrn das Leben beschließend, sich vom Thierischen zur Würde eines Liebenden erhoben habe und ihm selbst oft als mahnendes Vorbild rührender Hingebung vor die Seele getreten sey [2]). In Angers aber, wo damals eine Universität blühte, scheint er öffentliche Vorträge gehalten und seine freieren Ueberzeugungen vom Ablaß mit Erfolg vertheidigt zu haben [3]). Von dem Aufenthalte Wessels in Paris selbst ist bisher wie von etwas Ununterbrochenem die Rede gewesen; indeß müssen wir einen doppelten Aufenthalt unterscheiden. Zuerst verweilte er nach der Angabe der älteren Biographen ungefähr 16 Jahre in Paris, dann reiste er etwa 1470 nach Italien und hierauf finden wir ihn in der Hauptstadt Frankreichs wieder in dem Jahre, wo der Hauptschlag gegen den Nominalismus geschah und auch Reuchlin in Paris war, nämlich 1473. Aber nur auf kürzere Zeit. Man könnte annehmen, daß er als Nominalist wegen der mißlichen Lage seiner Partei Paris verlassen habe [4]). Wenigstens wäre dieß glaublicher,

1) *Wess.* Opp. p. 789.

2) *Scal.* Medit. Exempl. 1. Opp. p. 354 und 55. In dem Sprengel von Lyon wurde im Mittelalter auch ein Hund, der für das Kind seines Herrn kämpfend gestorben war, von der naiven Frömmigkeit des Volkes als Märtyrer und Kinderheiliger verehrt. S. *Steph. de Borbone* in *Echard* Script. Ord. Praed. I, 193. Hase K. Gesch. §. 253.

3) De Sacram. Poenit. Opp. p. 780: Valde in ambiguo fluctuaret fides nostra, si illi credendum, qui ipsemet saepe errat: ut in et ex Decretalibus convinci potest, et Rabineus *Andegavis* publice in cathedra arguenti mihi confessus fuit, inquiens: Si haec ita sunt, universum nostrum fundamentum falsum est. In Angers war schon in älterer Zeit eine Lehranstalt, auf welcher zum Theil sehr berühmte Männer gelehrt hatten, unter andern Berengar; seit dem J. 1364 aber war daselbst eine Universität eingerichtet, die sich besonders in der Jurisprudenz auszeichnete. *Bulaei* hist. Univ. Paris. t. IV. p. 381.

4) Ueber die Zeit des Aufenthaltes Wessels in Paris geben Hardenberg und der Verf. der Eff. et Vit. p. 17 an, eum plus minus sedecim annis Parisiis versatum esse. Sie berühren auch Beide die Sage, daß Wessel wegen seiner freimüthigen Aeußerungen aus Paris vertrieben wor-

als daß er ſelbſt etwas zur Unterdrückung des Nominalismus gethan haben ſollte. Wir wenden uns nun zu der italiäniſchen Reiſe, die Weſſel am Schluß ſeines erſten längeren Aufenthaltes in Paris machte.

Eine vollſtändige Geſchichte des Aufenthaltes Weſſels in Italien iſt bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten nicht möglich. Wir müſſen uns begnügen, die Bedeutung hervorzuheben, welche die Reiſe für ſeine innere Entwickelung hatte. Was ihn nach Italien zog, konnte nichts Anderes ſeyn, als die neubelebte klaſſiſche Bildung, etwa auch die Wichtigkeit Roms, als des Mittelpunctes der Hierarchie. Daß ihn Natur und Kunſt des reichbegabten Landes tiefer berührt hätten, davon findet ſich bei Weſſel ebenſo wenig eine Spur, als bei ſeinem berühmten Landsmann Erasmus. Wenn die Univerſität Paris beſonders als Pflegerin der Theologie und Philoſophie wirkte, ſo konnte man den italiäniſchen Städten, namentlich Rom, Florenz und Venedig, die Weſſel vorzugsweiſe beſuchte, den Ruhm nicht ſtreitig machen, bei weitem am meiſten für griechiſche und römiſche Literatur, für höhere Geſchmacksbildung zu thun. Daher ſtrömten aus allen Gegenden Europa's die ſtudieneifrigſten Jünglinge und Männer damals faſt noch mehr nach Italien, als nach Paris. Dieſem Zuge folgte auch Weſſel. Um Vollendung einer formalen klaſſiſchen Bildung konnte es ihm dabei nicht zu thun ſeyn, dazu war er ſchon zu alt, und das Intereſſe ſeines Geiſtes ging, wie ſchon bemerkt, zu ſehr auf die philoſophiſche und reale Seite. Doch vervollkommnete er ſich gewiß in der Fähigkeit, die Quellen der griechiſchen Philoſophie zu gebrauchen, und in der Kenntniß dieſer

---

den ſey. Hardenberg nimmt an, daß Weſſel von Paris nach Rom in Geſellſchaft des zum Papſte beſtimmten Franz v. Rovere gereiſt ſey und bemerkt, dieß reime ſich nicht mit einer Vertreibung aus Paris; hätte dieſe ſtatt gefunden, ſo müſſe ſie an den Schluß eines zweiten Aufenthaltes Weſſels in Paris geſetzt werden. Die ganze Sache ſcheint ſehr zweifelhaft. Eher möchte ſich Weſſel freiwillig zurückgezogen haben. Daß er ſich in Paris Gegner erweckte, war ganz natürlich, auch iſt Hardenbergs Angabe nicht unwahrſcheinlich, daß er hier a malevolis et invidis zuerſt Meiſter des Widerſpruchs genannt worden; die Erzählung von ſeiner förmlichen Vertreibung aus Paris jedoch ſcheint zu den ausſchmückenden Sagen in Weſſels Leben zu gehören; wäre ſie hiſtoriſch, ſo hätten wir dafür gewiſſere Bürgſchaft, Hardenberg aber hatte darüber nie etwas von den Vertrauteren Weſſels gehört. Eff. et Vit. p. 17. Noch bemerke ich, daß in dem mehrfach angeführten Codex Monac. fol. 4 bei der Notiz von Weſſels Vertreibung aus Paris die, jedoch wieder durchſtrichenen, Worte beigeſchrieben ſind: Nunquam audivi illum pulsum fuisse Lutetia. Neque puto verum.

Philosophie selbst. Wozu sonst hätte ihm der Umgang mit den gelehrten Griechen, die damals in Italien lebten, dienen sollen? Denn daß er diesen genoß, können wir nicht bezweifeln. Namentlich setzte er seine Bekanntschaft mit Bessarion fort[1]). Dieser war einer der kenntnißreichsten unter den ausgewanderten Griechen, ein theologisch gebildeter Mann, ein Kenner des Aristoteles und Verehrer des Plato, dessen Philosophie er gegen den Aristoteliker Georg von Trapezunt eifrig vertheidigte. Wenn Bessarions kirchliche Stellung, namentlich sein Uebertritt von der griechischen zur römischen Kirche, wodurch er sich den Weg zur Cardinalswürde bahnte, auch nicht vom Vorwurfe der Politik frei ist, so versöhnt er wieder mit sich durch seine hohe Wissenschaftsliebe und die Fürsorge für Gelehrte, die er als hochgestellter Mann[2]) in einem gastlichen Hause mit freigebiger Hand übte. Schon durch diesen berühmten Mann, der eine eigene Schrift zur Rechtfertigung der platonischen Philosophie verfaßt hatte, mußte Wessel in seiner Liebe zum Platonismus bestärkt werden. Noch mehr wurde er es wohl durch die allgemeine Richtung der philosophischen Bildung in Italien und durch seinen Aufenthalt in Florenz. Während diesseits der Alpen, namentlich auf den Universitäten, die Wessel besucht hatte, noch Aristoteles mit voller Gewalt herrschte, war in Italien schon eine entschiedene Rückwirkung zu Gunsten des Platonismus eingetreten. Der tiefsinnige philosophische Mystiker Nicolaus von Cusa, der geistvolle Arzt Marsilius Ficinus[3]), beide zugleich innige Verehrer des Christenthums, wirkten durch Beispiel und Schriften für den Platonismus; es bestand schon seit längerer Zeit in Florenz die platonische Akademie; es war ein erneuertes Interesse, wie einst in Alexandrien, eingetreten, platonische und christliche Gedanken zu verschmelzen; und wenn Wessel auch nicht geeignet war, sich diesem Zuge ganz hinzugeben, weil ihm dazu das speculative Talent und der kühne Schwung der Phantasie abging, weil er zu fest im biblisch-practischen Christenthum stand, und weil es ihm weit größeres Bedürfniß war, das Heil lebendig individuell, in historischer Wirklichkeit zu erfassen, als es in philosophischer Begründung durch Anknüpfung an allgemeine Ideen zu suchen, so dürfen wir doch zuversichtlich voraussetzen, daß unter solchen Um-

1) Bessarion starb 1472. Wessel befand sich in Italien schon im letzten Regierungsjahre Pauls II. d. h. 1470, konnte also Bessarion sehr wohl in Italien sehen.

2) Er war sogar zweimal nahe daran, Papst zu werden.

3) Nicolaus v. Cusa † 1464, lebte also bei Wessels Aufenthalt in Italien nicht mehr. Marsilius Ficinus † 1499. Ihn konnte Wessel kennen lernen, doch haben wir darüber keine Nachricht.

gebungen ſeine ſchon vorhandene Liebe zur platoniſchen Philoſophie bedeutend verſtärkt wurde.

Beſonders wichtig aber wurde das Leben Weſſels in Italien und namentlich in Rom für ſeine reformatoriſche Denkweiſe. Auch hier erinnert er an Luther, nur daß bei Weſſel der Aufenthalt in Italien noch einflußreicher war, weil derſelbe bei ihm in eine ſpätere Lebensperiode fiel, länger dauerte und ihn mit bedeutenderen Perſonen in Berührung brachte. Schon in Paris war er vermuthlich mit Franz von Rovere bekannt. Dieſer war auch mit Beſſarion ſo befreundet, daß ſie häufig in derſelben Wohnung lebten und Beſſarion ſelten eine Schrift herausgab, ohne das Urtheil des Franz von Rovere vernommen zu haben [1]). Weſſel reiſte vielleicht in Geſellſchaft des Franz von Rovere nach Italien. Dieſer, damals General der Franciskaner, ſoll ſich bemüht haben, auch Weſſel für den Orden zu gewinnen. Weſſel habe widerſtrebt, aber die Verbindung mit dem einflußreichen Manne benutzt, um ſeine Ueberzeugungen über die Misbräuche der Kirche freier und ſicherer äußern zu können. Wenn ſich dieſe Angaben auch nicht verbürgen laſſen [2]), ſo iſt doch unzweifelhaft, daß Weſſel mit Franz von Rovere in Verbindung ſtand. Nun geſchah es aber, daß dieſer bisherige Franciskaner-General im J. 1471 als Sixtus IV. Papſt wurde. Er war nächſt Nicolaus V. (den Weſſel auch ſchon gekannt haben ſoll [3])) und Pius II., einer der gelehrteſten Päpſte ſeines Jahrhunderts, hatte auf mehreren italiäniſchen Univerſitäten ſtudiert und gelehrt, und ſich durch Schriften, Predigten und practiſche Thätigkeit von Stufe zu Stufe bis zur höchſten Würde emporgearbeitet [4]). Zwar befleckte er den päpſtlichen Stuhl durch meh-

1) *Muratori* Rer. Ital. Scriptor. T. III. pars 2. p. 1054. Die Beweisſtelle ſ. unten.

2) Wir finden ſie indeß ſchon bei Hardenberg und dem Verf. der Effig. et Vit. p. 17., und es iſt bei ihrer innern Angemeſſenheit keine Urſache, ſie mit Oudin de Script eccl. t. III. p. 2707 für bloße Träumereien zu erklären.

3) Dieſe Bekanntſchaft Weſſels, die auch durch Franz von Rovere vermittelt geweſen ſeyn ſoll (*Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 17.), iſt jedoch weniger wahrſcheinlich. Nicolaus V. (Thomas von Sarzano) ſtarb ſchon 1455.

4) Eine alte Biographie Sixtus IV. findet ſich in *Muratori* Rerum Ital. Script. Tom. III. pars 2. p. 1053—1068. Sie iſt unvollendet und anonym. Muratori hält den berühmten Barth. Platina für den Verfaſſer. Es wird darin beſonders die Gelehrſamkeit Sixtus IV. gerühmt. Er habe die vorzüglichſten Lehranſtalten beſucht und auf den berühmteſten Univerſitäten mit großem Beifall geleſen, ſo daß damals kaum ein Gelehrter in Italien gelebt habe, der nicht ſein Zuhörer geweſen. Testatur hoc (heißt es S. 1054) praeceptor meus Joh. Argyropylus, testatur Bonfranciscus Arlatus, aliique permulti. Hominem quoque frequenter

rere unwürdige Regentenhandlungen, unter denen ſeine Theilnahme an der Verſchwörung der Pazzi's obenan ſteht, durch eine unedle Härte des Characters, die ihm gegen Ende ſeines Lebens einen wahren Volkshaß zuzog, und durch das verderbliche Beſpiel des Nepotismus, welches er ſeinen Nachfolgern hinterließ, allein er erwarb ſich auch unverkennbare Verdienſte durch Verſchönerung Roms, Erweiterung der vatikaniſchen Bibliothek und den liberalen Schutz, den er den Künſten und Wiſſenſchaften angedeihen ließ. Weſſel war mit ihm bekannt geworden zu der Zeit, da er ſich nur als Gelehrter auszeichnete, und ehe er jene unlöblichen Eigenſchaften als Nachfolger Petri entwickelte. Als er den päpſtlichen Stuhl beſtieg, befand ſich Weſſel in Rom[1]. Sixtus IV. bewahrte Weſſel'n die Zuneigung, die ihm Franz von Rovere geſchenkt hatte, und Weſſel behauptete ſeinerſeits eine ſchöne Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit dem erhabenen Gönner gegenüber. Leider iſt uns über dieſes Verhältniß nicht viel Einzelnes überliefert. Aber gerade daß Weſſel in ſeinen Schriften ſich der Verbindung nicht rühmt, noch mehr ſeine ganze Stellung gegen das Papſtthum beweiſt, daß er ſich in keiner Weiſe blenden ließ. Er ſoll vielmehr in einer verloren gegangenen Schrift Sixtus IV. wegen ſeines politiſchen Benehmens und beſonders darüber, daß er nicht bloß von geleiſteten, ſondern ſogar von zu leiſtenden Eiden entbunden, ſtreng getadelt haben[2]). Ob Weſſel auf Sixtus einen Einfluß ausgeübt[3]), wiſſen wir nicht;

---

audivit *Bessarion* Cardinalis Nicaenus, cujus familiaritate ita delectatus est, ut eodem persaepe contubernio usi sint, nihilque edere Nicaenus ipse unquam voluerit, quod non hujus lima prius et judicio emendatum esset. Ueber das Verhältniß zu Weſſel findet ſich, wie zu erwarten iſt, in der Biographie nichts. Aber eine Beziehung zu Heinrich v. Zomeren iſt angedeutet. Unter den Schriften, die Sixtus noch als Cardinal, alſo vor 1471, geſchrieben, wird S. 1056 folgende angeführt: Scripsit etiam *de futuris contingentibus* propter altercationem Lovaniae ortam inter *Henricum* quemdam virum doctum et omnes Scholasticos Lovanienses.

1) Wir wiſſen von Weſſel ſelbſt, daß er anno penultimo Pauli d. h. 1470 in Rom war, Opp. p. 886. Alſo wird er vermuthlich auch, da er Sixtus IV. noch als Papſt ſah, beim Wechſel der päpſtlichen Würde dort geweſen ſeyn. Paul II. ſtarb und Sixtus IV. folgte 1471.

2) Die Nachricht findet ſich bei Oudin de Scriptor. eccles. t. III. p. 2710. Die urſprünglich deutſch geſchriebene Schrift Weſſels ſoll gehandelt haben de Subditis et Superioribus, seu Quod subditi non usquequaque suis Rectoribus obedire cogantur.

3) Manche nehmen ſogar an, Weſſel ſey des Papſtes Leibarzt geweſen. Ubbo Emmius in ſ. Hist. Rer. Frisiacar. L. XXX. p. 457 berichtet ganz allgemein, Weſſel ſey eines Papſtes Arzt geweſen. Dieß konnte recht nur Sixtus IV. ſeyn. Muurling S. 38 und in der 6ten Beilage S. 114—117 hält es für wahrſcheinlich. Ich will die Nachricht von Weſſels mediciniſchen Kenntniſſen überhaupt, wofür alte und unverwerfliche Zeug-

bei Einer Regentenhandlung dieses Papstes ist es nicht unwahrscheinlich: er bestätigte im J. 1472 die Brüder des gemeinsamen Lebens. Was das Verhältniß zwischen beiden am meisten characterisirt, ist eine Anekdote, die so ganz dem Geiste Wessels entspricht, daß wir sie kaum bezweifeln können [1]); auch soll sie Wessel selbst gern erzählt haben. Als nämlich Franz von Rovere Papst geworden, forderte er Wessel'n, der ihm seine Ehrerbietung bezeigte, auf, sich eine Gnade auszubitten. Wessel erwiederte mit bescheidener Freimüthigkeit: „Heiligster Vater, Ihr wißt, daß ich nie nach großen Dingen gestrebt habe, aber da Ihr nun die Stelle eines obersten Priesters und Hirten auf Erden bekleidet, so wünsche ich, daß euer Ruf euerm Namen entspreche, und daß Ihr euer erhabenes Amt so verwaltet, daß, wenn einst jener Erzhirte kommt, dessen höchster Diener Ihr hienieden seyd, er dann sage: Ei du frommer und getreuer Knecht, gehe ein zu deines Herrn Freude, und Ihr darauf getrost sagen könnet: Herr, fünf Pfunde hast du mir gegeben, siehe hier fünf andere Pfunde, die ich dazu gewonnen habe." Als darauf der Papst bemerkte, dafür habe er zu sorgen, Wessel möge jetzt für sich etwas erbitten, sprach Wessel: „Nun so bitte ich, daß Ihr mir aus der vatikanischen Bibliothek eine griechische und hebräische Bibel gebet." Das soll geschehen, fuhr Sixtus fort, aber du Thor, warum hast du dir nicht ein Bisthum oder etwas dergleichen ausgebeten? „Weil ich dessen nicht bedarf," schloß Wessel [2]). Er empfing auf Befehl des Papstes eine Bibel, und diese merkwürdige Handschrift soll noch längere Zeit in dem Nonnen-Kloster zu Gröningen aufbewahrt worden seyn, wo Wessel einen Theil seiner letzten Tage zubrachte [3]).

---

nisse vorhanden sind, nicht bestreiten, aber die besondere Angabe, daß er päpstlicher Leibarzt gewesen, die aus späterer Zeit stammt, könnte zu den Uebertreibungen in Wessels Leben gehören.

1) Sie wird bezweifelt von Oudin und Brucker. Der Erstere ist überhaupt im Leben Wessels hyperkritisch. So bestreitet er unter andern de Scriptor. eccl. t. III. p. 2707 Wessels Aufenthalt in Rom, von dem wir aus Wessels eigenem Munde wissen. Für den gegenwärtigen Fall haben wir an Hardenberg einen um so unverwerflicheren Zeugen, als er ausdrücklich bemerkt: Hoc (Wesselus) ipsemet consuevit narrare. Scharfsinnig ist die Bemerkung Muurlings S. 37, daß ein Wort des Alexander Hegius in einem Briefe an Wessel wohl auch eine Anspielung auf jene Thatsache enthalten könne, wenn er nämlich sagt: Plus enim semper tibi placuere aurea verba, quam aurei nummi; wiewohl die Worte auch ohne diese specielle Beziehung einen ganz guten Sinn haben.

2) Die Anekdote ist auch poetisch behandelt von Hagenbach.

3) Vit. et Effig. Prof. Gron. p. 18. Der, in der Mitte des 17ten Jahrhunderts lebende, Verfasser will noch selbst Fragmente des Codex gesehen haben.

Daß Weſſel am Sitze der Hierarchie und im Umgange mit höheren Kirchenbeamten ſeine Ueberzeugungen nicht verleugnete, geht auch aus ſeinen eigenen Mittheilungen hervor. Er erzählt uns einen Vorfall, der ihm unter der Regierung Pauls II., alſo zu der Zeit begegnete, da er den Papſt noch nicht ſelbſt zum Freunde hatte, wo er ſeine Grundſätze vom Ablaß, wie in Paris, ſo auch in Rom vor Männern aus der Umgebung des Papſtes unumwunden ausſprach [1]). Bei dieſer und andern Gelegenheiten erfuhr er denn auch, daß die Geiſtlichen in der Nähe des päpſtlichen Hofes in ſolchen Dingen noch weit freier dächten, als er ſelbſt. Dieſe hatten dabei nicht, wie unſere Reformatoren und ihre Vorgänger, einen frommen tiefgewurzelten Glauben zu bekämpfen, ihr Kopf hatte nicht einen inneren Kampf mit dem Herzen zu beſtehen, ſie hatten ſich ſchon von vorne herein der ganzen Religion entledigt, und wandelten nun allerdings ſehr leicht und ſcherzend zwiſchen allen Vorurtheilen dahin; aber dafür hatten ſie auch nichts mehr, was ihnen wahrhaft heilig war, und mit keiner Sache war es ihnen tiefer und redlicher Ernſt. So lernte Weſſel, wie Luther bei ſeinem kurzen Aufenthalt in Rom, die innere Leere und Hohlheit, das tiefgewurzelte Verderbniß der hohen Hierarchie kennen, und wenn ihn die Wiſſenſchaft Italiens anzog, ſo mußte ihn das herrſchende Kirchenthum um ſo mehr abſtoßen. Er kehrte geſtärkt in ſeiner reformatoriſchen Geſinnung zurück und ſcheint keine Neigung gehabt zu haben, Rom wieder zu beſuchen [2]).

Von dem Aufenthalte Weſſels in andern italiäniſchen Städten wiſſen wir nichts Genaueres. Gewiß iſt, daß er in Florenz

---

1) Weſſel erzählt die Sache nicht eben ſehr elegant in ſ. Briefe an Hoed. Opp. p. 886 und 87. Ich ſetze ſeine eigenen Worte her. Nachdem er bemerkt, daß Magistri nostri Parisienses *Wilhelmus de Phalis*, *Joannes de Bruxella*, *Joannes Picardus* gegenwärtig geweſen, fährt er fort: Invitato mihi (sic) per Cubicularium Papae, Henricum *Dalman*, in Camera Parlamenti prandentibus nobis, per jocum dixit Magister Wilhelmus de Phalis in aurem Joannis de Bruxella: Vellem nunc adesse Magistrum nostr. *Jacobum Schelwert*; et subriserunt ambo, ut Cubicularius verbi et risus causam quaereret, et illo causam dante, propter meam singularem de Indulgentiis opinionem, non parum ex loco illo agitato mihi, solatiose satis Cubicularius hoc accepit, inquiens, *non hoc novum esse*. Quin etiam postea *Curiales ipsos audivi plenis verbis in meam sententiam consentientes, et id liberius, quam ego.*

2) Weſſel ſoll nach der Angabe des Joh. Acronius in dem Dedicationsſchreiben zu den Werken des Regnerus Prädinius Baſel 1563. S. 5. ſpäterhin von einem Papſte, ſey es nun Sixtus IV. ſelbſt, der 1484 ſtarb, oder von ſeinem Nachfolger eingeladen worden ſeyn, wieder nach Rom zu kommen, aber dieſe Aufforderung höflich abgelehnt haben. Die Sache wäre möglich, mag aber als zweifelhaft dahingeſtellt bleiben.

und Venedig war[1]). In Florenz mußte ihn das neu belebte Studium der platoniſchen Philoſophie anziehen. Aber er lernte hier auch den italiäniſchen Character von der nachtheiligen Seite kennen. Er preiſt ſeine ſchlichten Landsleute zu Zwoll glücklich, daß ſie nicht ſo zu rechnen verſtünden, wie die gewandten Florentiner[2]). In Venedig wohnte er dem merkwürdigen Acte einer Unterſuchung päpſtlicher Commiſſarien über das Leben und die Wunder des Patriarchen von Aquileja bei[3]), wie ſie regelmäßig vor einer Canoniſation ſtatt fand, und überzeugte ſich, daß eine ſolche geregelte Heiligſprechung, wenn gleich noch auf einem ſehr unſicheren Fundamente ruhend, doch beſſer und ſicherer ſey, als wenn die Sache bloß der ſchwankenden Volksmeinung anheimfalle.

Weſſel ſoll auch in Griechenland und Aegypten geweſen ſeyn, natürlich von Italien aus. Für das Erſtere beruft man ſich auf die Aeußerung Weſſels, er habe den griechiſchen Ariſtoteles in Griechenland ſelbſt geleſen, für das Andere gleichfalls auf einige überlieferte Ausſprüche von ihm: er habe vergeblich in Aegypten alle ſalomoniſchen Schriften und anderes Verlorengegangene aus der hebräiſchen Literatur geſucht, und als ihm einſt ein Schüler eine ſchwierige Frage vorgelegt, habe er geantwortet: warte bis ich zum zweitenmale aus Aegypten zurückkehre, dann will ich dir Rede ſtehen. Man wird ſich kaum enthalten können, hier einige Zweifel zu hegen[4]). Nicht nur, daß die Ueberlieferungen ſchwankend ſind, auch innerlich iſt keine große Wahrſcheinlichkeit vorhanden. Wozu ſollte Weſſel damals in

1) Dieß ergibt ſich nicht nur aus den Worten eines Lobgedichtes, womit ihn ſein Freund, Antonius Liber, bei ſeiner Rückkunft begrüßte:

Nec te Roma potens nec te Florentia bella,
Nec Venetus precibus te retinere potest;

ſondern auch aus Stellen ſeiner eigenen Schriften.

2) Scal. Medit. I, 13. Opp. p. 212.

3) De Magnitud. Pass. cap. 63. Opp. p. 583.

4) Die Nachricht von Weſſels Reiſe nach Griechenland findet ſich zuerſt bei Gerh. Gelbenhauer in ſ. Berichte über Weſſels Leben, die von der Reiſe nach Aegypten bei Hardenberg. Bezweifelt wird die Sache ſchon vom Verf. der Effig. et Vit. p. 15, dann von Bayle, Brucker u. a. Weſſel ſelbſt ſpricht nirgends davon, während er auf ſeine übrigen Reiſen und Aufenthaltsorte häufig anſpielt. Poſitiv dagegen zu ſprechen ſcheinen die Worte eines Zeitgenoſſen, Paulus Pelantinus, wenn er in ſeinem Epicedium auf Weſſel ſagt:

Et niſi ſors claudum, pedibusque tulisset iniquis,
Aegyptum duram *superasset* et ostia Nili.

Zwar iſt superasset zweideutig; es könnte auch heißen: er würde noch über Aegypten hinaus gereiſt ſeyn; doch iſt, wie mir dünkt, eher ſo zu überſetzen: er würde ſelbſt die Beſchwerden einer Reiſe nach Aegypten ertragen haben. Auch ſcheint mir die innere Unwahrſcheinlichkeit der Sache unter damaligen Verhältniſſen zu groß, um ſie glaublich zu finden. Ausführliche Erörterungen darüber gibt Muurling Beil. 4. S. 108—112.

das unruhige Griechenland gereiſt ſeyn? Was er dort ſuchen konnte, fand er ebenſo gut und bequemer in Italien, das gelehrte Griechenland in Männern und Büchern. Unter und mit Griechen, in griechiſcher Umgebung konnte er den Ariſtoteles auch in Italien leſen, und das allein wollte er wahrſcheinlich mit den angeführten Worten ſagen. Die Reiſe nach Aegypten ſcheint vollends fabelhaft; wenn Weſſel dem fragenden Zuhörer wirklich jene Antwort gab, ſo mochte dieß ein ſprichwörtlicher oder ſcherzhafter Ausdruck ſeyn.

Geſchichtlich begründet dagegen iſt, daß Weſſel einige Zeit nach ſeinem Aufenthalt in Italien ſich in Baſel befand. Er ging zuerſt von Italien aus nach Paris, dann nach Baſel. Nur iſt auch dieſer Thatſache das Falſche und Uebertriebene beigemiſcht, das Weſſel das basler Concil beſucht und auf dieſer wichtigen Verſammlung durch Ertheilung ſeines Rathes und Disputationen eine bedeutende Rolle geſpielt habe [1]). Dazu war Weſſel, ſelbſt in den letzten Jahren des basler Concils, noch zu jung. Hiſtoriſch wiſſen wir bloß dieß, daß er im J. 1474 oder 75 ſich wieder mit Reuchlin in Baſel zuſammenfand und ſein früheres Verhältniß mit demſelben fortſetzte, außerdem auch wohl andere Jünglinge zur Kenntniß des Alterthums und ſeiner Sprachen anleitete [2]). Ein beſonderes Moment im Leben Weſſels bildet

---

1) Gewährsmann iſt zwar ſchon Hardenberg und dann der Verf. der Effig. et Vit. p. 27. Allein die chronologiſche Schwierigkeit iſt überwiegend. Das Concil ſchloß ſeine basler Sitzungen am 19ten Mai 1443. Damals war Weſſel höchſtens 24 Jahr alt. Man müßte aber doch wohl auch vorausſetzen, daß er einige Zeit vor dem Schluß auf der Kirchenverſammlung geweſen. Dann war er aber noch viel zu jung, um ein ſolches Gewicht zu haben. Zugleich wird erzählt, er ſey mit Franz von Robert nach Baſel gekommen; das paßt aber auch nicht in das Leben dieſes Mannes. Vergl. *Bayle* Diction. t. IV. p. 2868. ed. 3. Mnurling S. 34 u. a.

2) Ueber die Anweſenheit Reuchlins in Baſel ſ. Mayerhoff S. 10. 11. Das Zuſammenſeyn Weſſels und Reuchlins in dieſer Stadt berühren von älteren Schriftſtellern Melanchthon, Martin Simon und Joh. Saxo. Der Erſtere ſagt in der Vorrede zu Agricola's Dialect. Declam. t. I. p. 249: Fuerat (Agricola) aliquamdiu familiaris civi suo Basilio Groningo, Theologo Parisiensi, quem reversum ex Gallia Basileae *Capnio* etiam se audivisse dicebat. Der Letztere in ſ. Orat. de vita Rud. Agricolae ibid. p. 602: Lutetia pulsus propter taxatas superstitiones venit (Wesselus) Basileam... narrabatque Capnio, eum Theologiam et Graecas et Ebraicas literas eodem tempore tradidisse studiosis, si qui eum audire cupierant. In den letzteren Worten ſcheint zugleich eine Andeutung zu liegen, daß Weſſel in Baſel nicht öffentlich, ſondern privatim lehrte, woraus ſich auch erklärt, daß er in den Acten der Univerſität nicht vorkommt. Brucker hat daher keinen Grund, wegen dieſes Umſtandes den Aufenthalt in Baſel zu bezweifeln. Es ſind außerdem noch zu vergl. *Majus* vit. Reuchl. p. 13. 154. *Alting* Hist. Eccl. Palat. p. 9. *Seckendorf* Hist. Luth. I. 226. Mnurling S. 42—47.

dieser Besuch in Basel nicht. Weit wichtiger ist sein Aufenthalt in Heidelberg, den wir daher ausführlicher schildern.

Die Universität Heidelberg war beinahe gleichzeitig mit der kölner gegründet; die Bestätigungsbulle wurde von Urban VI. im J. 1385, die Stiftungsurkunde vom Pfalzgrafen Ruprecht im J. 1386 ausgefertigt [1]). Die heidelberger Hochschule wurde ganz nach dem Muster der pariser eingerichtet, um so mehr, da ihr erster Rector, der als nominalistischer Theologe bekannte Magister Marsilius von Inghen [2]), früher Lehrer in Paris gewesen war. Von Köln unterschied sie sich dadurch, daß hier schon vermöge der ganzen Anlage ein solches Vorherrschen der Theologie nicht statt fand; vielmehr entwickelte sich Alles freier, indem die Universität zwar den damaligen Verhältnissen gemäß unter der Aufsicht des Bischofs von Worms als obersten Richter stand, aber doch nicht wie Köln an dem Bischofssitze selbst, sondern unter den Augen eines schützenden Fürsten. Eben damals aber sorgte ein trefflicher Herr, umgeben von edlen und einsichtsvollen Rathgebern, für die Blüte der Hochschule. Unter der mehr kriegerischen Regierung Friedrichs des Siegreichen, des Helden der Pfälzer, war die Universität zwar nicht vernachlässigt worden [3]), aber doch weniger beachtet und gefördert. Sein Nachfolger aber, Churfürst Philipp der Aufrichtige (Ingenuus), selbst in Wissenschaften nicht unerfahren, freigebig und liebenswürdig im

---

1) Die ältere Literatur zur Geschichte der Universität Heidelberg findet man vollständig verzeichnet in Fr. Pet. Wund Beitr. z. Gesch. d. Heidelb. Universität. Mannh. 1786.

2) Ueber ihn handelt Car. Casim. *Wund de Marsilio ab Inghen*, primo Universit. Heidelb. Rectore. Heid. 1775. und Joh. *Schwab* Syllabus Rector. Heidelb. quatuor seculor. Heidelb. 1786. p. 1—6., wo man auch noch andere Schriften findet. Marsilius war höchst wahrscheinlich auch ein Niederländer, denn unter den verschiedenen Vermuthungen, die es über seinen Geburtsort gibt, ist die wahrscheinlichste, daß man bei Inghen an ein (noch vorhandenes) kleines Dorf in der Diöcese von Utrecht zu denken habe.

3) Friedrich der Siegreiche regierte 1449—1476 und that immer noch genug, um von den Nachkommen auch als ein Freund der Universität gepriesen zu werden. Er bestätigte die Freiheiten der Universität, vermehrte ihre Einkünfte, sorgte für Ordnung und Ruhe, verkürzte die Vacanzen, erweiterte die Freiheit öffentlich zu lesen, veranlaßte häufigere Disputationen, verschönerte die Bibliothek und widmete sie mehr dem allgemeinen Gebrauch. Vergl. Kremers Lebensgeschichte Friedrichs I. Mannheim 1766. Buch VI. S. 523—526. Urkundenbuch S. 469. u. a. C. Cas. *Wund* de orig. et progr. facultatis jud. in Acad. Heidelb. Progr. II. p. 3—11. Heidelb. 1768. und Fr. Pet. Wund Beitr. z. Gesch. der Heid. Univers. S. 90 ff.

Umgang, verfolgte ſeit dem Antritt ſeiner Regierung im J. 1476 den ſchönen Plan, die ausgezeichnetſten Männer Deutſchlands in ſeiner Nähe[1]), auf ſeiner Univerſität zu verſammeln, und die ganze Anſtalt, beſonders die theologiſche Facultät, zu einer Blüte zu erheben. So repräſentirte Heidelberg den friſchen, aufſtrebenden Geiſt der Zeit und ging einer höheren Bedeutſamkeit entgegen, während Köln, dem Obſcurantismus verfallen, im Sinken begriffen war.

Um zur Regeneration der Hochſchule mitzuwirken, ſoll nach allgemeiner Ausſage der Churfürſt auch unſern Weſſel nach Heidelberg eingeladen haben. Daß Weſſel früher ſchon vortheilhafte Anerbietungen von Heidelberg aus empfangen hatte, wiſſen wir aus ſeiner eigenen Angabe[2]); damals lehnte er ſie ab, weil ſein noch jugendlicher Sinn ſich mehr zu dem Hauptkampfplatze der philoſophiſchen und theologiſchen Syſteme hingezogen fühlte. Es iſt aber ſehr denkbar, daß ſich ſpäter unter der Regierung eines andern Fürſten ein ähnlicher Antrag wiederholte und daß er ihm nun Folge leiſtete[3]). Wenigſtens wurden unter Philipp

1) Joh. Saxo ſagt von ihm in ſeiner Rede de vit. Rud. Agric. in Melanchth. Declam. t. 1. p. 600: *Philippus*, ut erat splendidus et non rudis literarum, et magna comitate praeditus, volebat aulam habere ornatam literatis hominibus. Anderes in meiner Memoria Dalburgii p. 31, not 13.

2) S. oben S. 261 u. 262.

3) Hardenberg und der Verf. der Eff. et Vit. ſetzen den Aufenthalt Weſſels von dem es ſich hier handelt, vor ſeine Reiſe nach Paris. Ihnen folgen Goez in der Comment. de Wess. p. 8, Bayle, Schröckh u. a. Daß ſie im Irrthume begriffen ſeyen, ergibt ſich ſchon aus dem oben S. 261. Angeführten. Weſſel empfing damals eine Einladung nach Heidelberg, nahm ſie aber nicht an. Vielleicht machte er einen Beſuch in Heidelberg, woraus ſich die Verwechſelung erklären ließe. Der Fehler der genannten Schriftſteller geht auch daraus hervor, daß ſie einerſeits den längeren Aufenthalt Weſſels in Heidelberg ſo frühe, und doch andererſeits den Churfürſt Philipp als Berufenden ſetzen; dieſer kam aber erſt 1476 zur Regierung. Das Richtigere gibt Heinr. Alting, bekanntlich ſelbſt eine Zeitlang (1613—23) Profeſſor in Heidelberg, der in ſeiner Historia Ecclesiast. Palat. p. 132. ſagt: Factum autem A. C. 1477, ut *Philippus*, Elector Palatinus, de restauranda Academia Heidelbergensi sollicitus, quae inde a prima fundatione viris doctissimis et clarissimis fuerat nobilitata, *Wesselum* ad Professionem Theologicam Heidelbergam vocaret, quo quidem ipse animo obsequendi profectus est. Caeterum hoc ipsi a Proceribus scholae permissum non est, quod titulum Theologiae non haberet... Relicta cathedra Theologica, ad Philosophos se contulit, et aliquamdiu literas Graecas, Hebraicas, Latinas et Philosophiam docuit; eaque in professione primam quasi sementem jecit purioris doctrinae, non dissimulans, quid in recepta formula confessionis et cultus desideraret. An Alting ſchließt ſich Seckendorf an in ſ. Comment. de Luth. p. 226. und Hottinger in der Hist. Eccl. t. IV. p. 39. Ebenſo die ſpäteren pfälziſchen Schriftſteller, wie Struve in ſeiner Pfälziſchen Kirch. Hiſtorie Frankf. 1721.

manche mit Weſſel gleichdenkende Männer nach Heidelberg gezogen. Als Einwendung kann nicht dienen, daß Weſſel nach der Angabe einiger älteren Schriftſteller keine beſtimmte Beſoldung in Heidelberg empfing [1]), denn erſtlich iſt dieſe Ueberlieferung ſelbſt nicht vollkommen ſicher, und dann kommt derſelbe Fall auch ſonſt in damaliger Zeit, namentlich in Heidelberg vor, wohin unter andern Dionyſius Reuchlin, der Bruder des vielberühmten, ohne Gehalt als Lehrer der griechiſchen Sprache berufen wurde [2]). Da die Zweifelsgründe gegen dieſe Berufung Weſſels nicht entſcheidend, die Berichte darüber aber, daß er ſie wirklich angenommen, bei den älteren Schriftſtellern allgemein und zuſammenſtimmend ſind, ſo tragen wir kein Bedenken, den Aufenthalt Weſſels in Heidelberg unter Churfürſt Philipp als Thatſache anzunehmen [3]), Es würde dann das Eintreten Weſſels in dieſen Wirkungskreis ins J. 1477, alſo etwa in ſein 58ſtes Lebensjahr fallen.

S. 2—4. Kayſer in ſ. hiſtor. Schauplatz der alten berühmten Stadt Heidelberg. Frankf. 1733. S. 109 ff. u. a. Struve und Kayſer identificiren zwar fälſchlich unſern Weſſel mit Johann von Weſel, ſtimmen aber ſonſt unter ſich und mit den Aelteren überein.

1) Non tamen pactus est de certo stipendio, sed voluit facere experimentum et scholae et sui ipsius. So Hardenberg und der Verf. der Eff. et Vit. p. 16. Indeß kann ihre Angabe mit der Verwechſelung des früheren und ſpäteren Rufes Weſſels zuſammenhängen, wodurch ſie ihre Bedeutung ziemlich verlöre.

2) Erhard Geſch. des Wiederaufbl. B. II. S. 193.

3) Ich habe mich bemüht, aus Handſchriften in der heidelberger Bibliothek oder aus Urkunden im Archiv der Univerſität etwas Genaueres über Weſſels Aufenthalt in Heidelberg zu erfahren. Allein meine Nachforſchungen waren vergeblich. Zwei Handſchriften der Univerſitäts-Bibliothek, die etwas zu verſprechen ſchienen, täuſchten meine Erwartung. Die erſte: *Historia Reformationis et Mutationis Ecclesiae in Palatinatu sub Philippo*, 206 S. in fol. iſt nichts als ein ziemlich nachläſſig geſchriebenes, aber von ſpäterer Hand durchcorrigirtes Manuſcript von Altings pfälziſcher Kirchengeſchichte. Die andere ſchon im erſten Bande mehrfach gebrauchte: *Historia Universitatis Heidelbergensis*, 228 S. in fol. gibt zwar, wiewohl ohne ſtrenge Ordnung und Zuſammenhang, manche intereſſante urkundliche Beiträge zur Geſchichte der Univerſität Heidelberg (bis zu Ende des 16ten Jahrhunderts), liefert zahlreiche Lebensbeſchreibungen ausgezeichneter Männer, die dort lehrten oder gebildet wurden z. B. des Rud. Agricola, Jac. Wimpheling, Joh. Oekolampadius, Seb. Münſter, Herm. Buſch u. a. — berührt auch, wie wir geſehen, den Inquiſitionsproceß gegen Johann von Weſel, theilt aber über Johann Weſſel nicht das Geringſte mit und nennt nicht einmal ſeinen Namen. Wir ſind daher ganz an gedruckte Quellen gewieſen. Johann Schwab, kathol. Profeſſor der Theologie in Heidelberg, hat 1786 in ſeinem *Syllabus Rectorum* die Rectoren der Univerſität Heidelberg von 1386—1786 zuſammengeſtellt. Er gibt Lebensnotizen der merkwürdigeren Rectoren und fügt bei vielen Rectoraten eine kurze Liſte der Nobiles et Praecipui bei, die in dieſem Jahre immatriculirt worden. Darunter befinden ſich auch oft Kanoniker, Prediger, Magiſter, Licentiaten und Baccalaurei. Der Name Weſſels kommt nicht vor. Schwab iſt nicht immer ganz genau in ſeinen Angaben (wie er z. B.

Der edlen Absicht, welche der Churfürst bei der Berufung Wessels gehabt hatte, stellte sich die Engherzigkeit der theologischen Facultät entgegen. Sie bewirkte, auf den Buchstaben der Statuten sich berufend, wahrscheinlich aber von andern Ursachen als der Liebe zum Gesetze geleitet, daß dem Ankömmling die theologischen Vorlesungen untersagt wurden, weil er noch nicht Doctor der Theologie sey; und da er sich nun um den Doctorgrad bewarb, hielten sie ihm entgegen, er müsse vorher die Priesterweihe haben, ehe er diese Würde empfangen könne. Hiermit war der unübersteigliche Damm gegen Wessel glücklich gefunden. Denn zur Tonsur wollte er sich auf keine Weise verstehen; mit einer Anspielung darauf, daß ein Priester, ohne degradirt zu seyn, nicht am Leben gestraft werden konnte und viele auf diese Art der bürgerlichen Strafe entgingen, soll er scherzend gesagt haben, „er fürchte sich vor dem Galgen nicht, so lange er bei gesundem Verstande sey" [1]). Wer unter den Professoren sich Wessel besonders entgegengesetzt, wird von älteren Schriftstellern nicht angegeben. Indeß liegt eine Vermuthung sehr nahe. Die Opposition gegen ihn ging von der theologischen Facultät aus. Unter den Theologen aber war damals der bei weitem angesehenste Doctor Nicolaus von Wachenheim [2]); er war ein wohlgeübter, eingewohnter, ja, da er schon in sehr hohem Alter stand, wohl auch eingerosteter Scholastiker und, obwohl Nominalist, doch strenger Vertreter der Kirchenlehre, als welcher er, wie wir gesehen [3], auch

selbst die Immatriculationszeit Melanchthons nicht richtig meldet), aber die eigene Einsicht in die älteren Matrikel-Bücher hat mich belehrt, daß sich der Name Wessel in den Jahren nicht findet, wo man ihn etwa suchen könnte. Dieß darf uns jedoch nicht zweifelhaft an Wessels Aufenthalt in Heidelberg machen. Wessel konnte weder als Rector der Universität, noch als Zuhörer inscribirt werden, wir dürfen also in diesen Listen seinen Namen gar nicht erwarten.

1) Diese Erzählung geben Harbenberg S. 4. der Vers. der Lit. et Vit. p. 16., *Goes* Commentat. de Wess. p. 8. und viele Andere.

2) Nicolaus von Wachenheim (einem damals pfälzischen, jetzt rheinbairischen Orte) lehrte ungefähr 50 Jahre in Heidelberg, zuerst in der Facultät der Artisten, dann die bei weitem längere Zeit als ordentl. Prof. der Theologie, und zwar, wie Tritheim sagt, velut theologorum princeps, in maximo pretio habitus. Er war der Einzige, der nach Marsilius von Ingben siebenmal das Rectorat der Universität bekleidete. Er starb 1458, ein Jahr nachdem er noch als Untersuchungsrichter dem Proceß gegen Joh. v. Wesel beiwohnte. Seine Schriften sind: Quaestiones sententiar. Lib. 1. — Sermones et Orat. ad Clerum et Patres. Vergl. *Trithem.* de script. eccl. c. 864. p. 206. und Catalog. viror. illustr. p. 165. Tritheim schildert den Nicolaus als Vir in divinis scripturis eruditissimus et in saeculari philosophia egregie doctus, ingenio excellens, clarus eloquio. Einige weitere Nachrichten von ihm gibt *Schwab* Syllabus Rector. Heidelb. p. 54.

3) Band I. S. 316.

noch an dem Ketzerproceſſe gegen Johann von Weſel theilnahm. Dieſer Mann war vermöge ſeiner ganzen Geiſtesrichtung ein natürlicher Gegner Weſſels, und da er großen Einfluß beſaß, vermochte er etwas zu thun und mag er auch am meiſten gethan haben, um Weſſel von der Theologie hinwegzudrängen. Zudem ſcheinen ſeine Collegen, unter denen wir Herwig von Amſterdam und Jodocus von Calw gleichfalls als Theilnehmer am Ketzerproceſſe Johanns von Weſel kennen[1]), mit ihm gleichen Sinnes geweſen zu ſeyn. Weſſel alſo, für den kein Raum in der theologiſchen Facultät war, beſchränkte ſich darauf, als Magiſter der freien Künſte Vorleſungen in der philoſophiſchen Facultät zu halten, theils philologiſche über griechiſche und hebräiſche Sprache, theils eigentlich philoſophiſche, wobei er indeß häufig Gelegenheit nahm, auch über die Mängel und Verderbniſſe der Kirche und der theologiſchen Wiſſenſchaft freimüthig zu ſprechen. Damals war in Heidelberg neben andern Schulkämpfen auch der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten rege[2]); wir dürfen annehmen, daß Weſſel hier ebenfalls eingriff; nun waren aber die Realiſten die ſtärkere Partei; bloß Nicolaus von Wachenheim wird uns unter den Theologen als Nominaliſt bezeichnet, was ihn jedoch nicht gehindert hatte, den Nominaliſten Joh. v. Weſel verdammen zu helfen; es könnte mithin auch dieſer Parteiſtreit zur Verdrängung Weſſels beigetragen haben. Wie lange Weſſel auf dieſe Art in Heidelberg wirkte, wiſſen wir nicht genau; es iſt etwa ein Zeit-

1) Band I. S. 315 und 316.

2) Kayſer in ſ. hiſtor. Schauplatz von Heidelberg erzählt S. 113: „Sonſten gab es unter dieſem Churfürſten vielerlei unnöthige Zänkerei auf der Univerſität. Es wurde z. E. heftig diſputirt, ob der Casus Vocativus ein Suppositum ſey, oder in einer Propoſition anſtatt eines Subjecti könnte geſetzt werden oder nicht? Ueber welche Frage es nicht allein unnöthiges Gezänk gab, ſondern man kam auch von den Worten zu den Schlägen... Der Streit zwiſchen den ſogenannten *Reales* und *Nominales* wurde auch um dieſe Zeit je länger, je heftiger getrieben und trennte die ſogenannten Burſen von einander. Es waren aber damalen drei Burſen, nämlich die dionyſianiſche Burſe für die Armen, die ſchwäbiſche Burſe und die neue Burſe. Die neue Burſe hielt es mit den *Nominales*, die zwo andern, inſonderheit die auf dem Dionys, mit den *Reales*.“ Mehrfache Notizen über die Streitigkeiten auf der Univerſität Heidelberg zur Zeit Philipps des Aufrichtigen gibt auch die *Historia Universitatis Heidelberg. mscrpta.* Sie erzählt S. 78 den Streit über den Casus vocativus, S. 92 u. 93 die über die unbefleckte Empfängniß der Maria, wobei der Churfürſt den Mitgliedern der Akademie aufs ſtrengſte alle Theilnahme unterſagte, u. S. 94 den Kampf zwiſchen den Realiſten u. Nominaliſten, der einen beſonders bedenklichen Charakter annahm, indem es zuletzt auf gewaffnete Anfälle der Mitglieder verſchiedener Burſen hinauslief. Imo eo vesaniae, ſagt das Manuſcript S. 95, res haec tandem eruperat, ut 40 studiosi Bursae Realistarum conarentur hostiliter expugnare Bursam novam.

raum von einigen Jahren anzunehmen. Aber auch dieſe kurze Anweſenheit des kräftigen Mannes ließ tiefe Spuren zurück[1]; er ſtreute den erſten Samen der reineren chriſtlichen Lehre aus, den wir zu Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts in fröhlicher Saat hier aufwachſen ſehen.

Es iſt überall erfreulich, die erſten Lichtpunkte zu bemerken, am meiſten aber in dem eigenen theuren Heimathlande; darum ſey es mir vergönnt, noch mit wenigen Zügen die Bedeutung von Weſſels Aufenthalt in der Pfalz im Zuſammenhange mit den Anfängen der Reformation in dieſer Gegend darzuſtellen. Schon lange vor Weſſel hatte der berühmte Freund und Kampfgenoſſe Huſſens, Hieronymus von Prag, bei einem kurzen Aufenthalt in Heidelberg ums J. 1406 die Geiſter angeregt; er ſchlug an die Auditorien und die Kirchthüren zu St. Peter Streitſätze an, worin er einige herrſchende Dogmen, namentlich die Transſubſtantiationslehre, angriff und Johann Wikliffe nicht als Ketzer, ſondern als einen „heiligen Mann" anerkannt wiſſen wollte[2]; allein man ließ ihn nicht zu Worte kommen; es wurde ihm als einem anmaaßenden Menſchen alles Leſen, Disputiren und Reſpondiren unterſagt[3]. Glücklicher war ſchon Weſſel: er durfte doch lehren, und ihm folgte als Fortſetzer des begonnenen Werkes ein ausgezeichneter Schüler, Rudolph Agricola. Dieſer Landsmann und Freund Weſſels entwickelte zwar eine von Weſſel ſehr verſchiedene Geiſtesrichtung: er hatte mehr einen ſanften, weichen und lebensluſtigen Sinn, er wendete ſich auch in der Wiſſenſchaft mehr zum Schönen, und erwarb ſich eine vorzügliche Kenntniß der klaſſiſchen Literatur ſo wie eine darauf gegründete hohe formelle Bildung; Weſſel dagegen, ſtrenger, ernſter, überall mehr um die Sache als um die Form bekümmert, betrachtet das,

---

1) Wie Weſſel von Heidelberg weggekommen, iſt nirgends beſtimmt angegeben. Struve S. 3 ſagt: weil er ſich nicht mit den Theologen vertragen können, ſey er weggegangen. Er beruft ſich dabei auf die Worte des Suffr. Petri de Scriptor. Fris. Dec. VIII. 4. p. 78: Incidit tandem in controversiam de religione cum Theologis, ex qua in periculo fuit, ideoque relictis Academiis in Patriam se contulit et in privato studio se continuit. Allein die Nachrichten Petri's über Weſſel ſind zu kurz und allgemein gehalten, um für einen ſo ſpeciellen Punct als Quelle zu dienen. Es iſt möglich, daß Weſſel wegen wirklicher oder drohender Verfolgungen von Heidelberg abging, aber beglaubigte Nachrichten liegen uns darüber nicht vor.

2) Wenigſtens kommen dieſe Puncte neben andern mehr metaphyſiſchen unter den Concluſionen vor, quas *Hieronymus* Parisiis, Coloniae, *Heidelbergae* dogmatizavit, legit, tenuit et pertinaciter defendit. Herm. von der *Hardt* Concil. Constant. IV, 645. 646. Roßko Geſch. des Conſt. Concils III, 340.

3) Struve Pfälz. Kirch. Hiſt. S. 2.

was dem Agricola Zweck war, nur als Mittel, und lebte ausſchließlich für Verbeſſerung der Theologie und Kirche [1]). Sie verhalten ſich ähnlich wie Erasmus und Luther. So konnte alſo zwar Agricola nicht im vollen Umfange Weſſels Nachfolger ſeyn; er war auch zunächſt nur für alte Literatur und für die Begründung der nachmals ſo berühmten Bibliothek [2]) in Heidelberg thätig; aber gerade in den letzten Jahren ſeines Lebens — und dieſe brachte er in Heidelberg zu, wo er erſt 42 Jahre alt 1485 ſtarb — beſchäftigte er ſich beſonders mit Theologie, und beſtärkte ſich dabei mit neuer Liebe in den Grundſätzen, über die er ſich früher mit ſeinem väterlichen Freunde Weſſel verſtändigt hatte. Denn oft hatten Beide in vertraulichen Unterhaltungen [3]) die Finſterniß der Kirche, die Entweihung durch die Meſſe und das Joch des Cölibates beklagt, oft die wahre Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben beſprochen, den Unwerth menſchlicher Traditionen und die Würde der heiligen Schrift, als einziger Glaubensquelle, gemeinſam anerkannt. Dieſe Grundſätze erneuerte nun Agricola in ſeinem Gemüth und ſprach ſich dafür ſowohl bei Hofe, wo er in großem Anſehen ſtand, als in akademiſchen Kreiſen aus [4]). An Agricola ſchloſſen ſich wieder andere bedeutende Männer an. Er hatte in Heidelberg zwei edle Freunde, die zugleich von Ferrara her ſeine Schüler waren, Johann von Dalberg und Dietrich von Plenningen. Unter dieſen leuchtet Dalberg, damals churpfälziſcher Kanzler und Biſchof von Worms, hervor

1) Vergl. die ausführlichere Parallele bei Muurling S. 53.

2) S. außer andern Schriften beſ. Car. Cas. *Wund* de celeberrima quondam bibliotheca Heidelberg. Heid. 1776.

3) So erzählt uns Goswin von Halen, in früherer Zeit Famulus Weſſels, ſpäterhin Vorſteher eines Fraterhauſes in Gröningen. Er war häufig bei ſolchen Unterhaltungen Weſſels und Agricola's gegenwärtig, erinnerte ſich noch im Alter mit freudiger Theilnahme daran und gab Nachrichten darüber nach Wittenberg, wahrſcheinlich an Melanchthon; denn von dieſem erhielt allem Vermuthen nach Joh. Saxo Manches mitgetheilt, was er uns in ſ. Rede über das Leben Agricola's erzählt, die ſich unter den Declamationen Melanchthons befinden. Saxo erkundigte ſich auch in Heidelberg bei älteren Männern nach Agricola und erfuhr nichts als Gutes von ihm. Melanchth. Declam. t. 1. p. 600. Ebendaſelbſt beſchreibt er das Verhältniß zwiſchen Weſſel und Agricola auf folgende Weiſe: Inde cum in Belgicum rediisset Wesselus saepe adiit senem Rudolphus, natu minor, sed in literis Latinis et Graecis eruditior et flagrans studio Christianae doctrinae. Idque ipse Agricola saepe de se praedicabat, *se quod reliquum esset aetatis, collocaturum esse in sacras literas:* qui si vixisset, haud dubie egregiam operam Ecclesiae navasset. *Quanquam et illa studia Ecclesiae profuerunt*, quod nostros homines ad meliorem discendi rationem revocavit. *Id meritum non est leve ducendum.*

4) *Alting* Hist. eccles. Palat. p. 132. Struve Pfälz. Kirch. Hiſt. S. 5. Kayſer Schauplatz S. 110.

als das Muſterbild eines hochgeborenen und hochgeſinnten Pflegers der Wiſſenſchaften für alle Zeiten [1]). Durch ihn vornehmlich war Agricola nach Heidelberg berufen, er hatte den berühmten Humaniſten, wie einen Bruder, in ſein Haus und an ſeinen Tiſch aufgenommen, er war überhaupt ein würdiger Mittelpunct des regſten wiſſenſchaftlichen Lebens, um den ſich alle bedeutenden Gelehrten, beſonders die Freunde der neuen Tendenzen ſammelten, die entweder ihren Wohnſitz in Heidelberg hatten, wie Vigilius (Wacker aus Sinsheim) und Dracontius, oder wenigſtens vorübergehend in Heidelberg lebten, wie Conr. Celtes und Joh. Tritheim [2]). Dalburg gab auch Veranlaſſung, daß ein anderer berühmter Schüler Weſſels, Johann Reuchlin, ſeinen Aufenthalt für einige Zeit in Heidelberg nahm. Zwar lebte Reuchlin nur kurz daſelbſt und ohne beſtimmt nachweisbare Theilnahme an der Univerſität, aber gewiß nicht ohne belebenden Einfluß auf die Studien und die religiöſe Bildung. Es wird uns berichtet, daß ſich Reuchlin in edler Geſelligkeit mit Dalberg und Plenningen in Gegenwart des Churfürſten Philipp über Gegenſtände des Alterthums und der Weltgeſchichte unterhielt, aus welchen Unterhaltungen auf des Fürſten Bitte ein Abriß der Weltgeſchichte von Reuchlins Hand entſtand; auch wiſſen wir, daß er neben andern Arbeiten auch ein ſatyriſches Schauſpiel verfertigte, welches, die erſte Darſtellung dieſer Art in Deutſchland, in der Wohnung des frommen aber heitern und kunſtliebenden Biſchofs von Studierenden aufgeführt wurde [3]); aber dieß wird gewiß nicht das Einzige geweſen ſeyn, was Reuchlin in Heidelberg that, ohne Zweifel benutzte er zugleich ſeine ſchöne Stellung, um für die Blüte der Univerſität zu wirken und empfängliche Gemüther für ein höheres Streben zu entzünden. Nach ihm ſind zu nennen Pallas Spangel [4]), deſſen Hausgenoſſe Melanchthon war, ein beſcheidener

1) So habe ich ihn darzuſtellen verſucht in meiner Memoria Joh. *Dalburgii*, summi Universitatis Heidelbergensis patroni. Heidelb. 1840, wo die weitere hierher gehörige Literatur angegeben und der Zuſtand der Univerſität auch noch in andern Beziehungen geſchildert iſt.

2) S. über dieß Alles meine eben bemerkte Abhandlung und das dort Citirte, vornehmlich die überaus fleißigen Commentationen von Klüpfel de vita et scriptis Conradi Celtis, Frib. 1827. Z. B. über Dracontius S. 167 u. 168, über Vigilius an verſch. Stellen, beſ. S. 155.

3) Mayerhoff Reuchlin u. ſ. Zeit. S. 37. Erhard Geſch. der Wiederaufbl. B. 2. S. 189—191. Meine Memoria Dalburgii p. 19 u. 38. Gedruckt wurde dieſes Schauſpiel unter dem Titel: Jo. *Reuchlin* scenica progymnasmata bei Thomas Anshelm zu Pforzheim 1509; ein Exemplar dieſes Drucks befindet ſich auf der münchner Bibliothek.

4) *Alting* Hist. Eccl. Pal. p. 136. Struve Pfälz. K. Hiſt S. 7. Beyſchlag Leben Brenzens S. 259 ff. Joh. Brenz von Hartmann und Jäger B. 1. S. 21.

Verbeſſerer der herrſchenden Lehrweiſe, der 36 Jahre in Heidelberg wirkte, Jodocus Gallus[1]) ein Zuhörer Agricola's, und der freimüthige Jacob Wimpheling[2]), von Reuchlin als ein Grundpfeiler der Religion geprieſen, der den gewöhnlichen Klerus ebenſowohl durch ſein Vorbild beſchämte, als in kräftiger Rede angriff. Durch dieſe Männer geſchah es, daß Heidelberg zu Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts ein beſonders wichtiger Ort für die Wiſſenſchaft überhaupt und namentlich für die Umgeſtaltung der Theologie wurde[3]). Es ſtudierten damals in Heidelberg viele ausgezeichnete junge Männer, die ſpäterhin ſelbſt Zierden der Akademien und kirchliche Reformatoren wurden, vor allen der nachmalige Lehrer Deutſchlands, Philipp Melanchthon[4]), außer ihm Martin Bucer, Theobald Billicanus, Johann Brenz[5]), Erhard Schnepf, Martin Frecht, Peter Sturm und Andere. Im Jahr 1518 kam auch Luther nach Heidelberg und hielt daſelbſt eine merkwürdige, die Gemüther erregende, Disputation[6]), wodurch in manche Jünglingsſeele der erſte Funke zu einem fortbrennenden Feuer geworfen wurde. So zieht ſich in dieſer Gegend von Weſſel an und durch ihn zuerſt entzündet ein Lichtſtreif bis zur Reformation hin, und die trefflichſten Männer, die hier wirkten, können wir als ſeine geiſtigen Nachkommen bezeichnen; ein ſchöner Beweis, wie wichtig auch der kurze Aufenthalt eines großen chriſtlicherleuchteten Mannes an einem empfänglichen Orte iſt.

---

1) Von ihm ſagt Alting S. 136: Inprimis assentiens doctrinae ejus de Religione, quam ipse Agricola ex *Wesselo* hauserat et deinde illustrarat.

2) Ueber ihn *Schwab* Syllab. Rector. p. 73. Erhard Geſch. des Wiederaufbl. B. 1. S. 428—467.

3) Hic igitur fructus est illius sementis et institutionis, ſagt Alting, quem Ecclesia et Academia Heidelbergensis ex *Wesselo*, *Agricola*, *Capnione* ad scriptis ipsius *Erasmi* percepit: unde deinde caetera, de quibus in ipsa Reformatione dicendum erit, secuta sunt.

4) Melanchthons Aufenthalt in Heidelberg iſt bekanntlich geſchildert in Joach. *Camerarii* Vit. Melanchth. cap. 3. p. 11. ed. Strobel.

5) Ueber Brenzen's Aufenthalt in Heidelberg ſ. am vollſtändigſten: Joh. Brenz von Hartmann und Jäger B. 1. S. 18 ff Auch meine Mittheilungen in den Stud. und Krit. 1841. Heft 3. S. 591.

6) Struve Pfälz. K. Hiſt. S. 9—15.

macht hätte. Seine Phantasie sah in der Ferne schon den eigenen Scheiterhaufen lodern. Doch wollte er als Mann, vorbereitet und besonnen, der Gefahr entgegen gehn. Er schrieb daher an einen rechtskundigen Freund, den Magister Ludolph van Veen (de Veno) [1]), Dekan der Kirche von Utrecht und Beider Rechte Doctor. Dieser Brief [2]), aus dem wir auch ersehen, daß Wessel damals schon in den Niederlanden war, mag selbst seine Stimmung schildern: „Nicht vermöge der unter uns bestehenden Uebereinkunft," schreibt er, „sondern weil beinahe schon die Flammen ausgebrochen sind, bin ich genöthigt, dich anzurufen und um Rath zu fragen, und zwar nicht allein als Rechtsgelehrten und treuen Freund, sondern auch, was eine besondere Fähigkeit zu weisen Rathschlägen gibt, als einen solchen, der in ähnlichen oder eigentlich denselben Fällen und Anfechtungen in früherer Jugend schon geübt worden ist, welche auch mir nun, wie ich fürchte, bevorstehen. Du hast gehört von der großen Gefahr, in welcher jener ehrwürdige Mann, Magister Johann von Wesel, schwebt. Wenn ich nun gleich, wie du häufig von mir gehört, seine übertriebenen und für das Volk anstößigen Ungereimtheiten [3]) misbillige, so ist doch die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn dieses Mannes so groß, daß ich nicht umhin kann, ihn zu lieben und an seinem Schicksale Theil zu nehmen. O wie viel besser wäre es für ihn gewesen, auf unsere Weise, wie ich es oft in Paris unter uns ausgesprochen, vorher die Kämpfe der Realisten und Formalisten zur Uebung durchgemacht zu haben, und dann erst, nicht unvorsichtig, nicht unvorbereitet, sondern wie von einer Burg und Warte die künftigen Angriffe heran kommen zu sehen. Ich vernehme von meinen vertrautesten Freunden, er sey zum Feuertode überwiesen; das mag nun zwar unrichtig ausgedrückt seyn, denn wer in einer Disputation überwiesen wird, der erkennt seinen Irrthum an; und dann ist er entweder nicht hartnäckig oder, wenn er es war, so hört er auf, es zu seyn. Wie dem aber auch sey, es schmerzt mich das Schicksal des Mannes,

1) Ludolph van Veen aus Kampen war durch den Bischof David von Utrecht im J. 1471 Dekan des Utrechter Kapitels und Vorsitzer eines Gerichtes (Discus, de schijve, genannt) geworden. Er starb 1508. Vergl. über ihn Muurling S. 74 und das dort Angeführte. Mit dem Gericht, dessen Vorsitzer Veen war, hatte der Bischof statt des friesischen und sächsischen Rechtes das französische und burgundische eingeführt, was viel Unzufriedenheit erregte. S. *Burman* Utrechtsche Jaarboeken III, 109. 184. 474. Lud. van Veen war mit dem Bischof David genau befreundet, indem also Wessel an ihn schrieb, wendete er sich zugleich an seinen mächtigeren Beschützer, David von Burgund.

2) Er findet sich in *Wess.* Opp. p. 920.

3) Vergl. B. 1. S. 277.

und eines ſolchen Mannes. Schon früher hat mich häufig ſeine unüberlegte und kühne Ausdrucksweiſe mit Beſorgniß erfüllt; denn wiewohl ſie einen gewiſſen Anſtrich von ſchulmäßiger Feinheit und vielleicht auch bisweilen von katholiſcher Wahrheit (Rechtgläubigkeit) hatte, ſo lag doch etwas ſehr Gehäſſiges darin, ſolche Dinge vor das ungelehrte Volk und die unverſtändige Menge zu bringen mit großem Anſtoß der einfältigen Gemüther. Ich vernehme außerdem von denſelben Freunden, der Inquiſitor werde ſogleich nach Beendigung jenes Proceſſes auch zu mir herab [1]) kommen, um zu unterſuchen. Wenn ich nun in dieſer Sache auch den Proceß nicht fürchte, ſo wird es doch viel Unruhe, Verdacht, Koſten, Mühſeligkeiten zu ertragen geben, und beſonders Verleumdung, namentlich von Seiten des Abtes vom alten Berge und einiger kölner Lehrer, auf deren Haß und Neid, ich ſpreche ja zu einem Erfahrenen, du aus deinen eigenen Schickſalen leicht ſchließen kannſt. Um nun durch dieſe Angriffe, wenn ſie ſolche im Schilde führten, auf trocknerem Grunde und mit leichterem Fuße hindurch zu wandern, dazu erwarte ich deinen Rath, wie man die Sache herankommen zu laſſen und ihr zu begegnen habe. Und zwar erwarte ich, daß du mir deine Begegniſſe in ähnlichen Fällen und deine Rathſchläge aufs ſchleunigſte meldeſt, damit nicht ein plötzlicher Ueberfall mich unbewaffnet und unkundig gerichtlicher Gefahren überraſche. Schreibe mir alſo raſch, damit du den Dürſtenden reichlich erquickeſt, da ich mich nicht weniger auf die Weisheit deiner Rathſchläge, als auf die Gerechtigkeit meiner Sache verlaſſe. Ich fürchte keine Gefahr, der ich für die Reinheit des Glaubens entgegen gehen könnte; nur bleibe die Verleumdung ferne. Alles dieß, wie ich es dir vertrauensvoll mitgetheilt, ſo bitte ich es vor Andern geheim zu halten. Zwoll, den 6ten April [2]).“

In dieſem Briefe ſpricht ſich zwar allerdings der Muth eines Zwingli oder Luther nicht aus, aber doch ein männlicher, chriſtlichfeſter Sinn, welcher vor der kommenden Gefahr nicht fliehen, ihr aber auch nicht unvorbereitet entgegen gehen will. Indeß ſcheint das Erwartete nicht eingetreten zu ſeyn. Weſſel blieb unangetaſtet; denn was einige ſpätere Schriftſteller [3]) von einem

1) den Rhein herab, deutet unverkennbar auf den damaligen Aufenthalt in den Niederlanden.

2) ohne Zweifel des Jahres 1479, denn im Februar dieſes Jahres fand der Inquiſitionsproceß gegen Johann von Weſel ſtatt. Das Inquiſitionsgericht verſammelte ſich in Mainz Feria sexta post purificationem. *D' Argentré* p. 292.

3) Z. B. *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. Lit. fol. 154. *Du*

Proceß und Widerrufe Weſſels fabeln, beruht auf offenbarer Verwechſelung mit Johann von Weſel. Die Inquiſitoren mochten bei unſerm Weſſel geringeren Erfolg erwarten, theils wegen ſeiner Perſönlichkeit, theils ohne Zweifel auch, weil ihm der Biſchof David von Burgund ſeinen beſondern Schutz angedeihen ließ. Da Weſſel in der ſpäteren Lebensperiode überhaupt in einem genaueren Verhältniß zu dieſem Prälaten ſtand, ſo iſt es erforderlich, denſelben etwas näher zu characteriſiren, wobei wir jedoch bevorworten müſſen, daß es ungerecht ſeyn würde, auf eine durchgreifende Geiſtesverwandtſchaft zwiſchen Gönner und Schützling zu ſchließen.

David von Burgund[1], ein natürlicher Sohn Herzog Philipps des Guten und Halbbruder Karls des Kühnen, ward unter dem Einfluſſe ſeines Vaters, nachdem der Papſt die ordnungsmäßige Wahl Gisberts von Brederode verworfen, zum Bisthum von Utrecht erhoben und unter dem Schutze der Waffen in ſeine Würde eingeſetzt. Er war der 55ſte Biſchof von Utrecht und regierte von 1456 bis 1496, alſo ungefähr 40 Jahre. Während dieſer langen Regierungszeit ſcheint er anfänglich eine würdigere Stellung behauptet zu haben, dann aber von Stufe zu Stufe herabgeſunken zu ſeyn, ſo daß er zuletzt unbetrauert von ſeinen Unterthanen ins Grab ſtieg[2]. Zwar wird an ihm gerühmt ein großmüthiger und liberaler Sinn, ein reger Eifer für Vertheidigung der Religion und kirchlicher Rechte, ein lebhaftes und thätiges Intereſſe für Kunſt und Wiſſenſchaft[3]; aber zugleich wird ſelbſt von denen, die ihn im Ganzen vertheidigen, eingeräumt, daß er der Liebe ergeben, unmäßig im Zorn, mißtrauiſch gegen einflußreiche Prälaten und Große, übertrieben zutraulich gegen Leute geringern Standes, deren Treue er erprobt

---

Pin Nov. Bibl. Auct. Eccles. T. XII. p. 106. *Goez* Commentat. de Joh. Wess. p. 13 und 14. und mehrere Andere.

1) Eine chronikartige Darſtellung vom Leben dieſes Biſchofs gibt Wilh. *Heda* Historia Episcopor. Ultraject. notis illustr. ab Arn. *Buchelio*, Jcto Bat. Ultraj. MDCXLII. p. 291—315. Der Verf. der Anmerkungen beſchuldigt S. 307 Heda, welcher Kanonikus zu Utrecht war und unter burgundiſcher Herrſchaft lebte, daß er den Biſchof David übertrieben lobe. doch leuchten auch aus Heda's Erzählung und aus den Thatſachen ſelbſt die mannichfaltigen Fehler Davids hinlänglich hervor. Außerdem iſt über David zu vergl. *Burman* Utrecht. Jaarboeken D. II.

2) Am Schluß ſeiner Biographie ſagt Heda p. 306: Frigida erat inter ipsum et Trajectanos amicitia. Und p. 294: Cum in fine, sive senii taedio affectus, sive illorum culpa, qui a consiliis astabant, minus placide regebat, beneficia priora facile cessere in oblivionem. Vergl. auch S. 305, wo bemerkt iſt, das Volk habe dem Biſchof nur unicum egregium facinus toto tempore regiminis sui zugeſchrieben.

3) Heda a. a. O. S. 292.

zu haben glaubte, und nicht frei von einer Art franzöſiſchen Leichtſinnes geweſen [1]). Mehr darnach ſtrebend, ſich furchtbar, als beliebt zu machen, gewann er auch die Liebe ſeiner Unterthanen nicht und mußte mehrfache Empörungen derſelben erleben [2]). Auch ſeine Gegner behandelte er mit Härte, ja er ward beſchuldigt, ſich eines Hauptwiderſachers, des Herrn von Bredenrode, durch Gift entledigt zu haben [3]). Seine Macht war am blühendſten, ſo lange ſein gewaltiger Halbbruder Karl der Kühne lebte. Seit dem Tode deſſelben 1476 ſank er in den Augen des Volkes [4]). Zuletzt wurde er alterſchwach und ließ ſich wie ein Kind beherrſchen. Er war ſo ſchwankend und haltungslos, daß er heute widerrief, was er geſtern beſchloſſen. Dabei litt er beſtändig am Podagra [5]). Es war alſo eine Befreiung für ihn und die Seinen, daß er am 16ten April 1496 ſtarb.

Wie verſchieden dieſer Mann von Weſſel war, bedarf keiner Ausführung. Zweierlei aber ſcheint es geweſen zu ſeyn, was ſie trotz dieſer Verſchiedenheit zuſammenführte: die Liebe zur höheren Bildung und der Sinn für kirchliche Verbeſſerungen. Das lebhafteſte Intereſſe für Kunſt und Wiſſenſchaft und die große Liberalität gegen ihre Pfleger rühmen an David auch ſeine entſchiedenſten Tadler [6]). Er erfreute ſich, wie Leo X., am Umgange mit ausgezeichneten Männern; er wollte den Glanz ſeines Hofes durch Geiſt und Geſchmack erhöhen; eine gewiſſe kirchliche Pracht, eine gute Kirchenmuſik, für welche er ſich eine zahlreiche Kapelle von Sängern hielt [7]), und eine gewählte Umgebung von Gelehrten ſchmeichelten ſeinem Ehrgeiz und gewährten ihm Genuß. Schon deßwegen hatte er Weſſel, als einen geiſtreichen und berühmten Mann, gern bei ſich. Dabei ſcheint er auch, ſoweit

1) Heda S. 293: Plus aequo indulsit amori, et iracundiae intemperans erat. De Praelatis aut Nobilibus, qui auctoritate aut potentia praestabant, suspectam continue gerens solicitudinem, malens timeri quam amari, gallica levitate non omnino carens, infimosque aliquos ad consilia sua privata admittebat.

2) a. a. O. S. 296. 297.

3) S. 294. Praefectus de Bredenroede ... brevi post obiit, suspicione, uti aliqui volunt, extinctus, veneni.

4) S. 294: Quae cadente Carolo cessarunt. Declinabat etiam Episcopi auctoritas, ita quod ejus in populum, et populi erga ipsum affectio deinceps elanguit.

5) S. 306: Bei ſeinem Podagra ſoll ihm Weſſel, der auch als ärztlicher Rathgeber Davids bezeichnet wird, Bäder in lauer Milch verordnet haben.

6) So der Verf. der Anmerkungen zu Heda, Buchel, S. 307. Anmerk. p., wo mehrere Autoren angeführt ſind, die Davids Liberalität bezeugen.

7) Heda S. 294. 306 und beſonders S. 292, wo es heißt: Oblectatus etiam Musica in tantum, ut publico aere cantorum coetum pro oratorio suo aleret.

ſie ſein Intereſſe nicht gefährdeten, kirchlichen Reformen nicht abgeneigt geweſen zu ſeyn. Er wollte den Klerus verbeſſern und deßhalb die Geiſtlichen einer öffentlichen Prüfung unterwerfen. Hierbei machte er jedoch ſchlimme Erfahrungen: ein Examen, das der Biſchof anſtellte, lieferte das traurige Reſultat, daß von dreihunderten nur drei gut beſtanden; ein Anweſender bemerkte, „die Zeit ſey nicht darnach, um Theologen, wie Auguſtin und Hieronymus, zu liefern," worauf David unwillig verſetzte: „aber auch keine Eſel und Abgründe von Unwiſſenheit [1])." Um einen ſolchen Augiasſtall reinigen zu helfen, dazu wäre allerdings Weſſel der beſte Rathgeber geweſen, aber der Biſchof ſelbſt beſaß zu wenig ſittliche Energie, um etwas Nachhaltiges durchzuſetzen.

Der Verlauf des Verhältniſſes zwiſchen Weſſel und David von Burgund liegt uns nicht vollſtändig zur Einſicht und Beurtheilung vor. Das früheſte Denkmal ihrer Verbindung iſt ein Brief Davids vom J. 1473 [2]); der Biſchof wünſcht Weſſel'n zu ſich, um mit ihm über Alles zu ſprechen und jemanden zu haben, „an dem er ſein Gemüth laben könne." Dann verheißt er ihm ſeinen Beiſtand mit kräftigen Worten: „Ich weiß," ſagt er, „daß Viele dich zu verderben ſuchen; das wird nimmermehr geſchehen, ſo lange ich mit dir am Leben bin." Von da an genoß Weſſel, wie es ſcheint, ununterbrochen des Biſchofs Gunſt und Schutz. Wir können es ihm nicht verargen, daß er in ſeiner Lage davon Gebrauch machte. Die letzten ſchlimmen Zeiten des Biſchofs erlebte Weſſel nicht mehr, denn er ſtarb ſechs Jahre vor ſeinem Beſchützer.

Da ſich Weſſel früher redlich durchgekämpft hatte und die oben erwähnte Gefahr glücklich vorüber gegangen war, ſo wünſchte er nun die noch übrige Lebenszeit der wiſſenſchaftlichen und frommen Betrachtung zu widmen, nach außen hin aber in Frieden zu leben [3]). Weſſel erkannte den Werth ſowohl des thätigen als des beſchaulichen Lebens, eines jeden an ſeiner rechten

---

1) M. *Schoockius* de Bonis Eccles. p. 435. Muurling S. 75 und 76.

2) Der Brief iſt zuerſt abgedruckt bei *Schoockius* (welcher Schriftſteller noch mehrere ungedruckte Briefe von David von Burg. beſaß) de Bonis Eccl. p. 433. dann bei Muurling S. 45.

3) Es geſchah wahrſcheinlich erſt in dieſer Zeit, daß er ſich ſein Symbolum wählte: *bene qui latuit*, denn auf ſein früheres Leben würde es nicht gepaßt haben. Jene Worte ſind als das Symbol Weſſels angegeben Athenae Belgicae ed. *Swertius*. Antwerp, 1628. p. 700.

Stelle. Er hat ſich darüber in einer ſeiner Schriften [1]) ausführlich ausgeſprochen. Er ſtellt, ganz im Sinne des Thomas von Kempen und andrer Myſtiker, das active Leben unter dem Bilde der Martha, das contemplative unter dem Bilde der Maria dar; jenes iſt die Eusebia, die thätige Frömmigkeit, die nach außen wirket, dieſes die Theosebia, die unmittelbare Richtung der Seele auf Gott, die ſich in das Göttliche verſenkt und darin ganz befriedigt iſt; beide ſind Schweſtern, beide weihen dem Erlöſer ihre Liebe und genießen die ſeinige, beide beziehen ſich auf Gott und haben etwas Göttliches, aber das Theil, welches Maria erwählt, iſt das beſſere, man ſchreitet alſo vom activen Leben zum contemplativen als dem höheren fort. „In der That," ſagt er [2]), „das beſte Theil iſt das der Maria, welches aber nicht Allen gegeben iſt und welches niemand kennt, außer wer es empfangen hat; weil Martha es nicht empfangen hatte, ſo erkannte ſie auch nicht die Seligkeit deſſelben: deßhalb glaubte ſie, indem ſie über das nicht Erkannte, als über ein nicht Vorhandenes urtheilte, die Schweſter ſey müßig, ... aber der Herr Jeſus, der lieblichſte Schiedsrichter zwiſchen den beiden liebenden Schweſtern, liebevoll gegen beide, weil er der Vater beider und der begeiſternde Urheber ihrer beiderſeitigen heiligen Pflichten iſt, gibt die Entſcheidung mit ſo weiſer Rückſicht nach beiden Seiten hin, daß er die eine in ihrer ſchönen Dienſtleiſtung lobend anerkennt und in ihrer Unwiſſenheit belehrt, und doch die Maria vorzieht, weil ſie gleichſam in höherem Dienſte das Wort Gottes in ihre Geiſteswohnung aufgenommen hat, während Martha nur das fleiſchliche Wort in die äußere Wohnung aufgenommen und mit ſichtbarem Brode geſpeiſet hat ... Die Frömmigkeit um Gottes willen, aber nicht mit unmittelbarer Beziehung auf Gott, iſt im Geiſte der Martha; die Frömmigkeit in ſteter Beziehung auf Gott im Geiſte der Maria." Weſſel, der überhaupt jede äußerliche Uebung vollkommen zu würdigen verſtand, wußte wohl, daß äußere Stille und Abgeſchiedenheit nicht ſchon an ſich zur Vollkommenheit führe, daß auch bei dem Stillſchweigen eines Karthäuſers [3]) die Gedanken innerlich zerſtreut umherſchweifen, und bei der Lebensordnung eines Pythagoräers [4]) die Wurzeln des Böſen im Gemüthe fortwuchern könnten; er legte deßhalb auch keinen ſo großen Werth auf die mönchiſchen Uebungen und

1) In der Scala *Meditationis*, Pars. 1. Cap. 1 sqq. Opp. p. 194—197.
2) a. a. O. S. 195.
3) Scal. Medit. I, 9. p. 206 und 207.
4) Ebendaſelbſt Cap. 10 p. 207.

Tugenden, wie Gerhard Groot und dessen ganze Schule, allein er wußte dabei doch den hohen Werth der innerlichen Stille, der wahren von einem göttlichen Frieden durchleuchteten Gemüthsruhe zu schätzen. In einem wildbewegten empörten Gemüthe kann nach seiner Meinung das Göttliche nicht wohnen und er gebraucht häufig [1]) die Stelle des Jesajas [2]): „der Gottlose ist wie ein brausendes Meer, das nicht stille seyn kann." Dagegen preist er die friedevolle heitere Ruhe des wahren Weisen [3]): „Wie ruhig die wahre Weisheit sey, lehrt das Beispiel derer, die sich ihr gewidmet haben; denn je mehr sie dieß thun, desto ruhiger sind sie. Die wahre Weisheit genießt der höchsten Ruhe, ohne deßhalb müßig zu seyn, denn sie streut reichlich und im weitesten Raume den Saamen zu dauernder Frucht aus, so daß sie in der That für etwas Göttliches gehalten werden muß, da sie bei solcher Ruhe doch so wirksam ist ... Und wie heiter die Weisheit sey, zeigt die stete und feste Freudigkeit derer, die ohne Zerstreuung, Jubeln und Lachen, alle gemeine Lust als verführerisch verschmähen, weil sie dieselbe für unwürdig und befleckend halten. Wie bedürfnißlos sie sey, wie genügsam, wie reich in sich selbst, wie mit sich selbst zufrieden, das lehrt das Verlangen des Weisen, welches, wenn nicht die Schwäche und die Bedürfnisse des Körpers im Wege ständen, immer nur darauf gerichtet wäre, der Weisheit obzuliegen, zu sehen und zu schmecken, wie lieblich der Herr ist ... Und so wie Gott Alles, was er gemacht hat, durch das Wort gemacht hat, so würde auch der Weise, der ein Bild Gottes auf Erden ist, alle Stämme, Nationen, Reiche und Völker in einen besseren glückseligen Zustand umbilden, wenn nur deren Lenker und Fürsten sein ermahnendes Wort hören wollten, wie er selbst innerlich die Lehre der Weisheit hört, so daß er nicht bloß zur Einsicht gelangt, sondern auch mit Freudigkeit Gehorsam leistet. Der Dürstende freut sich nicht so sehr der klaren Quelle, der Hungernde nicht des dargebotenen Brodes, und der Liebende nicht über frohe Botschaft aus fernem Lande, wie sich der Weise freut eines verborgenen, ruhigen, treuen, zuverlässigen, fruchtbaren, heiteren, verständigen Gespräches [4]) mit seiner Meisterin, der Weis-

1) Z. B. Scal. Medit. I, 7. p. 203.
2) Jes. 57, 30.
3) Scal. Med. I, 4. p. 197.
4) Die contemplativen Stimmungen, bei denen sich etwas Eigenthümliches in Wessels Gemüth entwickelte, waren ihm so wichtig, daß er sich häufig auch ganz genau die Zeit und den Ort derselben bemerkte, und selbst in wissenschaftlichen Betrachtungen darauf zurückkam. So Scal. Medit. III, 7. p. 275. und I, 17. p. 216 u. 17.

heit[1])." In diesem Sinne glaubte Wessel nun sein Leben mehr zu stiller Betrachtung hinlenken zu müssen; doch gab er dabei eine würdige Thätigkeit durch Schrift und Wort nicht auf, nur hatte dieselbe einen ruhigeren, abgeschlosseneren Character. Häufig besuchte er seine Freunde und empfing ihre Besuche. Fast jedes Jahr pflegte er nach der Stätte seiner Jugendbildung, nach Zwoll und dem nahen Agnesberge, zu wandern; hier umgab ihn das Andenken an die alte Zeit und an seinen väterlichen Freund Thomas, und nirgends in seinem Vaterlande soll Wessel lieber verweilt haben[2]). Der Ort war ihm auch deßhalb gelegen, weil sein Schutzherr, David von Burgund, jährlich mehrere Monate in dem benachbarten Vollenhoven zubrachte, so daß sie sich dann leicht erreichen konnten[3]). Von diesem Lieblingsaufenthalte der Jugenderinnerungen begab sich Wessel gewöhnlich nach dem Kloster Adwerd, wo er viele Freunde und Schüler hatte und deren immer neue gewann.

Die reiche und schöne Abtei Adwerd oder Aduard[4]) in der jetzigen Provinz Gröningen zeichnete sich, außer andern Herrlichkeiten, besonders durch ihre Unterrichtsanstalten aus; es war

1) Die Stelle erinnert an Suso; aber wie verschieden sind Beide, Suso und Wessel, in ihrem inneren Verkehr mit der himmlischen Weisheit! jener ein poetischer Liebhaber, dieser ein verständiger Freund.

2) Harbenberg sagt in seinen fragmentarischen Notizen, nachdem er des Collegium Agnetanum, als Aufenthaltsortes des Thomas, erwähnt: Quod Wesselus propterea reverenter colebat et nullo loco libentius, quam illic erat, quotiescunque apud nostrates versabatur. Cod. Monac. fol. 12.

3) Ebendaselbst unmittelbar nachher.

4) Das Kloster Adwerd oder Adwert (eigentlich Abe- oder Oude-Werd, das alte Werth, in der Sprache des Volkes Auert), zwei Stunden von Gröningen im sogenannten Westerquartier, war seiner Zeit eine sehr berühmte, durch Reichthum der Güter, Schönheit der Gebäude, besonders der Kirche, und Wichtigkeit der Bibliothek ausgezeichnete Abtei, ist aber jetzt nicht nur aufgehoben, sondern zum Theil zerstört. Die Kirche steht noch, die jetzige Predigerwohnung ist ein Theil des alten Klostergebäudes, der größte Theil der Bibliothek ist im 16ten Jahrhundert ein Raub der Flammen geworden, das wenige Gerettete der Bibliothek der Akademie zu Gröningen einverleibt. Dieß aus einer Mittheilung des Herrn Past. von Senden. — Für uns ist Adwerd besonders merkwürdig durch seine Schulanstalten. Es hatte zwei Schulen, die eine innerhalb der Klostermauern, die andere, de roode School genannt, bei dem Flecken Bedum; eine war für die Anfangsgründe, die andere für höhere Studien in der Philosophie und Theologie. Ob die Schule in Adwerd selbst oder die zu Bedum die höhere war, ist zweifelhaft, das Erstere behauptet die Hist. Episcopat. Gron. p. 32 und 46. *Oudheden* en Gestichten van Gron. p. 218 und 347. und *Muntinghe* Orat. in docent. Natal. Acad. Gron. p. 82., das Andere Harbenberg in der Vit. Wess. p. 18. Die Schule zu Adwerd war so besucht, daß nach Harbenberg einst in einem Sommer nicht weniger als 90 Todesfälle unter den Studierenden und Lehrern vorgekommen seyn sollen. Berühmte Lehrer zu Adwerd waren im 13ten Jahrh. Richard de Busto,

daſelbſt eine Art Akademie, die aus ganz Friesland ſtark beſucht wurde; in einer niedrigeren Schule wurden die Jünglinge in den Anfangsgründen der Wiſſenſchaften unterrichtet, in einer höheren waren gelehrte Profeſſoren, die ſie in der Philoſophie und Theologie bildeten. Dieſe Schulen waren früher in einem ſehr blühenden Zuſtande geweſen und hatten ebenſo berühmte Lehrer als zahlreiche Schüler gehabt; damals aber waren ſie etwas in Verfall gekommen. Weſſel bemühte ſich, ſie wieder herzuſtellen; anfänglich ſah er ſich dabei von dem wohlgeſinnten Abte Heinrich Rees unterſtützt, aber nach deſſen Tode wurden ihm Hinderniſſe in den Weg gelegt. So oft Weſſel in Adwerd war, ſuchte er auf die Mönche und auf empfängliche Jünglinge zu wirken. Er ermunterte ſie zur Erlernung des Hebräiſchen, erklärte ihnen die Pſalmen, zeigte ihnen die Fehler der Vulgata, beantwortete die Fragen und Schwierigkeiten, die ſie ihm vorlegten, und las ihnen bisweilen mit lauter Stimme Stellen aus dem hebräiſchen Grundtext vor, wobei freilich die Mönche nichts Anderes thun konnten, als die fremden Töne anſtaunen. Weſſels Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg. Adwerd vereinigte eine Zeitlang alle gelehrten Männer Frieslands und der Nachbarſchaft. „Es lebten damals", berichtet uns ein ziemlich gleichzeitiger Schriftſteller [1]), „nicht we-

---

ein gelehrter Engländer, der früher in Paris gelehrt hatte, 1266 ſtarb und der Kloſterbibliothek einige von ihm verfaßte philoſophiſche Schriften hinterließ; und Emanuel, früher Biſchof von Cremona, ein Mann aus gräflichem Geſchlecht, der wegen der Parteikämpfe der Welfen und Gibellinen ſein Vaterland verließ, und als er die herrliche Kloſterkirche in Adwerd betrat, ſeinen Biſchofſtab auf den Boden ſetzte mit den Worten: haec requies mea: er lebte in Adwerd noch 30 Jahre und † 1298. Harbenb. S. 29. Neuere Schriften ſ. bei Muurling S. 59. Außerdem Hofstede *de Groot* Gesch. der Broederenkerk te Gron. p. 13. *Hoogstraten* Woordenbock s. v. Auwert. *Brucherus* Gedenkbock van Stad en Lande p. 293. u. *Oudheden* p. 110 u. 189. Das im 15ten Jahrhundert etwas verfallene wiſſenſchaftliche Leben ſtellte Weſſel mit Erfolg her. Der Lebensbeſchreiber Weſſels, Albert Harbenberg, lebte ſelbſt einige Jahre in der Abtei Adwerd. An ihn ſchreibt ein anderer Verehrer Weſſels, ſein ehemaliger Famulus, Goswin van Halen, über den damaligen Zuſtand des Kloſters Folgendes: Deinde gratulor tibi etiam et toti monasterio Adwerdensi, cui spero honori eris, et pristinam eruditionem per te ac tui similes restitui. Novi *Adwerdiam* ante annos quadraginta et eo plures: tum doctum virum si quaesivisses, hunc in Adw. invenisses, aut alibi nusquam in tota Phrisia. Erat ea tempestate Adwert non tam monasterium, quam Academia. Horum mihi testes essent, si superessent, Rodolphus *Agricola*, *Wesselus* Groningensis, Guil. *Fredericus Pastor*, Joh. *Oestendorpius*, qui adhuc superest, Rod. *Langius* Monasteriensis, Paul. *Pelantinus*, Alex. *Hegius* ... et alii, qui totas hebdomadas, ne dicam menses, in Adwert diversari soliti sunt, ut vel audirent vel discerent, unde et doctiores et meliores quotidie efficerentur.

1) Harbenberg in der Vit. Wess. p. 17.

nige Vorbilder des reineren Mönchthums in jenem Kloſter, wenigſtens ſo lange Weſſels Andenken daſelbſt heilig gehalten wurde und ſeine Schüler noch am Leben waren, deren ich ſelbſt wenigſtens fünfzehn gekannt und geſprochen habe. Ich habe deren auch nicht wenige theils in benachbarten Klöſtern, theils im Gebiete von Gröningen und Weſtfriesland, theils im Kloſter Sibbeciloa [1]) und anderwärts kennen gelernt; aber die Mönche zu Adwerd äußerten ſich am offenſten über Weſſel."

Ebenſo beſtrebte ſich Weſſel überall auf Jünglinge zu wirken und den Saamen des Beſſeren in ihre Seelen zu ſtreuen. Er machte ſie auf das Mangelhafte und Verderbliche der herrſchenden theologiſchen Lehrart aufmerkſam, wie ſie von den neueren Theologen hinweg zu den Quellen des heidniſchen und chriſtlichen Alterthums, und bereitete in den jugendlichen Geiſtern eine ſchönere theologiſche Zukunft vor, an der er nicht zweifelte, obwohl er auf dieſelbe nur hinſchaute, wie Moſes in das gelobte Land, ohne ſelbſt das erſehnte Gebiet zu betreten. Wie Luther, bei dem dieß jedoch etwas Leichteres war, nicht bloß weil er ſpäter lebte — die Zeit eilte damals ebenſo raſch vorwärts, wie jetzt — ſondern weil er in noch höherem Grade die ſchöpferiſche Kraft einer neuen Theologie in ſich trug, ſo verkündete Weſſel mit höchſter Beſtimmtheit den baldigen vollkommenen Sturz der Scholaſtik. Einem ſeiner liebſten Schüler, Johann Oeſtendorp [2]), nachmals Kanonikus bei St. Lebuin zu Deventer, ſagte er, als ihn dieſer wegen ſeiner Studien um Rath fragte: „Mein wackerer junger Freund, du wirſt es noch erleben [3]), daß die Lehre des Thomas von Bonaventura und der andern neueren dialectiſchen

1) Sibbeciloa oder Zibekelo lag in der Parochie Hardenberg in der Prov. Overyſſel und wurde auch wohl U. l. F. Convent zu Galiläa genannt. Die Geſchichte des Kloſters findet man in H. v. R. (Ryn) Oudheden en Gestichten v. Deventer, Kampen etc. fol. p. 640—48.

2) Johann Oeſtendorp oder Ooſtendorp war Kanonikus bei St. Lebuin zu Deventer und zeichnete ſich durch ſeine Beredſamkeit aus; auch ſtand er nach Hegius der Schule zu Deventer vor. Gerh. Geldenhauer, der auch ein Schüler von Hegius war, nennt Oeſtendorp als ſeinen Lehrer. Ebenſo Hardenberg, der Lebensbeſchreiber Weſſels. Vergl. Delprat S. 28. u. Beil. 20. S. 156. In der letzten Stelle iſt auch Folgendes über Oeſtend. aus dem handſchriftlichen Auctarium de Script. Eccles. von Butzbach fol. 55. mitgetheilt: Joh. *Ostendorpius*, cognomento *Bellert*, natione Teutonicus, patria Westphalus, Ecclesiae Daventriensis Canonicus, Daventriensis gymnasii et meus post piae recordationis Alex. Hegium rector et gubernator, cujus ob egregiam tubalis eloquentiae promptitudinem hoc cognomen Bellert (latrator?) inditum esse ferunt.

3) Die Prophezeihung traf faſt wörtlich ein. Oeſtendorp lebte noch ums Jahr 1528. Damals hatte die Scholaſtik ſchon durch die Reformation ihren letzten Stoß erhalten. Gabriel Biel, der gewöhnlich als der letzte

Theologen desselben Schlages von allen wahrhaft christlichen Gottesgelehrten verworfen wird." Bei einer anderen Gelegenheit äußerte er: „es werde bald geschehen, daß jene unwiderleglichen Lehrer in den Kapuzen, in den schwarzen und in den weißen Kutten in die ihnen gebührenden Schranken zurückgewiesen würden [1])." In diesem Geiste lenkte Wessel das wissenschaftliche Leben auf den besseren Weg, und es konnte nicht fehlen, daß sich um ihn als belebenden Mittelpunct ein Kreis verehrender Freunde und Schüler sammelte. Wie einst zu Gerhard und Florentius Radewins, so kamen jetzt zu ihm, dem erfahrenen Greise, Jünglinge und Männer aus der ganzen Umgebung, Rath und Belehrung suchend, und es ist erfreulich, noch genauer in diesen geistigen Verkehr Wessels zu blicken und die Reihe seiner Freunde und Schüler an uns vorüber gehen zu lassen.

Die Freunde, mit denen Wessel in seinem Vaterlande verkehrte, sind uns nicht alle bekannt; nur einen Theil derselben lernen wir aus den Briefen Wessels kennen, und wenn wir aus der Zahl der bekannten auf die wahrscheinlich größere der unbekannten schließen dürfen, so ergibt sich daraus, daß damals viele christlich gesinnte und freier denkende Geistliche in den Niederlanden lebten und wirkten, wie es denn auch nicht anders möglich war in einem Lande, von dem der Anstoß zur Reformation zum Theil ausgegangen war und in dem sie hinwiederum so günstige Aufnahme fand. Der vornehmste, aber gewiß nicht der innigste unter Wessels näheren Bekannten war der Bischof David von Utrecht, dessen Verhältniß zu Wessel schon geschildert ist. Neben ihm sind zu nennen Jacob Hoeck, latinisirt Angularis, Doctor der Theologie und Dekan zu Naldwick, Magister Ludolph van Veen (de Veno), Doctor beider Rechte und Dekan zu St. Martin in Utrecht, Bernhard von Meppen, regulirter Chorherr [2]), Bruder Johann von Amsterdam [3]) und Magister Engelbert von Leiden [4]). Auch mit gleichgesinnten Frauen war

---

Scholastiker bezeichnet wird, † schon 1495, nachdem er sich — merkwürdig genug! — im Alter in eine Anstalt der Brüder vom gemeinsamen Leben zurückgezogen, oder wenigstens an die Brüderschaft angeschlossen. S. Delprat Beil. 17. S. 152.

1) Beide oben angeführte Aeußerungen Wessels hat uns Gerh. Geldenhauer, ein Schüler Oestendorps, erhalten. Bei der ersteren bemerkt er ausdrücklich: Id ego a jam canescente Ostendorpio in templo D. Lebuini audivi, anno 1528. X. Cal. Martias. Außerdem auch Hardenberg S. 6. und der Verf. der Eff. et Vit. p. 18.

2) Procurator Zilae.

3) Von ihm handelt: *Wagenaar* Beschrijving van Amsterdam III, 195. *Brant* Hist. Reform. I, 56.

4) Ueber ihn: *Orlers* Beschrijv. van Leyden, ed. 2. p. 336.

Weſſel in freundſchaftlicher Verbindung, unter andern haben wir noch einen ſchönen Brief von ihm an die Nonne Gertrude Reyners in Klaarwater[1]). Das Kloſter Adwerd war damals ein Sammelplatz ausgezeichneter Männer, die gelehrt waren oder Gelehrſamkeit ſuchten; hier war der treffliche, ebenſo fromme als wiſſenſchaftlich gebildete Abt Heinrich von Rees ein Freund Weſſels; hier verkehrte er abwechſelnd mit Rudolf Lange[2]) aus Münſter, mit Paulus Pelantinus, Johann Canter und Lambert Fryling aus Gröningen, mit Arnold von Hildesheim und dem wiſſenſchaftlichen Ritter Onno von Euſum; hier genoß er des belehrenden und erheiternden Umgangs der jüngeren aber hoch ausgezeichneten Männer Rudolph Agricola und Alexander Hegius. Ein Augenzeuge, Goswin van Halen, erzählte einem ſpäteren Verehrer Weſſels, dem Regner Prädinius[3]), wie er oft als Jüngling zu Adwerd an dem Tiſche aufgewartet, an dem Weſſel und Agricola bis tief in die Nacht in heiteren Geſprächen ſich erfreuten, wie er ihnen dann nach Hauſe geleuchtet, und auch wohl dem Agricola die Schuhe ausgezogen habe, denn dieſer habe mitunter über das Maaß getrunken, Weſſel aber ſey nie von jemand betrunken geſehen worden. Den geiſtigen Verkehr Weſſels mit Alexander

1) Sanctimoniali in Claris Aquis. Das Kloſter Klaarwater oder Convent der heiligen Jungfrau zu Klaarwater lag in der Provinz Gelderland, in der Nähe des Städtchens Hattem. Nachricht über deſſen Stiftung und Merkwürdigkeiten gibt H. *v. Ryn* Oudheden en Gestichten van Deventer etc. p. 698.

2) Rudolph Lange (Lang, Langius) iſt als einer von den Begründern des neuen wiſſenſchaftlichen Lebens in Niederdeutſchland hinlänglich bekannt. M. vergl. über ihn Herm. *Hamelmanni* Orat. de Rod. Langio in deſſen Opp. geneal. Lemg. 1711 p. 257. Erhard Geſch. des Wiederaufbl. Th. 1. S. 345. *Delprat* Verhandeling S. 153. und Beil. 10. S. 287.

3) Regner Prädinius (Reinier von Winſum) gehört nicht unter die unmittelbaren Schüler, aber unter die eifrigſten und dankbarſten Verehrer Weſſels; er hat uns auch Nachrichten über Weſſels Leben hinterlaſſen. Beſonders wirkſam war er als Lehrer an der St. Martinsſchule zu Gröningen, die unter ihm in hoher Blüte ſtand. „Oost-en Westfriesland," heißt es bei Delprat S. 117., „Braband, Vlaanderen, Duitschland, Frankryk, Italie, Spanje en Polen bezorgden hem gansche Scharen, die rondom hem als het ware eene Hooge School vormden." Dieß bezeugt Prädinius Schüler, Joh. Acronius, in der Vorrede zu den Opera Regneri Predinii, Basil. per Oporin. 1563. fol., wo er ihn praeceptor eruditissimus nennt und von ihm ſagt: publice in schola singulis diebus *quatuor* integras horas praelegebat. Einen Lebensbericht von ihm gibt van Swinderen in der gröninger Maandschrift tot nut van't Algemeen, 1809. p. 33. Mehreres über ihn und ſein Verhältniß zu Weſſel weiter unten. Die oben berührte Stelle, worin Prädinius die Erzählung des Goswin v. Halen über Weſſel mittheilt, findet ſich bei der Erklärung des 7ten Capitels des Ev. Lucä in *Praedinii* Opp. p. 198.

Hegius vergegenwärtigt uns am besten ein Brief des Letzteren an Wessel. Der berühmte Philologe und Schulmann, einer der um Wiederbelebung der alten Literatur in Deutschland und den Niederlanden so verdienten Sechsmänner, damals an der wichtigen und durch ihn herrlich blühenden Schule zu Deventer wirkend, war eben von einem wissenschaftlichen Ausfluge zurückgekommen, den er nach der reichen Bibliothek des Nicolaus von Cusa [1]) gemacht hatte und schrieb darüber aus Deventer an Wessel: „Ich schicke dir, verehrtester Mann, die Homilien des Johannes Chrysostomus in der Hoffnung, daß dir die Lesung derselben angenehm seyn wird; denn jederzeit haben dir goldene Worte besser gefallen, als goldene Münzen. Ich war, wie du weißt, in der kusischen Bibliothek; da habe ich viele hebräische Bücher gefunden, die mir ganz unbekannt waren. Von griechischen habe ich weniger gefunden. Es waren daselbst, so weit ich mich erinnere, Epiphanius über die Ketzereien, ein sehr großes Werk; Dionysius über die Hierarchie, Athanasius gegen Arius und Climacus. Diese habe ich dort gelassen. Mit mir genommen habe ich den Basilius über das Schöpfungswerk, und Homilien desselben über die Psalmen; die Briefe Pauli und die Apostelgeschichte; die Lebensbeschreibungen einiger Römer und Griechen von Plutarch, nebst dessen Symposion; einiges in die Grammatik und Mathematik Einschlagende; einige Gedichte von tiefem Sinn über die christliche Religion, wenn ich nicht irre, von Gregorius von Nazianz; einige Reden und Gebete. Wenn du etwas davon wünschest, so benachrichtige mich, und sogleich wird es zu dir wandern. Denn es geziemt sich nicht, daß ich irgend etwas habe, was ich nicht mit dir theilte. Wenn du ohne Beschwerde die griechischen Evangelien jetzt entbehren kannst, so bitte ich, daß du mir dieselben auf einige Zeit leihest. Du wünschest über meinen Unterricht [2]) genauere Kunde zu haben. Ich habe deinen Rath befolgt. Alle Gelehrsamkeit ist verderblich, die mit Verlust an Frömmigkeit erworben wird. Lebe wohl, und wenn du irgend einen Wunsch hast, so sprich denselben aus, in der Ueberzeugung, daß er erfüllt werde. Aus Deventer [3])."

---

1) Der berühmte Cardinal hatte im J. 1458 in seinem freundlich gelegenen Geburtsorte Kuß an der Mosel im Erzstift Trier ein Hospital mit schönen Einkünften gegründet, welchem er dann auch seine Bücher und mathematischen Instrumente vermachte. Die Stiftung existirt noch, und bewahrt bis auf diesen Tag die von dem großen Landsmanne gegebenen Anordnungen und auf sie vererbten Bücher.

2) de institutione mea, das heißt wohl ohne Zweifel über die Unterrichts- und Bildungsmethode, die Hegius bei der Jugend anwendete.

3) Der Brief ist mehrfach abgedruckt, unter andern bei Goez Comment.

Unter den Schülern Weſſels ſtehen als die älteſten und zugleich ausgezeichnetſten Rudolph Agricola und Johann Reuchlin oben an. Von ihnen iſt ſchon die Rede geweſen. An ſie reiht ſich eine bedeutende Zahl von Niederländern: Hermann Torrentius[1]) aus Zwoll, ein Philologe, Lehrer an den Schulen zu Gröningen und Zwoll, Gerhard von Cloeſter, Gerlach von Caſterem, Rudolph Hilbrand, Volens genannt, und die ſchon erwähnten Johann Oeſtendorp und Johann Canter. Auch iſt hier der Famulus Weſſels Josquin oder Goswin aus Halen[2]) an der Moſel aufzuführen. Er war ein ſehr vertrauter und dankbarer Schüler Weſſels, ſammelte die Aufſätze deſſelben, die er aufbringen konnte und überlieferte Manches aus deſſen Leben. Später ſtand er als Vorſteher eines Bruderhauſes zu Gröningen in großer Achtung. Er erlebte die Reformation und ſtarb erſt im Jahr der Uebergabe der augsburgiſchen Confeſſion. Vermöge der Richtung, die er von ſeinem Lehrer und Meiſter empfangen, mußte er ſich zu den Reformatoren hingezogen fühlen; er trat in Briefwechſel mit Melanchthon und gab dieſem Nachrichten über Weſſel, welche in einer unter Melanchthons Auſpicien von Johann Saxo[3]) gehaltenen Denkrede auf Rudolph Agricola aufbewahrt ſind. Dieſe ſchöne Rede ſpricht mit

---

de Wess. p. 27. u. Wess. Opp. p. 24. Auch in Alex. *Hegii* Dialogi, Daventr. per Rich. Pafraet, 1503. 4. am Ende.

1) Herm. Torrentius oder van der Beeke, geb. zu Zwoll, war 1490 Lehrer am Bruderhauſe zu Gröningen und † 1520. Er verfaßte mehrere philologiſche Schriften, wodurch er ſich heftige Angriffe zuzog, denen er mit Ruhe und Mäßigung begegnete. *Hamelmann* de doctis Westphal. Viris. T. I. p. 115. 116. Delprat S. 55 u. 120.

2) Goswin van Halen, Goswinus Halensis, war am Schluß des 15ten und zu Anfang des 16ten Jahrh. Vorſteher des Bruderhauſes zu Gröningen. Vergl. über ihn Biblioth. Brem. Cl. VI. p. 90. *Gerdes* Hist. Evang. Renov. Append. p. 4. *Delprat* Verhandeling. p. 115.

3) Die Rede, aus der wir ſchon Mehreres mitgetheilt haben, findet ſich unter den Declamationen Melanchthons t. 1. p. 597. ed. Argent., und wird deßhalb häufig als ein Product dieſes Reformators citirt. Wer die Rede geleſen hat, kann auf dieſen Gedanken nicht kommen, denn der Verfaſſer gibt ſich als Frieſen, als Niederdeutſchen zu erkennen. Der Vortrag wurde unter Melanchthons Declamationen aufgenommen, nicht bloß weil der Verfaſſer ein Schüler Melanchthons war, ſondern weil Melanchthon höchſt wahrſcheinlich auch Materialien zu der Rede geliefert und dieſelbe gebilligt hatte. Inſofern enthält ſie auch Melanchthons Gedanken. Der eigentliche Verf. war Joh. Saxe oder Saxonius, geb. zu Hattſtedt im Holſteiniſchen; er ſtudierte zu Wittenberg und ward daſelbſt Magiſter, Doctor der Rechte und Profeſſor der Philoſophie. Später bekleidete er mehrere Stellen, war Kanonikus zu Hamburg und holſtein-gottorpſcher Kanzler; er † 1561 oder 64 als Domdechant in Hamburg. Außer mehreren philol. und juriſt. Schriften arbeitete er auch an einer frieslandiſchen Geſchichte, deren Vollendung ſein Tod hinderte. Vergl. über ihn Krafft's huſumſche Kirchen-Hiſt. und Jöcher allg. Gel. Lex. Th. 4. S. 180.

Achtung von Goswin als einem frommen, ehrwürdigen Greis, aber mit Bewunderung von Wessel selbst, dessen hohen Geist, umfassende Gelehrsamkeit, freimüthige Ueberzeugung und preiswürdige theologische Kampfrüstigkeit sie lebhaft rühmt. Wir haben noch Briefe [1]) von Goswin, in denen manches Einzelne über Wessel mitgetheilt ist, was im Lauf der Erzählung schon vorgekommen. Nur aus einem Briefe will ich noch eine Stelle hervorheben, die uns in einem encyklopädischen Ueberblick zeigt, welchen Studienkreis die Jünglinge und Männer in Wessels Umgebung, in Zwoll, Adwerd und den andern berühmten Schulen jener Zeit zu durchlaufen pflegten, welche Schriften von den Leuten dieser Geistesrichtung besonders gelesen und geschätzt wurden. „Den Ovid," schreibt Goswin [2]), „und Schriftsteller ähnlichen Schlages mag man einmal lesen; mit größerem Fleiße schon den Virgil, Horaz und Terenz, wenn man überhaupt in unserm Stande ein besonderes Studium auf die Dichter verwenden will. Vor Allem wünschte ich, daß du häufig die Bibel leseſt, wie ich dir auch mündlich gesagt. Da man aber auch in der Geschichte nicht unwissend seyn darf, so rathe ich dir, den Josephus, die Kirchengeschichte (wahrscheinlich den Eusebius und seine Fortsetzer) nebst der Historia Tripartita zu lesen; von Profan-Geschichtschreibern werden besonders nützlich seyn Plutarch, Sallust, Thucydides, Herodot und Justin. Alsdann wird es nicht schaden, die Schriften des Aristoteles und Plato durchzugehen. Bei Cicero muß man etwas länger verweilen, damit der Ausdruck römisch werde. Nächst der Bibel aber ist ein besonders tüchtiges und ernstes Studium auf den Augustin zu verwenden. Auf diesen mag dann Hieronymus, Ambrosius, Chrysostomus, Gregorius, Bernhard und Hugo von St. Victor, ein Mann voll reicher Gelehrsamkeit, folgen." Werfen wir hier einen Blick auf den Studienkreis, den einst Gerhard Groot den Brüdern des gemeinsamen Lebens vorgezeichnet hatte, so bemerken wir mit Freude, wie sich in denselben Umgebungen seit ungefähr hundert Jahren der geistige Horizont erweitert und aufgehellt hatte; bei Gerhard und seinen ersten Nachfolgern war Alles auf das Studium der Schrift, auf Lebensbeschreibungen der Heiligen, und einige erbauliche Schriften der Kirchenväter und späterer Theologen beschränkt [3]), jetzt wurde kein bedeutender Schriftsteller der heidnischen und christlichen Welt übergangen; immer

1) Diese Briefe sind abgedruckt in der grön. Ausg. der Opp. Wess. in der Einleitung, die Hardenbergs u. a. Notizen über Wessels Leben enthält. p. 7—10.

2) a. a. O. S. 9.

3) S. oben S. 68.

blieb dabei das Bibliſchchriftliche der belebende Mittelpunct, aber man war aus dem einſeitigen Practicismus zur Anerkennung des wahren Werthes der Wiſſenſchaft übergegangen, und hatte dieſe viel umfaſſender, freier und gründlicher behandeln lernen, nicht durch Auffindung neuer Theorien, ſondern durch den großen unwiderſtehlichen Fortſchritt des Lebens. Was in dieſem einzelnen Kreiſe geſchah, wiederholte ſich in vielen andern, und aus allen dieſen neuen Quellen floß der Strom zuſammen, der in der Reformation hindurchbrach.

Es möge niemanden kleinlich vorkommen, daß wir hier in die freundſchaftlichen Verbindungen und den Verkehr Weſſels ſo genau eingegangen ſind. Die Sache hat außer dem individuellen Intereſſe auch eine allgemeine Bedeutung. In jeder Uebergangsperiode, wo ſich im geiſtigen Leben etwas Neues, Beſſeres vorbereitet, entſtehen aus innerem Bedürfniß Freundeskreiſe, Genoſſenſchaften und Vereine, die zuerſt von dem Neuen entzündet ſind, die es mit Begeiſterung in ihrer Mitte pflegen, die dann die Apoſtel deſſelben werden, um es ins öffentliche Leben einzuführen. Wie jede gründliche Verbeſſerung im Staatsleben zuletzt von der Familie ausgeht, und nur die rechte Erziehung das wahre Bürgerthum begründet, ſo müſſen ſich auch bei wiſſenſchaftlichen Umgeſtaltungen vorher geiſtige und literäriſche Familien bilden, in denen das, was aufkeimen ſoll, zuerſt lebendig wurzelt, um ſich dann durch wiſſenſchaftliche Schulen unter dem Volke zu verzweigen. In einer ſolchen Periode, wie wir ſie in Deutſchland bei der Bildung unſerer neueren Literatur gegen Ende des vorigen Jahrhunderts erlebt haben, ſind große und geiſtvolle Perſönlichkeiten, Freundſchaften, Briefwechſel, Zuſammenkünfte, Vereine gleichſtrebender Männer von unerſetzlichem Werth, und in einer Zeit dieſer Art können Männer, die nicht viel ſchreiben, eine größere Bedeutung haben, als ſonſt die fruchtbarſten Schriftſteller. So war es z. B. unmittelbar vor der Reformation der Fall mit Johann von Dalberg, mit Wilibald Pirkhaimer[1]) und andern begeiſterten Schutzherren der neuen Richtungen, die, ohne fruchtbare Schriftſteller zu ſeyn, perſönlich belebende Mittelpuncte der Wiſſenſchaft wurden. An Aehnliches hat man auch bei Weſſel während ſeines Aufenthaltes zu Gröningen, Zwoll und Adwerd zu denken; es waren hier Feuerherde einer neuen Bildung und Weſſels Geiſt vornehmlich war der zündende Funken.

1) Die Stellung Dalbergs iſt in dieſer Beziehung geſchildert in meiner Memoria Dalburgii, die Stellung Pirkhaimers vornehmlich in Hagens Schrift: Deutſchlands lit. u. relig. Verhältniſſe im Ref.-Zeitalter Th. 1. S. 261 ff.

Diesen Geist Wessels haben wir nun näher zu schildern [1]). Wir benutzen dazu zum Theil seinen Briefwechsel mit Freunden, dann aber auch das von ihm Ueberlieferte überhaupt.

Bewundernswürdig ist an Wessel der schöne, offene und freie Wahrheitssinn, der sich in allen seinen Worten stärkend und erfrischend ausspricht. Er bewährte hier ganz die Gesinnung, die wir an den Reformatoren und an ihren ächten Nachfolgern verehren, und die sich nirgends herrlicher offenbarte als in Luther auf dem Reichstage zu Worms. Fest in den höchsten Wahrheiten, unerschütterlich in dem christlichen Lebensgrunde, war Wessel doch stets bereit, sich von Jedem, auch dem Geringsten, eines Besseren belehren zu lassen, war er nie starr abgeschlossen, sondern immer in geistiger Bewegung und im Wachsthume begriffen. Wahrheit suchte er sein ganzes Leben hindurch, nach ihr wanderte er in alle Lande, nach ihr forschte er in der Schrift und in der Tiefe seines eigenen Herzens, für sie stritt er, sie erbat er sich als die beste Gabe von seinen Freunden. „Wahrheit," sagt Wessel [2]) aus voller Seele, „habe ich vor allen Dingen von Kindesbeinen an gesucht, und jetzt mehr als je, weil durch die Wahrheit allein der Weg zum Leben geht." Auf dem Boden dieser reinen, von Selbstsucht und Rechthaberei freimachenden, Wahrheitsliebe führte Wessel auch seine wissenschaftlichen Kämpfe: „Der Wahrheitskampf," sagt er [3]), „ist ein solcher, daß ich sowohl als Sieger, wie als Besiegter wachse in der Freiheit der Kinder Gottes. Denn es ist eine Verheißung der Wahrheit, daß sie die, welche in ihr stehen, befreien wird. Und das ist der Kampf, den der Herr Jesus zu bestehen geboten hat, damit wir eingehen in sein Reich." Aus diesem Grunde entsprang auch Wessels Neigung zu gehaltreichen, auf die Sache gerichteten, Disputationen: „Ich habe eine außerordentliche Freude," schreibt er [4]), „an den Disputationen scharfsinniger Geister; denn stets lerne ich entweder oder ich lehre, da ich mich beiderseits verpflichtet fühle, gegen die Weisen, von ihnen zu lernen, gegen die Lernbegierigen, sie zu lehren." Und in einem andern Briefe [5]): „Der Kapellan von Adwerd hat mir versprochen,

---

1) Vergl. *Muurling* Orat. de Wesseli Gansfortii Principiis et Virtut., beſ. v. S. 10 an.

2) In der an Hoeck gerichteten Abhandlung de Indulgentiis cap. VI. Opp. p. 887.

3) In dem Briefe an Johann von Amsterdam de studio et pietate quaerendae veritatis. Opp. p. 863 sqq.

4) Die Worte finden sich in einem Briefe, worin er einen Ungenannten zu einer Disputation über einige theologische Gegenstände auffordert. Opp. p. 847.

5) An Johann von Amsterdam, Opp. p. 864.

wenn ich mit ihm zuſammen wäre, ſo wolle er mich durch bloßen Streit heilen; ich bitte nun, wenn ihr mich geheilt haben wollt, Euch von dem Agnesberge, ſtreitet doch mit mir und laßt nicht ab, außer entweder als Sieger oder als Beſiegte, ſondern preßt das Bekenntniß der Wahrheit, welches Alles abwäſcht, heraus." So offen indeß Weſſel jederzeit für beſſere Belehrung war, ſo zeigte er ſich doch nicht ſchwach nachgiebig, ſondern beſaß dabei eine männliche Feſtigkeit in der Behauptung ſeiner einmal durchdachten Ueberzeugungen; eher warfen ihm ſeine Gegner und mitunter auch ſeine Freunde Hartnäckigkeit vor. Er ſelbſt tadelt es an dem großen Gerſon [1]), daß er im Fall eines Widerſpruchs gegen ſeine Ueberzeugungen zu nachgiebig ſey.

Im Drange des Wahrheitseifers knüpfte Weſſel einen Briefwechſel mit dem Doctor Hoeck in Näldwick an, der als Nominaliſt eine gleichartige wiſſenſchaftliche Richtung mit Weſſel hatte, von dieſem ſehr geachtet wurde und überhaupt einer der angeſehenſten niederländiſchen Theologen der damaligen Zeit war. Hoeck gehörte einer Familie an, aus der mehrere Theologen hervorgingen; er war der Oheim des Magiſter Martin Dorp, Profeſſors der Theologie in Löwen, eines Freundes von Erasmus; auch mußte er als Freund Weſſels und als freimüthiger Mann bekannt ſeyn, denn man ſuchte nach ſeinem Tode bei ihm verdächtige Schriften, und fand dabei Vieles von Weſſels Hand. Doch ſteht unſer Weſſel an Offenheit und Muth weit über Hoeck. Dieß mag der Briefwechſel zeigen. Der erſte anknüpfende Brief Weſſels an Hoeck iſt intereſſant genug, um ganz hier zu ſtehen. „Schon aus der erſten Zuſammenkunft," ſchreibt Weſſel [2]), „und zugleich aus dem guten Namen, den du unter den Guten haſt, habe ich viele Freude geſchöpft und preiſe mich glücklich, einen aufrichtigen Freund der Wahrheit gefunden zu haben, der mir auf eine ſo ehrende Weiſe verhieß, er wolle mir meine Schreiben ſtets erwiedern. Ich freute mich über den Empfang dieſes Verſprechens, als ob ich zu meinem alten Kampfplatz noch einen beſonderen Uebungsplatz gefunden hätte. Nicht, daß mich wie ehemals leere Wortſtreitigkeiten ergötzten, ſondern weil ich bei geſunderem Sinne hoffe, entweder mir oder dem Nächſten zu nützen. Ich habe von dir vernommen, daß du an einigen meiner Lehren Anſtoß genommen, und dich bewogen gefunden habeſt, deßhalb nach Köln [3]) zu

1) In der Abhandlung de Indulgentiis, cap. IX. Opp. p. 895.
2) Epistola M. *Wesseli* Gron. ad M. Jac Hoeck, Theologum, de studio et pietate inquirendae veritatis sine pertinacia voluntatis. *Wess.* Opp. p. 864 u. 65.
3) als dem Hauptſitze der Ketzerrichter am Rhein.

schreiben. Ich tadle das auch nicht; aber für angemessener und mit der Norm der evangelischen Wahrheit [1]) übereinstimmender hätte ich es doch gehalten, wenn du mich, deinen Bruder, der gegen dich fehlte, zuerst unter vier Augen getadelt und, wenn ich dann nicht Gehör gab, zwei oder drei durch ihre Gesinnung und ihr Ansehen ausgezeichnete Männer als Zeugen hinzugenommen, und dann erst bei fortdauerndem Widerstreben mich denuncirt hättest. Aber weil du nicht die Person namentlich angeklagt hast, so ist für diese evangelische Regel noch Raum. Mein edler Freund, ich nehme in Anspruch deinen reinen und in so vielen Beziehungen bekannten ernsten Sinn, ich bitte und beschwöre dich bei der vertrauensvollen Zusage, die du mir gegeben, schreibe mir wieder, wenn dir je eine von meinen Aeußerungen Anstoß gibt. Ich bekenne, in vielen meiner Behauptungen und in manchen Fällen findet man mich sonderbar; und ich selbst bin mir der Sonderbarkeit verdächtig [2]) und fürchte daher häufig zu irren. Aber weil die Gründe, die mich zu diesen Resultaten führen, aus dem Glauben und aus der heil. Schrift entsprungen sind, so gehe ich stets innerlich damit schwanger [3]), und bisweilen platze ich auch damit heraus, in der Hoffnung durch dich und deinesgleichen und durch Männer, die weiser sind als ich, zurecht gewiesen und gebessert zu werden. Und dir ist auch nicht unbekannt, was belehren und bessern sey: nämlich durch triftige und offenbare Gründe zur Wahrheit zurückführen. Du wirst also deinen Bruder gewinnen, wenn du mich über meinen Fehler, sofern ich Anstoß gebe, belehrest. Niemals war ich hartnäckig, auch nicht in eiteln Streitigkeiten; wie viel mehr glaubte ich jetzt erröthen zu müssen, wenn ich die offene Wahrheit ableugnen wollte. Ich bin auf vielen Universitäten umhergezogen und habe, Kämpfe suchend, viele Widersacher gefunden: bisweilen auch solche, die im Puncte des Glaubens Anstoß nahmen, aber nie sind sie im Aergerniß von mir geschieden, weil sie nach Anhörung und genauer Betrachtung meiner Gründe entweder mit mir übereinstimmten oder wenigstens bekannten, daß dieselben nicht unvernünftig seyen, und so von mir zufrieden gestellt wurden, daß am Ende niemand über mich zu klagen hatte."

Auf diesen vortrefflichen Brief antwortete Hoeck, der sich wohl nicht von aller Schuld frei und durch Wessels Offenheit beengt fühlte, gar nicht, so daß Wessel selbst wegen der Uebergabe

1) Rechtschaffenheit, Redlichkeit, rectitudinis.
2) de singularitate suspectus.
3) Eigentlich: ich habe immer in mir Geburtsschmerzen, parturio intra me.

des Schreibens beſorgt wurde. Er äußert ſich darüber an einen gemeinſamen Freund, den Magiſter Engelbert von Leiden [1]), von dem er vernommen hatte, daß Hoeck den Brief wirklich erhalten. Hierbei ſagt er unter Anderm auch: „Daß der würdige Hoeck über den Ablaß mit mir einſtimmig denke, glaube ich kaum, denn der angeſehene und kluge Mann hat viele Urſachen, warum er ſeine Meinung nicht unter die gemeinen Köpfe bringen will.“ Trotz dieſer Zurückhaltung gab Weſſel die Liebe und Achtung gegen Hoeck nicht auf. Er ſchrieb ihm auch ohne Antwort zu wiederholten Malen, ein Beweis, daß er nicht ſtolz, eigenſüchtig und hartnäckig war, daß er ſich nur brüderlich verſtändigen wollte. Endlich nach länger als vier Jahren empfing er von Hoeck einen Brief, welchen er, wiewohl er nicht ſehr gehaltreich und offenherzig war, doch um des Verfaſſers willen ungemein hoch hielt [2]). Hoeck entſchuldigt ſich [3]) mit Mangel an Muße und ſpricht über den zwiſchen ihnen ſchwebenden Streitpunct in ängſtlichem, geſchraubtem Tone. Er ſtellt eine künſtliche Definition vom Ablaß auf, gibt zu, daß derſelbe in der heil. Schrift und bei den alten Lehrern nicht vorkomme, beruft ſich aber darauf, daß Jeſus nach Johannes Vieles gethan, was im Evangelium nicht erzählt ſey, und ſtützt ſich demgemäß auf die mündliche Tradition und die Autorität der Kirche. Der individuellen Meinung Weſſels aber ſetzt er den allgemeinen Glauben und die Autorität der Lehrer namentlich Gerſons und die bekannten Worte Auguſtins entgegen: „ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu nöthigte.“ Indem Hoeck auf dieſe Weiſe ſeinen Zwieſpalt mit Weſſel ausſpricht, und die Hoffnung aufgibt „deſſen unüberwindliches und unerſchütterliches Haupt durch Gründe zu bezwingen, da es weder durch den Hammer des gemeinſamen Glaubens, noch durch das Schwert des Anſehens der Kirchenväter beſiegt werden könne,“ äußert er ſich über die Perſönlichkeit Weſſels auf folgende characteriſtiſche Weiſe [4]): „Vor allen Dingen möchte ich dir zu wiſſen thun, würdigſter Weſſel, daß ich mich in dir auf keine Weiſe getäuſcht habe, da ich dich durch eigne Erfahrung und Leſung deiner Schriften nachmals als noch größer habe kennen lernen, als ich vorher vermöge der Erzählung ſehr vieler und ausgezeichneter Menſchen erwartet hatte. Nur eines muß ich aus

1) *Wess.* Opp. p. 866 u. 867.

2) Weſſel ſagt in dem Briefe an Engelbert von Leiden: „Sehr häufig habe ich in den Händen und vor Augen den einzigen Brief, den er (Hoeck) mir einmal geſchickt hat.“ Opp. p. 871.

3) Der Brief von Hoeck findet ſich zwiſchen den Briefen Weſſels in deſſen Opp. p. 871—876.

4) a. a. O. p. 871.

deinem Briefe entnehmen, was nach meiner Meinung einem großen Manne nicht geziemt: nämlich daß du dich hartnäckig zeigſt und in allen deinen Ausſprüchen nach einer gewiſſen Singularität ſtrebſt, ſo daß die Meiſten glauben, du würdeſt ganz mit Recht Meiſter des Widerſpruchs genannt. Und zweifle nicht, ſehr Vielen gibt auch die Sonderbarkeit eines ſo gelehrten Mannes, wie du biſt, Anſtoß. Ich muß offen bekennen, daß ich gerade auf der entgegengeſetzten Seite ſtehe, da ich nie, es ſey denn aus den wichtigſten Gründen, von den Fußſtapfen der Väter abzuweichen und dieſelben lieber zu vertheidigen, als anzugreifen pflege. Sagt doch auch jener große Mann, unſer Buridanus, er ſey durch die Erfindungen der Neueren häufig, durch die Ueberlieferungen der Alten aber nie zum Irrthum verleitet worden."

Weſſel antwortete auf dieſen Brief mit einer ausführlichen Abhandlung über den Ablaß [1]) und überſendete dieſelbe an Hoeck mit einem Begleitungsſchreiben, aus dem ich nur eine Stelle hervorhebe, welche die edle, freie und offene Denkart Weſſels trefflich bezeichnet: „Ich ſage dir Dank, würdigſter Lehrer, für dein Urtheil über mich, das ich ſchon längſt zu vernehmen wünſchte. Damit du aber noch beſſer und klarer über mich urtheilen könneſt, habe ich beſchloſſen, obwohl ſonſt arbeitſcheu, ausführlicher auf dein erwünſchtes Schreiben zu antworten... Vor Allem bitte und beſchwöre ich dich bei dem wechſelſeitigen Bande der Liebe, daß du meine Eigenthümlichkeit nicht für Stolz nehmeſt, als ob ich in allen meinen Aeußerungen nur etwas Neues aufſtellen wollte. Wenn du mir in die Seele und ins Herz blicken könnteſt, wahrlich du würdeſt darin nicht Stolz, ſondern vielmehr eine niedergeſchlagene Stimmung finden, womit ich oft vor Gott im Gebete ſeine Barmherzigkeit anrufe, daß er mich nicht um meiner Hartnäckigkeit willen, die mir ſelbſt bisweilen verdächtig iſt, auf verwerfliche Meinungen verfallen laſſe. Glaube mir, wenn ich irre, werde ich nicht ſowohl durch Leidenſchaft, als durch Schwachheit verführt, indem ich mit gutem und heitrem Gemüthe mir bewußt bin, ſtets mit ſolchem Eifer die Wahrheit des Glaubens geſucht zu haben und zu ſuchen, daß ich, auch wenn ich ſie gefunden zu haben glaube, ſtets bereit bin, nicht bloß durch deinesgleichen gelehrte und erprobte Männer, ſondern durch Jeden, auch den Geringſten, ja durch mich ſelbſt, mich belehren zu laſſen und es zu bekennen [2])."

1) Epist. Ven. M. *Wesseli* Gron. responsoria ad M. Jac. Hoeck, Decanum Naeldw. de *Indulgentiis*. Sie findet ſich in *Wess.* Opp. p. 876—912.

2) Dieß iſt die wahrhaft reformatoriſche Stimmung und Geſinnung, die wir hier bei Weſſel, dann bei den Kirchenverbeſſerern des 16ten Jahr-

So ſuchte Weſſel überall die Wahrheit in Liebe, nicht minder aber ſuchte er die Liebe in der Wahrheit als deren feſte lebendige Grundlage. Erkenntniß ohne Liebie war ihm ein tönendes Erz, Liebe ohne Erkenntniß ein, wenn auch wohlgemeinter, doch düſterer und unklarer Eifer; nur beide im Verein bildeten ihm den wahren Vollgehalt des Lebens, und auch nur dann, wenn ſie von einem göttlichen Geiſte beſeelt waren, in Gott ihre Quelle und ihr Ziel fanden. „Jeſus," ſagt er [1]), „will in dem Menſchen das durch ihn wiederhergeſtellte göttliche Ebenbild: Wahrheit, Klarheit, Liebe; ſo weit dieſe nicht in uns leben, iſt es Nacht in unſerm Inneren." Die Erkenntniß ſollte nach Weſſels Ueberzeugung ſtets im Leben und in der Liebe wurzeln, die Liebe aber im Lichte der Wahrheit ſich bewähren und verklären. In dieſer ſteten Beziehung auf das Lebendige und Höchſte ſchätzte Weſſel jedes Lernen und jede Bildung des Geiſtes und es entging ihm nicht, daß die Wiſſenſchaft unentbehrlich ſey, weil uns bald nicht bloß das Alterthum, ſondern auch die Urkunden des Chriſtenthums leblos und ſtumm ſeyn würden ohne ſtets erneuerte Forſchung [2]).

---

hunderts, überhaupt aber bei den größten chriſtlichen Theologen aller Jahrhunderte finden, feſtzuſtehen auf der einen Seite in der klar erkannten und lebendig erfahrenen chriſtlichen Grundwahrheit, oder auch andererſeits bereit zu ſeyn, von Jedem, ſelbſt dem Geringſten, aus der Schrift oder klaren Sachgründen Belehrung anzunehmen. In dieſem Sinne ſpricht Luther zu Worms. Ein herrliches Vorbild derſelben Geſinnung iſt auch der fürſtliche Bekenner Friedrich III. von der Pfalz, welcher auf dem Reichstage zu Augsburg 1566, hart angegriffen wegen des von ihm eingeführten Katechismus, freimüthig erklärte, denſelben gegen jedermann vertheidigen zu wollen, aber dabei zugleich das ſchöne und von aufrichtigſter Wahrheitsliebe eingegebene Erbieten hinzufügte: „Da jemand, er ſey jung oder alt, gelehrt oder ungelehrt, Freund oder Feind, ja der geringſte Küchen- oder Stallbube aus Gottes allein ſeligmachendem Wort bibliſcher Schrift altes und neues Teſtaments, mich eines Beſſeren, als ich bisher unterrichtet geweſen, unterrichten oder berichten könnte, ſo will ich demſelben nächſt Gott dankbar ſeyn und daneben Gott und ſeinem heiligen Worte ſchuldigen Gehorſam leiſten;" welche Erklärung auch einen ſolchen Eindruck auf die Fürſten machte, daß der Churfürſt Auguſt von Sachſen, indem er ihm auf die Schulter klopfte, ſagte: „Fritz, du biſt frömmer, denn wir Alle;" und der Markgraf von Baden nach der Seſſion zu den Umſtehenden ſprach: „Was fechtet ihr dieſen Fürſten an? er iſt frömmer, denn wir Alle." Struvens pfälz. K. Geſch. Cap. 5. §. 44. S. 189 u. 190. In demſelben Geiſte äußert ſich auch unſer Weſſel an vielen Stellen. Ich will nur noch eine hinzufügen de Purgat. p. 845.: Haec sic dixerim pro meo captu interim, quia mihi verba sacri Codicis ita urgere videntur, *paratus acquiescere cuicunque clariorem et congruentiorem verbis sententiam afferenti.*

1) Scal. Medit. Ex. III. p. 338.

2) Daß Weſſel die Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft nicht herabſetzte, ſondern an ihren rechten Ort ſtellte, daß er auch hier das wahre Maaß fand zwiſchen ſchwärmeriſcher Geringſchätzung und aufkläreriſcher Ueberſchätzung, geht aus ſeinem ganzen Leben und Wirken hervor. Indeß mögen auch hier einige Aeußerungen Weſſels bemerkt werden, die deutlich kundgeben, wie er

Aber ebenſo war ihm die Wiſſenſchaft todt und fruchtlos ohne jenen höheren Geiſt. Mit einem Worte: er verlangte nicht Wiſſen, ſondern Weisheit, und zwar diejenige, deren Anfang die Furcht Gottes iſt. Dieß ſpricht er vortrefflich in folgender Stelle aus: Das Wiſſen iſt nicht der höchſte Zweck, denn wer bloß weiß, um zu wiſſen, iſt ein Thor, weil er keinen Geſchmack hat an der Frucht der Wiſſenſchaft, und auch ſein Wiſſen nicht mit Weisheit zu ordnen weiß. Die Erkenntniß der Wahrheit hat eine herrliche Frucht in ſich, vorausgeſetzt daß ſie einen weiſen Pfleger findet; denn durch ſie kann er mit klarem Bewußtſeyn (als Wiſſender) zu Gott kommen und ein Freund Gottes werden, wenn er durch das Erkennen ſich mit Gott verbindet, wenn er, darin fortſchreitend, ſchmeckt, wie freundlich der Herr iſt, und durch dieſes Schmecken noch begieriger wird, und in der Begierde entbrennt, und in dieſer Glut Gott liebt und ihm lebt, bis er mit Gott im Geiſte eins wird. Dieß iſt die wahre, reine, ernſte Frucht der ernſten Wiſſenſchaft, welche in Wahrheit alle Menſchen von Natur mehr zu beſitzen verlangen, als die bloße Erinnerung oder das Wiſſen an und für ſich. Denn wie das ſchwankende Meinen eitel iſt ohne die Wiſſenſchaft, ſo iſt die Wiſſenſchaft unfruchtbar ohne Liebe. Ja, daß wir auch nach den beiden andern Dingen ſtreben, fließt aus derſelben Quelle des Verlangens. Denn wir ſehen und ſind gewiß, daß nichts ſo ſehr von allen Menſchen geliebt werde als Seligkeit; wir wiſſen außerdem, daß nichts ſo liebenswürdig ſey als die Liebe; wir wiſſen endlich, daß nichts ſo ſehr geliebt werden müſſe als Gott. Wenn dieſe drei Sätze wahr ſind — ſie ſind es aber vollkommen, und alles Wahre ſtimmt unter ſich überein — ſo folgt nothwendig, daß unſer Gott für uns beſeligende Liebe ſey, und daß wir nach ihm allein von Natur ſtreben und uns ſehnen, weil er unſerer Vollendung Gränze und Ziel, unſerer Bildung wahre und einzige Frucht iſt, ſo daß, wer nicht zu ihm gelangt, ein ſchlechter Geiſtespfleger iſt, wie der, der ſich bloß erinnert, um ſich zu erinnern, ein Thor iſt... Da

das Lernen und die geſammte wiſſenſchaftliche Bildung als nothwendigen Beſtandtheil des höheren Lebens zu würdigen wußte. Scal. Medit. Exempl. I. p. 333. ſagt er: Literae si dormiant, quid mihi Augustinus? Immo, quid mihi Paulus, et Evangelium? Et attenta consideratio si dormiat, quid mihi literae? Mihi siquidem perinde sunt, quasi non sint. Und ebendaſelbſt Exempl. II. p. 370: Tolle literas, et quis mihi fructus ex foecundo illo Augustino? quantolibet ingenio, quantolibet flumine manasset in diebus suis, postero tamen seculo marcidus et obscurus jaceret. Immo ex Paulo, ex Evangelio, quis mihi fructus, ubi literale exercitium penitus resecueris? Universa igitur haec puerilibus meditationum initiis paulatim talia tanta incrementa sumserunt, ut horrori et admirationi fiant attendenti.

wir nun Gott als das höchſte Ziel des Lebens anerkannt haben, ſo ſind Alle, die ſich ſonſt irgend etwas als Frucht und Ziel wählen, wenn auch die Menſchen milder von ihnen denken möchten, Götzendiener. Denn die, welche nur wiſſen, um zu wiſſen (ſelbſt wenn Gott der Gegenſtand des Wiſſens wäre), erheben die Wiſſenſchaft über Gott; die ferner, welche nur wiſſen, damit man von ihnen wiſſe, leiden an noch ſchmählicherer Thorheit, weil ſie in das fremde Urtheil ihren Gott geſetzt haben, freilich einen ſehr ſchwankenden und treuloſen Gott, wie ihre Thorheit ihn bildete; und dieſe ſind dann nicht ferne von einem noch tieferen Grade, derer nämlich, die wiſſen wollen, um für etwas Großes gehalten zu werden; der vierte und letzte Grad endlich beſteht aus Solchen, die als Wiſſende bloß erſcheinen wollen; ſie ſind Genoſſen desjenigen, der da herrſcht über alle Söhne des Hochmuths, der nichts achtet als ſich ſelbſt und in öder Einſamkeit wohnt [1]."

Weſſel wußte auch, daß, wie überhaupt jede lebendige in das Weſen des Gegenſtandes eingehende Erkenntniß, ſo beſondets die wahre Erkenntniß göttlicher Dinge auf dem Grunde der Liebe ruhen müſſe, daß nur für den, der glaubend, hoffend und liebend in daſſelbe eintritt, das Reich des Unſichtbaren da ſey, während es für den bloß ſinnlichen Menſchen gar nicht vorhanden iſt. Die Erhebung zum Himmliſchen fordert die Ausbildung eines beſonderen Sinnes, und wo dieſe fehlt, bleibt jene, nur mit zarten und reinen Organen aufzufaſſende, Welt ewig verſchloſſen. „Es iſt, als wenn du über den Glanz des Hofes Schweinehirten zu Rathe ziehen, oder über den Geſang der Nachtigallen und Lerchen die Fröſche des Sumpfes fragen und urtheilen laſſen wollteſt, während dieſe doch nur eine einzige Melodie, ihr Koax kennen und lieben. Wie hoch auch der Adler mit freiem Fluge und mit klarem Blicke zum Himmel ſich erhebe, das achten die Nachtraben [2]) und Fledermäuſe nicht für einen beſonderen Ruhm. So ſind bei den ſinnlichen und auf das Fleiſch ſäenden Menſchen alle Sinne des wahren, das heißt, des inneren Menſchen erſtorben; ſie fühlen und erkennen nicht, was Gottes iſt, wodurch denn geſchieht, daß ſie über die wahren Güter ſo urtheilen, als ob dieſelben gar nicht vorhanden wären. Denn das iſt allen Menſchen eingeboren, daß ſie über Dinge, welche (für ſie) nicht zur Erſcheinung kommen, ſo urtheilen, wie über Dinge, die nicht ſind [3])." Weſſel durfte ſich wohl bewußt ſeyn, daß er einen aufgeſchloſſenen und höher entwickelten Sinn für das Göttliche habe; indeß war er fern von

1) Die Stelle befindet ſich de Sacramento Poenit. Opp. p. 783 sq.
2) Nycticoraces.
3) Scal. Medit. IV, 3. p. 283.

Selbstüberhebung und geistlichem Stolz und spricht sehr bescheiden von der Stufe seiner religiösen Entwickelung [1]).

Hierher gehören auch einige Erklärungen Wessels über das Studium der Logik. Wessel mußte schon als wahrhaft wissenschaftlicher Mann und als Nominalist, der auf Strenge des Gedankens und des Ausdrucks hielt, der Logik einen hohen Werth zuerkennen. Er empfiehlt dieselbe auch jedem Theologen und tadelt Gerson, daß er diese Wissenschaft herabsetzte [2]): „Denn wer wäre je zu dem Gipfel der Theologie gelangt, zu welchem Peter d'Ailly sich erhob, ohne Begriffsbestimmungen, Eintheilungen, Beweisführungen, Distinctionen und logische Instanzen? Ich meine bei Disputationen, wo es einer besondern Schärfe der Verhandlung bedarf, nicht in Vorträgen an das Volk oder in der Betrachtung vor Gott... Man muß also allerdings Logik auf theologische Gegenstände anwenden. Und Gerson selbst, wie wäre er ein solcher Theologe geworden, außer durch die so genaue Logik seines Meisters Peter d'Ailly?" — Aber, indem Wessel für das wissenschaftliche Gebiet die größte Strenge der Begriffe verlangte, wußte er doch, daß mit dieser formalen Vollendung nicht Alles gethan sey, und daß besonders für das religiöse Leben die Reinheit, Fülle und Tiefe des Gefühls ebenso wesentlich sey. Hier wollte er denn, besonders bei Nichttheologen, Philosophie und Wissenschafterei nicht ungebührlich eingemischt wissen. Darüber spricht er sich schön in dem Brief an eine Nonne in Klaarwater, Gertrude Reyners, aus [3]), die eine unweibliche Neigung zur Philosophie gehabt haben muß: „Was das Studium der Logik betrifft," schreibt er ihr, „so stelle ich nicht in Abrede, daß es zur Schulübung beiträgt, aber was es der Einsamkeit des Klosters und zum Trost eines über die Welt erhabenen Sinnes nützen soll, sehe ich nicht ein, besonders für Jungfrauen. Es ist ja deinem ganzen Geschlechte mehr verliehen, von Sehnsucht entzündet zu werden, als sich durch Denken und Urtheilen auszuzeichnen. Deßhalb glaube ich, eure beste Logik liegt im Gebet, denn es ist euch nicht umsonst verheißen: bittet und ihr werdet empfangen. Ehe du die Logik erlernst, wirst du durch glaubensvolles Gebet von dem Meister der Wahrheit erlangen, daß er dir alle nothwendige Wahrheit mittheile. Für das einfältige Taubenauge ist es nicht gut, sich von Vielerlei verwirren zu lassen. Langsamer nähern sich die dem Ziele, die zu neugierig Alles betrachten, was den Weg umgibt. Erwirb dir durch Gebet die Liebe, und du hast

1) Scal. Medit. Exempl. II. p. 384. und Exempl. I. p. 361 und 362.
2) de Indulgentiis cap. IX. Opp. p. 895.
3) *Wess.* Opp. p. 915—917.

alle Frucht der Logik, der Erkenntniß und der Wahrheit erlangt. Niemand lebt — ſo lauten die trefflichen Schlußworte des Briefes — niemand lebt, der nicht liebt[1]), denn die laue Gleichgültigkeit iſt wie ein Todesſchlummer; nur der lebt ganz, der ganz liebt, und nur der iſt ſelig, der ſeines Wunſches theilhaftig auf eine würdige Weiſe liebt."

Von der freiſinnig-frommen Selbſtändigkeit Weſſels überhaupt haben wir ſchon mehrfach geſprochen; noch muß aber insbeſondere auf ſeinen aus derſelben Quelle eines freieren und tieferen Glaubens ſtammenden Widerſpruch gegen manche Formen des Aberglaubens in ſeiner Zeit hingewieſen werden. Die Verwerfung der Magie[2]) iſt nichts Neues bei einem Manne, der aus den Stiftungen des gemeinſamen Lebens hervorgegangen war. Aber Weſſel erklärt ſich auch mit vielem Verſtand über Viſionen, Offenbarungen und Geiſtererſcheinungen, und durch dieſe Nüchternheit unterſcheidet er ſich characteriſtiſch von Thomas von Kempen und den früheren Brüdern des gemeinſamen Lebens, in deren Gedanken- und Lebenskreiſe dieſe Dinge eine bedeutende Stelle einnehmen. Bei den frommen Frauen, mit denen Weſſel in Verbindung ſtand, konnte leicht etwas von der Art Eingang finden. Weſſel war jedoch nicht geneigt, es zu dulden. Er ſchreibt[3]) an dieſelbe Gertrude Reyners: „Du frägſt mich wegen jenes Geiſtes, von dem jetzt ſo viel Gerede unter dem Volk iſt Solche Behauptungen ſind für ernſthafte Hörer nicht ſehr annehmbar, und es wird von ſolchen Dingen viel geſchrieben und erzählt, was dem Evangelium und der heil. Schrift fremd iſt. Deßhalb, wenn auch ein Engel vom Himmel käme und etwas verkündete im Widerſpruche mit dem, was beſtimmt gelehrt iſt, ſo wäre es nicht anzunehmen." Nachdem Weſſel das Beiſpiel eines pariſer Lehrers angeführt, der aus jener Welt wiedergekommen ſeyn ſollte, fügt er hinzu: „Wenn alſo nicht mit großem Verſtande die meiſten Offenbarungen und Viſionen der Art beurtheilt und berichtigt werden, ſo halte ich ſie für gefährlich und täuſchend... Gewöhnlich werden leichtbewegliche, neugierige Ohren durch dergleichen Neuigkeiten mehr erregt, als durch die

1) Nemo convivit, qui non vivit. Nemo vivit, nisi qui digne amat. De Magnit. Pass. Cap. 82. p. 627. Und Scal. Medit. Exempl. II. p. 379. Mortuus aut amarus omnis homo, qui nihil diligit. Omnis autem vita, ut vita sit, a dilectione oportet ut vivificetur. Indigna vero dilectio indecora. Quae autem dignior, quam qua Dei mei, domini mei, legislatoris mei dilectionem quaero? Quisquis enim diligit, dulciter operatur.

2) Scal. Medit. I, 10. p. 207.

3) *Wess.* Opp. p. 915.

einschließenden Reichthum und die eigenthümliche Kraft dieses Gebetes wollte er andeuten, wenn er sagte, es sey zureichend für ein ganzes Jahr. In der Schrift über das Gebet äußert sich Wessel ganz in demselben Sinne über todte Wiederholung der Gebete und leeren Mechanismus bei dieser freiesten aller Geisteshandlungen. Er bekämpft die, welche viele Gebete, lange Litaneien, zahlreiche Rosenkränze und Psalmen als die beste Ausrüstung zur Frömmigkeit empfehlen. „Denn wiewohl dieß," sagt er [1]), „wegen der sinnlichen Menschen, die nichts Anderes fassen können, nicht auszurotten ist, und daher geduldet werden muß, so hindern doch diejenigen jeden Fortschritt des Menschen, die ihn dazu antreiben, mit einem Schwall von Worten seine Zeit hinzubringen, indem sie meinen, erhört zu werden, wenn sie viele Worte machen." So sehr aber Wessel alles Mechanische in der Frömmigkeit verwarf, so war er doch nicht gegen eine gewisse Ordnung und Gewohnheit auch in diesen Dingen, sobald dieselbe nur inneres Leben und Wahrheit hatte. Er selbst pflegte jedesmal an dem Tage, wo er das Abendmahl genoß, den Brüdern das Abschiedsgebet Jesu aus dem Johannes vorzulesen [2]), und darüber einen angemessenen Vortrag zu halten.

Hiermit sind die Hauptzüge in der Denkart Wessels bezeichnet; doch dürfen wir nicht unterlassen, noch ein Wort über deren Mittel- und Einheitspunct zu sagen, von dem alle Bekämpfung des Falschen und alle Uebung des Guten bei ihm ausging. Dieß war seine lebendige Gottes- und Menschenliebe, seine tiefe Frömmigkeit. Darin ruhte der Kern seiner Gesinnung und seiner Theologie. Die Liebe Gottes und Christi zu uns ist für Wessel der Hauptinhalt und die eigentliche Kraft des Evangeliums, und ebenso ist ihm hinwiederum die Liebe des Menschen zu Gott, die dadurch entzündet und genährt wird, das Höchste und Vollkommenste im inneren Leben, der Weg zur Wahrheit, die Grundlage alles Guten, die Quelle der Reinigung, der Maaßstab der Rechtfertigung und Seligkeit. In der Liebe fließt ihm, wie dem Thomas von Kempen, Alles zusammen, was das Christenthum Großes und Herrliches hat, sie vereinet Gottheit und Menschheit, sie bringt

---

seiner Schrift über das Gebet, aus der ich hier nur eine Stelle des kurzen Prologs (S. 1 und 2.) hervorheben will: „Es hat dieses Gebet ich weiß nicht welche verborgene Kraft vor allen übrigen Gebeten, und verheißt dem, der sich seiner mit Sorgfalt bedient, eine große Fülle der Andacht. Denn ein fruchtbares Land bringt unter der Sonne des Frühlings und des Sommers nicht so viele Früchte, als bei einem entflammten Beter dieses Gebet Christi; aber freilich verlangt es einen aufmerksamen und fleißigen Pfleger."

1) De Orat. I, 8. p. 15.

2) Harbenbergs Nachrichten über Wessel. S. 18.

Friede, ſie erfüllt den göttlichen Willen, nicht als Geſetzeswerk, ſondern mit himmliſcher Freiheit [1]), ſie verleiht dem gegenwärtigen Leben Werth und Gehalt und iſt zugleich wie der Glaube, von dem ſie untrennbar iſt, ein Keim des ewigen Lebens, der ſich unendlich und immer ſchöner entfaltet.

Die Frömmigkeit Weſſels drückt ſich vor Allem aus als das lebendigſte Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott und als gänzliche Hingabe in den göttlichen Willen. Alles Gute, was er iſt und hat, kommt ihm von Gott und dieſem Gott wirft er ſich ganz und rückhaltlos in die Arme. „Was an mir iſt," ſo redet er Gott an [2]), „das iſt Alles von dir. Nicht durch meine Weisheit, durch meine Kunſt, durch meinen Fleiß bin ich, was ich bin, ſondern auch dieß, wie Alles, bin ich, weil du es gewollt haſt. Du haſt geboten und ich bin: deßhalb empfehle ich mich dir nicht allein vertrauensvoll, oder übergebe mich dir glaubensvoll, ſondern wie ich ſchuldig bin, überlaſſe ich mich gänzlich deinem Willen. Du bediene dich meiner nach deinem freien Wohlgefallen. Um deinetwillen von dir aus nichts geſchaffen, darf ich nichts ſuchen und erwarten als deine Ehre. Und was dann mit mir geſchehen mag, wenn es von dir kommt, wird es das Rechte ſeyn... So diene mir denn dieß Eine zum Troſt, zu wiſſen, daß du ſo willſt, ohne deſſen Willen kein Blatt vom Baum fällt, und in allen Lagen ſey das der feſte Anker für mein ſchwankendes Schiff, allein zu wollen, weil du willſt." Nicht minder offenbart ſich die Frömmigkeit unſeres Weſſel als aufrichtige Demuth. So innig ſein Gemüth von warmer Liebe des Göttlichen durchdrungen war, ſo beſaß er doch ſtets die kindliche Beſcheidenheit, ſeine Liebe tief unter der Würde ſeines Gegenſtandes zu halten [3]), und das Be-

1) Das Weſentliche iſt zuſammengefaßt in folgender trefflichen Stelle in einem Briefe Weſſels: „Nur in der Liebe iſt Leben und nur in heiliger Liebe ein heiliges Leben. Wir müſſen alſo den erſtgeborenen Bruder lieben und durch ihn zum Vater der Liebe zurückgeführt werden. Denn wenn wir dieſen nicht mit reinem Herzen lieben, ſo können wir ſein Angeſicht nicht ſchauen ... Die Liebe aber erwartet kein Gebot; denn der liebt nicht, der erſt noch ein Gebot erwartet und nach dem Gebote handelt. Für die Magdalena wäre es weit ſchwerer geweſen zu ruhen, als zu handeln, ſchwerer nicht nachzufolgen, nicht mitzudulden, als das Kreuz auf ſich zu nehmen und mit gekreuzigt zu werden." *Wess.* Opp. p. 861.

2) Scal. Medit. Exempl. II. p. 364.

3) Dieſe Demuth ſpricht ſich bei ihm oft auf eine rührende Weiſe aus. So ſagt er de Magnitud. Passion. Cap. 65. p. 588: „O daß ich doch jetzt in meinem ruhigen Zuſtand eine ſo große Liebe zu dem Herrn Jeſus hätte, als ſie Petrus hatte ſelbſt bei der Verleugnung und Verwünſchung! Dann würde ich glauben, wahrhaft in Chriſto zu leben, und weit mehr zu leben, als ich jetzt lebe." Als Vorbild der innigſten, wärmſten, ſittlich-reinigenden und erhebenden Liebe zu Gott und Chriſto ſtellt Weſſel beſonders gern die Magdalena dar. Eine dieſer Darſtellungen (de Magnit. Pass. Cap. 85. 86. S. 632 und

wußtseyn, daß das, was er Gott darzubringen vermöge, in keinem Verhältniß stehe zu dem, was er von Gott empfangen. „Was soll ich dem wiedergeben," sagt er [1]), „dem ich nichts wiedergeben kann, was nicht sein ist, was ich nicht von ihm habe, was er mir nicht geschenkt hat? Wehe mir! Undankbar darf ich nicht seyn, und Gleiches zu erwiedern, auch nur im geringsten Grade, ist unmöglich. Ich und Alles, was mein ist, ist dein, mein Herr, ich mag wollen oder nicht; umsonst habe ich dieß Alles empfangen; ohne es thätig erwiedern zu können, besitze ich es. Und doch wäre es eine Entweihung des Heiligen, es undankbar zu besitzen. Wie kann ich aber dankbar seyn? Ich, der ich unermeßlich verpflichtet und doch arm bin, kann es nur seyn durch Anerkennung, Bekenntniß, Zurückführung auf Gott, durch Bewunderung, Liebe, Verherrlichung und süßen Genuß seiner Güte." Und in einer anderen schönen Stelle [2]): „Was kann ich dem geben, der mir Alles gibt? Es duftet das Veilchen des Frühlings der erwärmenden Sonne, es hüpft die fliegende Mücke unter der Sonne; aber ich, was kann ich meiner geistigen Sonne wiedergeben? Wahrhaftig, von dem Meinen etwas wiederzugeben ist unmöglich, und wäre gegen einen solchen Liebhaber undankbar, pflichtvergessen und furchtbar... Das Einzige ist ein dankbares Herz; und so bin ich denn dein, o Gott, und mehr dein als mein, und Alles, was etwa in mir ist, das ist nur, weil du es gewollt hast."

33.) schließt er mit den Worten: „Willst du also auf einem kurzen, sicheren, zuverlässigen, guten und leichten Fußsteige aus der Dürftigkeit zur Fülle, aus dem Sturm zur Ruhe, aus der Furcht zur Sicherheit übergehen? So folge der Magdalena. Halte ihren Vorgang nicht für beschwerlich, dein Folgen nicht für schwierig. Es ist nicht nöthig, Meere zu durchschiffen, Alpen zu übersteigen, steile, unwegsame Pfade über Felsen zu klettern: es ist ganz nahe in deinem Herzen, in dir ist es, was du nachzuahmen hast; du brauchst nur die Augen zu öffnen, um es zu sehen." Ebendaselbst S. 631. sagt Wessel von der Magdalena: Jesus illi vivens vita, moriens ei mors erat, resurgens illi vita aeterna fuit. Womit zu vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 355. Wessel führt auch die indischen Frauen, die ihren Männern im Tode folgen, als Beispiele erhabener Liebe und Treue an, und wünscht, daß er nur dieselbe Liebeskraft in göttlichen Dingen beweisen möchte, wie sie in menschlichen Verhältnissen. Scal. Medit. Exempl. I. p. 354. Diese Bescheidenheit bezog sich bei Wessel auch auf sein Wissen, von dem er sich stets bewußt blieb, daß es Stückwerk und das Beste darin eine Gabe des Himmels sey.

1) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. Vergl. Exempl. I. p. 349.
2) Scal. Medit. Exempl. II. p. 383.

Wir kehren wieder zum Lebensgange Weſſels zurück, um die Erzählung davon zu beſchließen. Die ſtille und ſegensreiche Thätigkeit, die wir bisher geſchildert haben, ſetzte Weſſel bis zu ſeinem Ende fort; er erreichte ein nicht unbedeutendes Alter und bewahrte ſich, trotz ſeines nicht geraden ſtarken Körperbaues, trotz ſeiner geiſtigen Anſtrengungen und Kämpfe, durch Enthaltſamkeit und Mäßigkeit hinlängliche Kraft und Friſche, um ohne Unterbrechung dem Genuſſe der Studien und der Bildung des heranwachſenden Geſchlechtes leben zu können [1]). Die Kraft und Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes drückt ſich ſelbſt darin noch aus, daß er beim Abſchluſſe ſeines Lebens über theologiſche Dinge nachſann und ſogar in ungewohnte Zweifel verfiel. Einem Freunde, der ihn in der letzten Krankheit beſuchte, ſoll er geſagt haben [2]), er befände

1) Die Schärfe ſeiner Sinne mag gegen Ende ſeines Lebens etwas abgenommen haben. Hardenberg fügt der Erzählung, daß Weſſel gewöhnlich am Tage des Abendmahlsgenuſſes den Brüdern das Abſchiedsgebet Jeſu vorgeleſen, S. 18 die Bemerkung bei: Sed cum senex esset, et alioqui malè videret, aberrabat frequenter a textu, ut a monachis rideretur. Dagegen berichtet Gelbenhauer S. 13: Weſſel habe bis zum höchſten Alter ſein vollkommenes Gehör und Geſicht behalten, er habe ſich nie einer Brille bedient, die kleinſte Schrift geleſen und ſelbſt ſehr gut ſchreiben können. Dieſe beiden Angaben hält Munrling S. 86 für durchaus widerſprechend. Sie können indeß beide etwas Wahres haben. Weſſel war immer etwas kurzſichtig, dabei aber war ſeine Sehkraft dauerhaft und er konnte bis zum höchſten Alter mit bloßem Auge leſen und ſchreiben. Gerade Kurzſichtige vermögen ſehr kleine Schrift zu leſen und ſchreiben auch ſehr fein. Hierzu paßt die Notiz, welche Pet. Pappus v. Tratzberg am Schluſſe des langen Schreibens unſeres Weſſels an Hoeck über die Indulgenzen gibt, in der grön. Ausg. der Werke Weſſels S. 912: Weſſel habe dieſen Aufſatz, der in ſeine ſpäteren Lebensjahre fällt, mit eigener Hand und zwar in ſo kleiner Schrift geſchrieben, daß man es kaum leſen konnte. Dieſe Handſchrift wurde als ein theurer Schatz in der Bibliothek des Bürgermeiſters zu Gröningen, Joachim Alting, aufbewahrt.

2) Die Erzählung findet ſich bei Gelbenhauer in den Notizen aus dem Leben Weſſels S. 23. und in den Effig. et Vit. p. 24. Aehnliche Erſcheinungen kommen auch ſonſt im Leben ausgezeichneter Menſchen vor. Auch der fromme Tauler hatte ein kampfreiches, oder, wie es der alte Lebensbeſchreiber Kap. 14 ausdrückt, ein „ſtrenges Ende, da ihn die böſen Geiſter mit liſtiger Behendigkeit anfochten, daß er allwege Sorge hatte, er möchte verzagen.“ Neben ihm erinnern wir an eine ausgezeichnete Frau. Um die Mitte des 16ten Jahrhunderts lebte zu Heidelberg als Gattin des dortigen Profeſſors der Medicin, Andreas Grünbler, die berühmte gelehrte Italiänerin Olympia Fulvia Morata; dieſe ſoll nach dem Zeugniß ihres Gatten auf ähnliche Art durch längere Zweifel zur ruhigen Gewißheit hindurchgegangen ſeyn: Interrogata fuit eodem tempore a quodam viro bono: an esset in ejus animo scrupulus aliquis, qui eam male haberet? At illa, totis, inquit, antehac septem annis nunquam cessavit Diabolus omnibus modis conari, ut me de fide vera detruderet: nunc vero, ac si omnia sua tela amisisset, nusquam apparet, nec ego in animo meo quicquam aliud sentio, quam summam tranquillitatem et pacem Christi. Melch. *Adami* Vitae Germ. Philos. p. 166.

sich nach Maaßgabe seines Zustandes wohl, aber Eines quäle ihn, daß er, von verschiedenen Gedanken umhergetrieben, an der Wahrheit der christlichen Religion zu zweifeln anfange. Wessel war auch sonst von inneren Kämpfen und Zweifeln nicht frei [1]), bis jetzt aber hatte sich der Skepticismus, der in seiner Natur lag, vorzugsweise gegen kirchliche Sätze und Volksmeinungen gewendet. Nun nahm der Zweifel noch einmal seine letzte Kraft zusammen und erhob sich gegen den Mittelpunct des Glaubens selbst. Bald aber siegte in unserem Wessel das, was die innerste, höchste Kraft seines Lebens war. Wie er früher schon im lebendigen Glauben an den Erlöser begeisterte Blicke in die Ewigkeit gethan, wie er längst schon den Tag selig gepriesen, da er hindurchdringen würde zu einem unendlich vollkommenen Leben der Liebe [2]), so ging er auch jetzt dem letzten Augenblicke fest und freudig entgegen. Als der Freund den Kranken wieder besuchte, sprach er: „Ich danke Gott, alle jene nichtigen Gedanken sind verschwunden und ich weiß nichts als Jesum den Gekreuzigten.

Gewiß ist es, daß Wessel bei seiner Glaubensfestigkeit, die sich allein auf die göttliche Liebe in Christo stützte, nicht anders als in diesem Sinne sterben konnte. Ein ruhiger Tod löste seine

---

1) Er spricht z. B. sehr anschaulich von dem intestinum bellum, ubi notio cum judicio, velut epar contra praecordia pugnat, und sagt: hujus miserrimae calamitatis in me praeludia quaedam experior, quando tantam lucem videns non lucem delectabiliter amplector. Scal. Medit. Exempl. I. p. 351.

2) Seine Hoffnungen von einem künftigen Leben spricht Wessel vielfach in seinen Schriften aus. Ich will hier nur an eine Stelle erinnern, wenn er mit besonderer Erhebung schildert, wie dann der freie Geist, in dem Lichte Gottes die Wahrheit schauend, mit Gott ein Geist werden, zur innigsten Vereinigung mit Gott und zum Leben der reinsten Liebe, ja zur vollendeten Göttlichkeit sich erheben werde. „O jenes seligen Tages," sagt er, „da ich nicht bloß Neigung empfinden, sondern lieben werde, und nicht bloß lieben, sondern mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Geiste lieben! Und auch das wird nicht genug seyn, daß ich wahrhaftig, aufrichtig und rein liebe, sondern den Nerv und die Kraft des Liebens wird mir unaussprechlich erhöhen der für mich Geborenene und Dahingegebene; so daß meine Liebe dann so weit erhaben seyn wird über diese unsere jetzige Liebe, wie der Himmel über die Erde, wie die Sonne und der Himmel über einen Funken, wie das Empyreum über ein Senfkorn; und mit dieser so erhöhten und entzündeten Liebe werde ich brünstig und entbrannt verlangen, hungern und dürsten nach meinem Gott; und wenn ich dann meines Wunsches theilhaftig ihn erreicht habe und umfasse, wer mag alsdann meine Seligkeit schildern? Wer kann sie begreifen, der nicht von derselben Sehnsucht entbrannt ist? Selig also, und wahrhaft selig jener Tag! Wie kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist die Seligkeit jenes Tages: so begreift auch kein Herz die Größe der Liebe, die einer solchen Seligkeit angemessen ist und allein entsprechen kann." Scal. Meditat. Exempl. III. p. 406.

Seele am 4ten October des Jahres 1489 [1]), mithin, wenn wir 1419 oder 20 als ſeine Geburtszeit annehmen, in einem Alter von 69 oder 70 Jahren. Er wurde begraben in dem Nonnenkloſter zu Gröningen [2]), in welchem er großentheils die letzte Zeit ſeines Lebens zugebracht, im Chor der Kirche nicht weit vom Hauptaltar [3]). Man erkannte ihm alſo die vollkommenſte kirchliche Ehre zu. In dem Verzeichniſſe dieſer Kirche wurde ſein Tod mit folgenden Worten bemerkt: Im Jahre des Herrn 1489 ſtarb der ehrwürdige Magiſter Weſſel Hermanni, ein trefflicher Lehrer der heiligen Theologie, in der lateiniſchen, griechiſchen und hebräiſchen Sprache wohl bewandert und in der ganzen Philoſophie einheimiſch [4]).

Bis zu Ende des 16ten Jahrhunderts war das Grab Weſſels durch nichts beſonders ausgezeichnet und kaum als Ruheſtätte eines ſo merkwürdigen Mannes kennbar [5]). Länger aber wollten doch die Gröninger einen Mitbürger, auf den ſie vorzugsweiſe ſtolz ſeyn durften, nicht ohne Auszeichnung in ihrer Mitte ruhen laſſen. Der Rath ordnete im Jahr 1637 an, daß Weſſel'n ein Denkſtein geſetzt wurde, auf welchen ein bald nach dem Tode Weſſels von deſſen Freunde Paulus Pelantinus verfertigtes Epitaphium [6]) eingegraben war. Da jedoch nach ungefähr hundert Jahren dieſe Inſchrift beinahe unleſerlich geworden, ſetzte man im J. 1730 oder 1740 Weſſel'n an der Wand des Chores ein größeres und

---

1) Regn. Praedin. Opp. p. 198. S. oben S. 260. Anm. 1.

2) Sepultus est apud Virgines Spirituales, vulgo „ten Geestlichen Maegden" in medio chori. *Hardenb.* p. 22. Das Kloſter, in dem Weſſel ſtarb, iſt jetzt ein Waiſenhaus, das Bürger- oder rothe Waiſenhaus genannt. S. *Hofstede de Groot* Gesch. der Broederenkerk te Gron. p. 14.

3) Vergl. Harbenberg S. 22. Geldenhauer S. 23. Effig. et Vit. p. 24.

4) . . . et in toto philosophia quasi universalis. Suffrid. *Petri* de Script. Fris. Dec. VIII. cap. 4.

5) Vergl. Ubb. *Emmii* Hist. Fris. ed. 1616 p. 457. und *Ypei* Leerrede ter gedachtniss van de verdiensten etc. p. 63.

6) Es findet ſich bei Harbenberg S. 21 und 22. und lautet ſo:

Pallida Wesseli saxum hoc tegit ossa magistri,
Philosophos inter qui leo fortis erat.
Illum lingua triplex, Hebraea, Pelasga, Latina,
Inclyta doctorum scandere pulpta dedit.
Agrippina et Parisium, duo regna Minervae,
Sensere ingenii vimque decusque sui.
At laus una viro, quia totum scibile scivit,
Et vitio infectis malleus ipse fuit.
Arx Phrisiae cineres, Germania tollit honores.
Dic, ferat omnipotens, lector amande, animam.

prachtvolleres Denkmal [1]), das Grab ſelbſt aber bezeichnete man mit einem viereckigen Steine von mäßiger Größe und dunkler Farbe, auf dem die Worte ſtehen [2]):

IOANNIS. WESSELI
GANSFORTII
TUMULUS.

Die Characteriſtik Weſſels iſt, wie ich hoffe, in dem Bisherigen ſchon gegeben. Hier nur noch wenige Züge. Die äußere Erſcheinung Weſſels, beſonders da er einen Mangel am Fuße hatte, mag nicht grade anſehnlich, aber doch ausdrucksvoll geweſen ſeyn. Man hat von ihm mehrere Abbildungen. Die vor mir liegende [3]), obwohl ſehr unvollkommen in der Ausführung, vergegenwärtigt doch ganz ſeinen Geiſt und ſein Weſen: es iſt ein kräftiges, einfaches, offenes Geſicht, zwar von derben Zügen, aber nicht ohne feinen geiſtigen Ausdruck, Ernſt auf der Stirne, Ver-

---

1) Die dem einfachen Sinne Weſſels nicht ganz entſprechende Inſchrift auf dieſem Denkmale iſt folgende:
ACCIPE. POSTERITAS. QUOD. PER. TUA. SECULA. NARRES.
IOHANNES WESSELUS GANSFORTIUS.
VULGO
LUX. MUNDI. DICTUS.
VIR
ERUDITIONE. ET. PIETATE. INSIGNIS.
LINGUAE. DIVINAE. RESTAURATOR. PRIMUS.
PHILOSOPHUS. MEDICUS. IURISPERITUS. POLYHISTOR
THEOLOGUS. SUMMUS.
NATUS
GROENINGAE. CIRCA. ANNUM. MCCCC
DENATUS.
GROENINGAE. QUARTO. NONARUM. OCTOBRIS. MCCCCXC
NOVISSIMA. MORIENTIS. VOX
NIL. EGO. SCIO. PRAETER. CHRISTUM
ET. EUM. CRUCIFIXUM.
IN. MEMORIAM.
CIVIS. IMMORTALITATE. DIGNISSIMI
INFRA. SEPULTI
MONUMENTUM. HOC
ERECTUM.

2) Notizen über dieſe Dinge findet man bei Muurling in der Commentat. de Wess. p. 90—94. und in einigen Schriften, auf die ſich Muurling beruft, namentlich: *Ypei* Leerrede ter gedachtnis van de verdiensten der nederl. Vaderen etc. p. 61—63. und Tegenwoordige staat der Vereenigde Nederlanden. 1793. Tom. XXI. p. 92. 93.

3) In den Effig. et Vit. Profess. Gron. p. 12. Andere Bildniſſe befinden ſich in *Schotani* Gesch. v. Friesland. p. 379. *Gerdes* Hist. Evang. Renov. T. I. p. 43. Levensbeschrijving van beroemde en geleerde mannen, vierde stuck, nro. VI. Principum et Illustrium quorundam virorum Imagines edid. P. *van der Aa.* Eine Abbildung Weſſels, jedoch von geringem Umfang und ohne beſonderen Werth, ſieht man auch bei ſeinem Grabmale zu Gröningen. S. Muurling S. 90.

ſtand in den Augen und eine gewiſſe Schalkheit um den Mund [1]). Weſſel iſt ohne Bart, auch erblickt man keine Haupthaare, da der Kopf von einer Mütze bedeckt iſt; dieſe, wie die übrige Kleidung, iſt höchſt einfach und entſpricht ganz dem ſchlichten, bürgerlichen Character des Geſichtes. Daß die Erſcheinung Weſſels, ſein Auftreten und ſeine Rede einen ſehr entſchiedenen Eindruck machte, ergibt ſich aus ſeiner lebendigen Wirkſamkeit unter Menſchen aller Art, Freunden und Schülern, Vornehmen und Geringen, Männern, Frauen und Jünglingen, und wird auch durch folgende Anekdote [2]) beſtätigt. Als Weſſel einſt im Kloſter Adwerd am Tiſche des Abtes Heinrich Rees mit einem angeſehenen pariſer Lehrer [3]) ſpeiſte, war dieſer begierig, den berühmten Weſſel über manche Dinge ſprechen zu hören. Weſſel antwortete ihm auf ſeine Fragen äußerſt ſparſam. Nach dem Eſſen jedoch lud er den Fremden zu einem ruhigen Geſpräch ein, und nun entwickelte er ihm die ſchwierigſten Dinge mit ſolcher Schärfe und Bündigkeit, daß der Pariſer aufſprang, ſein Doctorbaret abnahm, ſich vor Weſſel niederbeugte und bewundernd ausrief: „Du biſt entweder ein zweiter Alanus, oder ein Engel vom Himmel, oder etwas Anderes, was ich nicht nennen will. Gelobt ſey Gott, meine Hoff-

1) Ein Zeitgenoſſe ſagt ja auch ſehr characteriſtiſch von ihm:
Jam gravitas in fronte videri, et risus in ore.

2) Sie wird erzählt von Hardenberg S. 17, und zwar beruft er ſich dabei auf den Andreas Munter, Philosophus Stoicus Adwerdiae.

3) Dieſer Lehrer wird von Hardenberg nicht genauer bezeichnet. Er ſagt von ihm: nomen non certo teneo; puto tamen *Martinum* fuisse appellatum. Es gab natürlich viele Gelehrte mit dem Vornamen Martin auf der pariſer Univerſität im Laufe des 15ten Jahrhunderts. Die bedeutendſten findet man verzeichnet bei Bulæus in der Hist. Univers. Paris. T. V. p. 905—907. Unter denen, die dort genannt ſind, könnte man hier etwa auf zwei verfallen, nämlich: Martin Delf, der deutſchen Nation angehörig, im Jahre 1479 Rector der Univerſität Paris, dann Doctor der Theologie, und Verfaſſer eines von Zeitgenoſſen ſehr gerühmten Buches de Arte Oratoria, und Martinus Magiſtri, Procurator der galliſchen Nation, im Jahre 1460 auch Rector der Univerſität, einer der ausgezeichnetſten theologiſchen Profeſſoren ſeiner Zeit und eifriger Verfechter des Nominalismus, für welchen er auch (ſ. oben S. 276.) als Almoſenier Ludwigs XI. günſtig wirkte. Ich würde, wenn es einer von Beiden ſeyn ſollte, für den Erſteren ſtimmen, denn Martinus Magiſtri kannte wahrſcheinlich unſern Weſſel ſchon in Paris genau, und würde daher nicht ſo begierig auf deſſen Bekanntſchaft geweſen ſeyn. Der Codex Monacensis, der die hardenbergiſchen Lebensnotizen über Weſſel enthält, hat hier fol. 13. noch die Worte: Nisi fortasse fuit *Nicolaus Clamengis*, cujus lucubrationes extant, nam is mirabiliter ad Wesselum affectus fuisse dinoscitur. Dieß iſt jedoch ein offenbarer Fehlſchuß, denn Nicolaus von Clamenge, der bereits im J. 1393 Rector der Univerſität Paris war und wahrſcheinlich vor dem Jahre 1440 ſtarb, konnte ſchwerlich auch nur den jungen Weſſel in Paris, nimmermehr aber den ſchon gerühmten in Adwerd geſehen haben; geiſtesverwandt waren beide Männer, aber die Chronologie macht eine perſönliche Berührung ſehr unwahrſcheinlich.

nung iſt nicht getäuſcht; nicht umſonſt habe ich dich aufgeſucht, nicht umſonſt haben die Sorbonniſten den Meiſter des Widerſpruchs bewundert und gehaßt." Das Betragen Weſſels war offen, edel und freimüthig; in der früheren Zeit hatte er mehr Herbes und eine gewiſſe Neigung zum Spott; in der ſpäteren Zeit war er freundlicher und milder; anfänglich erfreute ihn eine unruhige Wirkſamkeit nach außen, gegen Ende des Lebens ging er in ſich ſelbſt zurück und beſchränkte ſich auf eine ſtillere Thätigkeit. Ein Hauptzug ſeines Weſens war Lehrhaftigkeit; er hatte den größten Trieb und eine vorzügliche Gabe, klar zu lehren und lebendig anzuregen. Er disputirte auch gern und vermöge ſeiner logiſchen und dialectiſchen Bildung gewöhnlich ſiegreich. Selbſt unermüdlich im Sprechen und Streiten, ermüdete er noch weniger die Zuhörer [1]). Auch ſtand ihm dabei die Gabe des Witzes zu Gebote, und zwar jene ſeltenere des trockenen Witzes. Während Ernſt auf ſeiner Stirne ſchwebte, lächelte ſein Mund und verbreitete Luſt und Heiterkeit. So vereinigte ſich Alles, um ihn zu einem ausgezeichneten Lehrer und Jugendbildner zu machen.

Ganz beſonders gehört auch zur vollſtändigen Würdigung Weſſels die Berückſichtigung ſeiner Zeit; er fiel in eine Uebergangs- und Zwiſchen-Periode und darnach iſt ſeine Stellung zu bemeſſen. Sein Leben füllt gleichſam den Raum zwiſchen Gerſon und Luther, zwiſchen den großen franzöſiſchen Theologen, die noch mit dem Papſtthum unterhandelten und auf dem Boden der Hierarchie zu reformiren gedachten, und den noch größeren deutſchen, die ſich von Rom ganz losſagten und eine neue Baſis für das kirchliche Leben begründeten. Als Gerſon ſtarb, befand ſich Weſſel im 10ten Lebensjahre, bei Weſſels Tode war Luther ein Knabe von 6, Zwingli von 5 Jahren, und Melanchthon noch nicht geboren; Erasmus war 22 und Reuchlin 34 Jahre alt. So war Weſſel mit keinem der berühmteſten und einflußreichſten Männer am Schluſſe des 15ten und am Anfange des 16ten Jahrhunderts eigentlich gleichzeitig. Keiner konnte einen beſondern Einfluß auf ihn üben, mit keinem konnte er zuſammen wirken. In dieſer Beziehung ſteht er iſolirt da, aber deſto ſelbſtändiger und origineller. Und wer mag es leugnen, daß er den Beruf

1) Paulus Pelantinus ſagt in ſeinem Epicedium auf Weſſel bei Hardenberg S. 20:

Hei, quoties avidas magnis sermonibus aures
Continuit! nunquam mihi talia longa putabam
Tempora: tota dies vix horula parva videri.
Impiger alternas audire et reddere voces,
Et miscere jocos, et seria dicere vafer.
Jam gravitas in fronte videri, et risus in ore.

seiner Zeit erkannte und würdig erfüllte? Charaktervoller als Erasmus, hatte er Originalität, Festigkeit und Standhaftigkeit genug, um reformatorisch in die Zeit einzugreifen; aber weniger kühn und gewaltig als Luther, hatte er doch auch die Milde und Besonnenheit, welche einen offenbaren Bruch vermied, der damals nur geschadet und die gewaltsamste Rückwirkung hervorgebracht hätte. So begründete er die religiöse und theologische Umgestaltung, ohne sie leidenschaftlich zu übereilen und war ein reformatorischer Mann, gerade wie jene Mittelperiode ihn haben mußte. Mehrere Zeitgenossen überragen ihn an klassischer Gelehrsamkeit, an Umfang des Wissens und eleganter Bildung, aber als selbstdenkender, freimüthiger und anregender Theologe nimmt er den ersten Rang ein und so erfüllt er seine Bestimmung, wie nur irgend ein großer Mann sie an seiner Stelle erfüllen kann. Für das zuletzt Gesagte wird der Beweis durch Wessels ganze theologische Denkweise geliefert, zu deren Darstellung wir nun fortgehen.

Zweiter Theil.

Die Theologie Wessels.

Einleitung.

Die Theologie des 15ten Jahrhunderts. Wessels theologischer Standpunct im Allgemeinen.

Der Zustand der Theologie im 15ten Jahrhundert bietet ein Gemälde von reicher Mannichfaltigkeit dar. Die theologischen Denkarten, die früher schon vorhanden waren, wiederholten sich in bedeutenden Erscheinungen und zugleich bereitete sich Neues in schönen Anfängen vor. Die herrschende Tendenz war noch immer die philosophische, ihr gegenüber erhob sich kräftiger als früher die mystische, zwischen beiden wurden Vermittelungen versucht, und als neues, die Zukunft vorbereitendes Element trat die biblische Theologie dazwischen.

Wenn man im Mittelalter von philosophischer Theologie spricht, so meint man zunächst die Scholastik. Diese behauptete auch jetzt noch ihr großes Ansehen, besonders in der Constituirung der Form der Wissenschaft; aber sie hatte doch schon aufgehört, der bewegende Mittelpunct des geistigen Lebens zu seyn, man erkannte ihre Mängel, man sehnte sich nach einer einfacheren, frischeren, lebensvolleren Gestaltung der Theologie. Neben der herkömmlichen scholastischen Form tauchten andere philosophische Bestrebungen auf, und der Platonismus stellte sich in erneuerten Kampf mit dem Aristotelismus.

Zuerst zeigt sich noch die ältere traditionell-philosophische Methode, bei welcher die einmal fixirte Kirchenlehre den unantastbaren Inhalt, die aristotelische Syllogistik den Stoff

lieferte. Doch war auch diese Richtung frisch belebt durch den wiedererweckten Kampf des Realismus und Nominalismus und durch manche Elemente der neuern zur Reformation hinüber leitenden Bildung. Beispiele solcher Denkart sind Peter d'Ailly am Anfange und Gabriel Biel am Schlusse des fünfzehnten Jahrhunderts. Der Erstere, den seine Verehrer den Adler Frankreichs, den unermüdeten Hammer der Wahrheitsfeinde nannten, drang nicht nur in kirchlichen Verhältnissen kräftig auf Verbesserung, sondern strebte auch von der Scholastik, die seinem Geiste noch die Form gegeben, hinüber zum Biblischen und suchte überall eine Vereinfachung der Theologie zu bewirken, indem er viele von den Scholastikern abgehandelte, aber die Religion nicht berührende Fragen auf ihr eigentliches Gebiet, das philosophische, verwies. Der Andere, ein Verehrer Occams, des kühnen Erneuerers des Nominalismus, war zwar noch so durchdrungen von dem Werth und der Allgültigkeit des Aristoteles, daß er über dessen Ethik Predigten hielt, dennoch aber besonnen und gemäßigt genug, um sich im Wissenschaftlichen vieler scholastischen Grübeleien zu entschlagen, und wie d'Ailly ein freimüthiger Sprecher über die Mängel der Kirche.

Neben dieser hergebrachten entwickelt sich aber auch eine neue eigenthümliche philosophische Methode, theils in der Form speculativer Natur- und Selbstbetrachtung, theils durch Wiederherstellung eines christlichen Platonismus. Eine sogenannte natürliche Theologie bildete der originelle Raimund von Sabunde[1]); er machte den Versuch einer Begründung aller christlichen Lehren aus den Gesetzen der Natur und des menschlichen Geistes. Diese tiefere Natur- und Selbsterkenntniß characterisirt er auf folgende Weise: sie ist dem Menschen ebenso natürlich, als nothwendig; durch sie erkennt er wahrhaftig und ohne Schwierigkeit den Inhalt der Schrift, ja sie begründet auf eine so zweifellose Art die Lehren der Schrift, daß ihnen der Mensch nun mit freier und sicherer Ueberzeugung beistimmt; durch sie werden alle Fragen über Gott und den Menschen ohne Schwierigkeit gelöst und der ganze katholische Glaube als wahr festgestellt; daher ist sie auch jetzt am Ende der Welt für jeden Christen zu Vertheidigung seines Glaubens das höchste Bedürfniß. Eigentlich ist diese Wissenschaft, meint Raimund, schon in den Schriften der

1) Er entwickelte sein System bekanntlich in dem Werke: *Theologia naturalis* sive *Liber Creaturarum* etc. von welchem ich die Ausgabe zu Frankfurt 1635 benutze. Die Stellen, auf welche bei der folgenden Darstellung besonders Rücksicht genommen ist, finden sich theils in dem merkwürdigen Prolog des Buches, theils Kapitel 11. 13. 31. 63—69.

heiligen Lehrer enthalten, aber sie tritt doch nicht hervor, sie ist elementarisch zerstreut; jetzt kommt es darauf an, sie zusammenzufassen und zu ordnen, und dadurch auch das wahre Verständniß der älteren Lehrer zu finden. Natürlich kann diese Wissenschaft sich nicht auf die Autorität der Schrift berufen, sie muß vielmehr erst den Glauben an die Schrift bewirken, und geht in Beziehung auf uns der Schrift voran; ihre Argumente müssen aus der Erfahrung und aus der Natur der Dinge entnommen seyn. Es sind uns nämlich zwei Bücher von Gott geschenkt: das Buch der Natur oder der Schöpfung und das Buch der heiligen Schrift. Das erste ist ursprünglich jedem Menschen mitgetheilt, ja der Mensch selbst ist der erste, vom Finger Gottes geschriebene Buchstabe in diesem Buche; das zweite ist dem Menschen erst später gegeben, weil er in seiner Blindheit das erste nicht zu lesen verstand. Dennoch bleibt das erste allen Menschen gemein, seine Schrift kann nicht verfälscht, vertilgt oder misdeutet, niemand kann dadurch zum Ketzer werden, während dieß Alles bei der Bibel möglich ist, die auch nur von den Klerikern gelesen werden darf. Beide Bücher müssen aber nothwendig harmoniren, weil beide von Gott stammen, jenes als natürliche, dieses als übernatürliche Belehrung. Wenn es sich nun frägt, wie diese unwiderlegliche Erkenntniß erworben werde, so stellt Raimund das sittliche Postulat, daß der Mensch von Gott erleuchtet und von der Sünde gereinigt sey, denn der Mangel dieser Eigenschaften hinderte die alten Philosophen, richtig im Buche der Natur zu lesen; er gibt aber zugleich auch theoretische Principien, die hauptsächlich auf Begründung einer wahren Selbsterkenntniß gerichtet sind, um von da aus zur Erkenntniß Gottes fortzuschreiten. Der Schlüssel aller Erkenntniß ist eine durchgreifende Vergleichung des Menschen mit allen übrigen Geschöpfen; dadurch wird der Mensch auch über sich selbst hinausgeführt und gelangt zur Erkenntniß des Schöpfers. Der Weg, auf dem Raimund zu Gott führt, ist also der kosmologische. Dann aber stellt er zur weiteren Begründung religiöser Wahrheiten hauptsächlich folgenden Kanon auf. Von Allem, was der Mensch denkt oder sagt, gibt es auch ein Entgegengesetztes, einen contradictorischen Widerspruch. Beides kann nicht zugleich wahr seyn. Der Mensch muß nothwendig das Eine bejahen, das Andere verneinen. Nun liegt es aber in der Natur der Sache, daß er bejahe, glaube und annehme, was den Bedürfnissen seines Wesens entspricht, wodurch sein inneres Leben ergänzt, erhöht, würdiger ausgebildet wird, was ihn bessert, froh, glücklich, hoffnungsvoll und zuversichtlich macht, also das Liebenswürdige und Begehrenswerthe, das, was mehr vom Seyn und

vom Guten an sich hat; dagegen, daß er verneine und von sich weise alles das, was sein inneres Leben hemmt, beschädigt oder zerstört. Würde der Mensch dieß nicht thun, so handelte er gegen sich selbst und gegen die Ordnung der Dinge. Von diesem Standpunct aus begründet nun Raimund als etwas mehr Positives, Wohlthätiges, Lebenförderndes die einzelnen Religionslehren, und zwar, wie bemerkt, nicht bloß die sogenannten natürlichen, wie die Existenz und Einheit Gottes, die Weltschöpfung und Unsterblichkeit, sondern auch die positiv-christlichen, namentlich die Lehren von der Dreieinigkeit, Menschwerdung und Versöhnung. Hier schöpft er freilich, was das Material betrifft, das Meiste aus den früheren Lehrern, in denen ja auch, wie er sagt, die einzelnen Buchstaben seines Systems zerstreut seyen, aus Augustin, Thomas und den andern Scholastikern, allein seine Methode ist dabei immer eigenthümlich und belebend.

Die Anregung zur Erneuerung des Platonismus ging eigentlich von den Griechen aus. Die Griechen waren von der Scholastik frei geblieben, aber nicht aus Kraft, so daß sie etwas Besseres an die Stelle gesetzt hätten, sondern aus Schwäche, weil sie zu jeder bedeutenden Hervorbringung unfähig waren. So geschah es auch, daß Aristoteles bei ihnen nicht so herrschend wurde, wie im Abendlande, weil einmal ihre alten großen Kirchenlehrer für Plato den Ton angegeben hatten. Diese platonische Tradition unter den Griechen wurde im fünfzehnten Jahrhunderte wichtig auch für das Abendland; die übersiedelnden Gelehrten, wie Gemistus Pletho, Bessarion u. a. brachten die Liebe zum Platonismus nach Italien und entzündeten dafür empfängliche tiefere Gemüther. Ein unter den Griechen selbst geführter heftiger Streit über den Vorzug der platonischen oder aristotelischen Philosophie lieferte zwar kein bestimmtes Resultat, machte aber doch wieder allgemeiner auf Plato und seine Nachfolger aufmerksam und half eine gerechtere Würdigung ihrer Lehren, die bald in Enthusiasmus überging, vorbereiten. Gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts wurde durch Cosmus von Medicis die platonische Akademie gestiftet. Ihre Seele war der berühmte Marsilius Ficinus, der geistvolle Erklärer Plato's und der Neuplatoniker, der in seinen theologischen Schriften über die Unsterblichkeit der Seele und die Wahrheit der christlichen Religion vielleicht theilweise zu viel gethan hat in der Verschmelzung christlicher und platonischer Lehren, aber dabei die höheren und ewigen Wahrheiten unendlich lebendiger, tiefer und freier auffaßte, als die meisten Theologen seiner und der früheren Zeit. Jedenfalls steht er an Besonnenheit und Durchbildung über seinem Zeitge-

hier durchschaute er das Bedürfniß der Zeit und wirkte ohne Zweifel sehr anregend auf die jüngeren Zeitgenossen. Zwischen Philosophie und Theologie erkennt Gerson keinen Gegensatz an; er glaubt, daß sie beide wesentlich übereinstimmen, aber er spricht der Philosophie die Fähigkeit ab, die christlichen Wahrheiten aufzufinden, wenn nicht die Offenbarung des Glaubens vorangehe, auch betrachtet er die Philosophie, wie alle Wissenschaften, als Dienerin der Theologie. An der Philosophie seiner Zeit tadelt er besonders die mechanische Auffassungsweise, namentlich daß sie bei der Darstellung des Wesens Gottes nur die Nothwendigkeit und nicht ebenso die Freiheit hervorhebe: dadurch werde die Frömmigkeit und Dankbarkeit gegen Gott aufgehoben, als ob er nicht aus freier Güte, sondern aus Zwang Alles mittheile. Für die Methode des Studiums verlangt Gerson, daß das philosophische dem theologischen vorangehe, und daß man beide nicht in einander mische. Mathematik, Logik, Metaphysik, Rhetorik sollen durchgearbeitet seyn, ehe man zur Theologie kommt; dann soll man aber auch keine Sophismen und fremdartigen Materien in die Theologie bringen, und diese soll sich rein in ihrem Kreise halten. Als eigentlich theologische Materien aber sieht Gerson diejenigen an, wodurch ein gesunder Glaube begründet, die Hoffnung gestärkt und die Liebe entflammt wird, also nur die, welche dem Gebiete der Religion angehören. Die wesentlichen Grundlagen der Theologie sind für ihn Schrift und Erfahrung; die Theologie geht über die Philosophie hinaus, sie hat aber wieder ihre bestimmten Gränzen in der Offenbarung. Schon in diesen Sätzen ist ein Zusammenhang mit der Scholastik, aber auch ein mittelbarer Tadel vieler Mängel derselben nicht zu verkennen. Noch deutlicher tritt dieser Tadel hervor, indem Gerson die Gebrechen der gewöhnlichen Theologen aufdeckt; er wirft ihnen vor, daß sie besonders durch zwei Grundfehler an der einfachen Wahrheitserkenntniß gehindert würden, durch Grübelei und Neigung zum Sonderbaren. Zu diesen traurigen Töchtern des Stolzes, sagt er, gesellt sich als unglücklicher Bruder der Neid und diese zusammen haben dann eine vielfache Nachkommenschaft: Streitsucht, Zank, Hartnäckigkeit, Eigenliebe, Beharren bei den

---

ad eosdem p. 110—113. In diesen Briefen werden auch die Bücher namhaft gemacht, die Gerson für die verschiedenen Arten und Stufen des theologischen Studiums am nützlichsten achtet. Doch kann man seine Auswahl nicht durchaus rühmen. Er wünscht auch, daß sich jeder Studirende an einen erprobten Lehrer anschließen und sich seines Rathes bedienen möchte. 3) Duae Epistolae de Reformatione Theologiae. Opp. T. 1. P. 1. p. 120—124.

eigenen oder Partei-Meinungen und leidenschaftliche Vertheidigung des Irrthums. Es offenbart sich aber die grübelnde Sonderbarkeit bei den Theologen besonders in folgenden Stücken: in der Neigung, vollkommen durchgearbeitete und entschiedene Lehren liegen zu lassen und sich nur mit unbekannten, noch nicht untersuchten zu beschäftigen, also lieber Neues, als Heilsames vorzutragen; in der Geringschätzung gegen klare und faßliche Lehren, um sich mit dunkeln, schwierigen zu beschäftigen, weil man denkt, nur das Dunkle und Unverständliche sey tief, während doch Klarheit in Rede und Schrift die größte Tugend in der Wissenschaft und das sicherste Zeichen eines hellen Geistes ist; in der Freude an neuen Wortbildungen, besonders für speculative theologische Materien; in einer zu voreiligen Aneignung der Principien heidnischer Philosophen, wie dieß auch bei Origenes der Fall war, der offenbar zu viel aus dem goldenen Becher Babylons getrunken; in der ungemessenen Vorliebe für besondere Lehren, so daß man sich, obgleich Glaube und Wahrheit gemeinsam sind, etwas ganz Absonderliches zueignen will, durch diesen Partei- und Ordenseifer aber nur Streit, Spaltung und Irrthümer in die Christenheit bringt; und endlich, was damit zusammenhängt, in der Gewohnheit, lieber den einen Lehrer anzugreifen und den andern hartnäckig zu vertheidigen, als sich zu bemühen, ihre oft mehr im Ausdruck als im Sinn verschiedenen Aussprüche in Harmonie zu setzen, und dadurch eine Versöhnung der Extreme herbeizuführen, welche doch für die Kirche heilsamer ist, als Trennung [1]). Wenn hier alle wesentlichen formalen und sittlichen Fehler der Scholastik gerügt sind, so dringt Gerson anderwärts ebenso kräftig auf materiale Reformation der Theologie. Er verlangt, daß nicht ferner unnützes Wissen ohne Frucht und Gründlichkeit getrieben werde; dadurch würden die Studierenden von dem Nothwendigen und Nützlichen abgeführt, Nichtstudierte aber veranlaßt, sich von der Theologie ganz falsche Vorstellungen zu machen, indem sie meinten, diejenigen seyen Theologen, die sich mit solchen unnützen Dingen [2]) beschäftigen; deßhalb nenne man die Theologen auch Phantasten und behaupte, daß sie nichts von solider Wahrheit, vom Practischen und von der Bibel wüßten. Zur Beseitigung

1) Um Einheit des Glaubens zu erhalten, schlägt Gerson außer andern auch das bedenkliche Mittel vor, nur eine theologische Facultät für die ganze Kirche, oder wenigstens für Frankreich aufzustellen, von welcher dann, als der reinen Quelle, die übrigen untergeordneten theologischen Studienanstalten abhängig gemacht werden könnten. Opp. Tom. 1. P. 1. p. 105.

2) Als unnützen Streitgegenstand bezeichnet er unter andern die Lehre von der Communicatio Idiomatum. Opp. T. 1. P. 1. p. 123.

dieſer unfruchtbaren Theologie, an der er beſonders auch die gränzenloſe Sprachverwirrung tadelt, empfiehlt dagegen Gerſon vor Allem das tüchtige Studium der Schrift, die Aneignung und den Vortrag des Practiſchen aus derſelben. Dadurch, hofft er, würden dann auch tüchtige Volkslehrer gebildet werden, die nicht unnütz grübeln und phantaſiren, ſondern kräftig auf die Umgeſtaltung des Lebens wirken.

Schon hier bei dem größten Theologen zu Anfange des 15ten Jahrhunderts finden wir eine Hinweiſung auf das, was ſich nun vornehmlich als das Neue entwickeln ſollte. Bald ſehen wir andere noch entſchiedener ſich einer lebendigen Schrifttheologie zuwenden. Die Nothwendigkeit, zum Einfachen, Apoſtoliſchen, Lebendigen zurückzukehren, die früher faſt nur von Männern des Volkes und populären Secten anerkannt worden war, machte ſich jetzt auch den Gelehrten anſchaulich; faſt alle Theologen dieſer Zeit ſind mehr oder minder vom Bewußtſeyn dieſes Bedürfniſſes durchdrungen; es bilden ſich, den Scholaſtikern und ſtrengen Dogmatikern gegenüber, immer mehr eigentlich bibliſche Theologen. Im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte waren nur die Scholaſtiker hochgeehrt und von großem öffentlichen Einfluß geweſen; ein Schriftausleger war ein ſehr untergeordnetes Weſen und mußte gegen einen Sententiarier und Summiſten weit zurückſtehen. Jetzt änderte ſich die Stimmung. Die Scholaſtik tritt zurück; ſie befriedigt nicht mehr; gegen ſie erhebt ſich Mistrauen, Skepſis und Spott; dagegen empfehlen die angeſehenſten Theologen nichts dringender, als Schriftſtudium; die Bibel wird, während das Anſehen der Kirche, Päpſte und Concilien zu wanken beginnt, als das einzige Heilmittel, als der wahre Fels anerkannt, auf den Chriſtus die Kirche gegründet; ſie wird mehr und mehr durch Abſchriften vervielfältigt, überſetzt, unter dem Volke verbreitet; es wird auch die neuerwachende Philologie, die neuerfundene Buchdruckerkunſt in ihren Dienſt gebracht; ſie gelangt allmählig zu der Herrſchaft, deren Culminationspunct mit der Reformation eintritt.

In dieſer Richtung ſteht auch Weſſel. Doch können wir dabei ſeinen Standort noch näher bezeichnen. Der Eifer für das Bibliſche verfolgte wieder verſchiedene Wege: einen mehr practiſchen und kirchlichen, und einen mehr philologiſchen und wiſſenſchaftlichen; auf dem erſtern finden wir Huß, Joh. von Weſel, Joh. von Goch und manche practiſche Myſtiker, auf dem

zweiten Laurentius Valla, Le Fevre und Erasmus. Unser Wessel reiht sich den Erstgenannten an, doch ist er unter ihnen der am meisten Wissenschaftliche, am meisten nach Durchdringung des practischen und gelehrten Elementes Strebende.

Zwar zeigt sich auf manchen Puncten unverkennbar, daß Wessel aus der Schule der Scholastiker hervorgegangen ist; seine Darstellung trägt noch Spuren davon. Im Ganzen aber stand er mit der Scholastik in der bestimmtesten Opposition; er bestritt das Vorherrschen der Philosophie, wie es in der Theologie des Mittelalters statt fand, und gab der Theologie eine selbständige biblische Grundlage; er vermied die Künstlichkeit, Spitzfindigkeit und Dürre der ausgearteten Scholastik, er richtete die wissenschaftliche und erbauliche Betrachtung auf große, wesentliche, practisch bedeutende Gegenstände, auf eigentliche Lebenspuncte der Religion, und that dieß mit Einfalt, Wärme und großer Geistesfrische. Wie ein scholastisches, so hat Wessel auch ein mystisches Element in sich; er besitzt eine ungemeine Fülle und Tiefe des frommen Gefühls, er liebt, sich demselben auch ganz und unbedingt hinzugeben, er strebt, wie die Mystiker, die Schranken des Endlichen zu durchbrechen, in Liebe und Sehnsucht mit Gott zu verschmelzen, und benutzt als Mittel zur Einigung mit Gott vorzugsweise die Contemplation und das Gebet. Hier finden wir den Zögling der Brüder vom gemeinsamen Leben, und, trotz aller Verschiedenheit, den Geistesverwandten des Thomas von Kempen wieder; dagegen stammt der, offenbar unbedeutendere, und mehr nur äußerlich zu bemerkende scholastische Bestandtheil in Wessels Denkart aus den späteren Schulen, die er durchmachte, besonders aus der des Nominalismus. Aber indem nun beides in dem Geiste Wessels zusammenbestand und sich zu einer lebendigen Einheit verknüpfte, war auch eines durch das andere gemäßigt und in seinem Gemüthe, wie in seiner Wissenschaft, ein wohlthätiges Gleichgewicht. Dieß entsprang zugleich daraus, daß beides wieder auf einer schönen und ächten Grundlage ruhte, auf dem innig und geistvoll aufgefaßten biblischen Christenthume. Dieß war die Basis, von welcher aus Wessel stets in der Theologie operirte, und so können wir ihn bezeichnen als einen biblischen Theologen, der ebenso fromm, als wahrheitsliebend, ebenso freisinnig, als besonnen, die dialectische Bildung, die er von der Scholastik gewonnen, gegen diese selbst in ihrer entarteten Gestalt wendet, der mit der Mystik zwar die Innigkeit gemein hat, aber über deren Subjectivismus sich erhebt, und auf diesem Wege einen Standpunct gewinnt, welcher die Gegensätze des

Mittelalters theils selbst schon überwindet, theils wenigstens zu deren Ueberwindung einen höchst erfolgreichen Anfang macht [1]).

Da der biblische Character vornehmlich das Wesen von Wessels Theologie ausmacht, so ist zunächst erforderlich, Einiges über die Art und Weise zu sagen, wie er die Schrift auffaßte. Bei der Schriftauslegung schätzte er, wie Melanchthon, vor allen Dingen ungezwungene Einfachheit und Natürlichkeit: „Wer eine Schriftstelle auslegt," sagt er [2]) „muß bei den Worten des Textes bleiben und darf keine gezwungene Erklärung geben. Denn jede gezwungene Erklärung, die, aus Furcht vor Einwendungen, von der ursprünglichen Gestalt der Schrift abweicht, muß der Irrlehre verdächtig seyn." Dabei las er die Bibel stets in practischem Geiste, mit unmittelbarer Anwendung auf das Leben und die eigene sittliche Besserung. Er pflegte zu sagen [3]): „Wer bei der Lesung der Bibel nicht täglich geringer von sich denkt, sich nicht immer mehr misfällt und gedemüthigt wird, der liest die heil. Schriften nicht allein vergeblich, sondern auch nicht ohne Gefahr." Besonders aber forderte er vom Ausleger offenen Wahrheitssinn, so daß er nicht bloß eine Bestätigung für gangbare Lehren und Bestimmungen in der Schrift suchen, sondern sich für Alles empfänglich zeigen soll, was ihm aus der Schrift entgegenkommt. Dieß ergibt sich schon aus der angeführten Aeußerung gegen contorte Erklärungen, aber auch noch aus Anderem, was später anzuführen ist.

Vermöge seines Eifers für biblische Lehre und sprachliche Studien könnte man von Wessel auch Commentarien über ganze neutestamentliche Bücher erwarten. Allein dafür scheint weder die Zeit gehörig empfänglich, noch er selbst vollständig vorbereitet gewesen zu seyn. Er beschäftigt sich mehr mit Einzelnem; aber hierbei erläutert er nicht bloß gelegentlich besondere Wendungen und Ausdrücke der Schrift, (das Letztere geschieht besonders häufig mit dem alttestamentlichen Namen und Eigenschaftsbezeichnungen Gottes), sondern er geht auch mitunter genauer auf die Erklärung einer Stelle oder eines größeren Abschnittes ein. So verbreitet er sich z. B. über die Erzählung von der Syrophönicierin [4]), wobei er das Verhalten Jesu gegen die Frau

1) Ueber den theologischen Standpunct Wessels im Allgemeinen vergl. man die schöne Rede von Muurling de *Wesseli Gansfortii*, germani Theologi, principiis atque virtutibus, etiamnunc probandis et sequendis. Amstelod. 1840.

2) *Wess.* Opp. p. 845. in der Schrift de Purgatorio.

3) Nach einem Briefe Goswins v. Halen bei Hardenberg S. 10.

4) De Orat. I, 15. p. 27.

als einen bloß vorübergehend angenommenen Schein der Strenge darſtellt, der den Zweck gehabt, die Glaubenskraft der Unglücklichen zu prüfen [1]). So erklärt er die Parabel Jeſu Luc. 7, 40 ff. als eine beſonders tiefe und gehaltreiche Darſtellung mit großer Ausführlichkeit und ſteter practiſcher Anwendung [2]). So behandelt er mit dialectiſcher Schärfe die Ausſprüche Jeſu bei Johannes 7, 16 und 12, 44: „Meine Lehre iſt nicht mein, ſondern des Vaters, der mich geſandt hat" und „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, ſondern an den, der mich geſandt hat;" indem er den Schein des Widerſpruchs davon zu entfernen ſucht [3]), und den Sinn der letzteren Stelle ſo beſtimmt: wer an mich glaubt wegen der großen Thaten meiner Macht, Weisheit und Güte, der glaubt an mich, wie es auch recht iſt; aber wenn er wüßte, durch weſſen Sendung und von weſſen Urkraft ich dieſe Allmacht und die unendlichen Schätze ewiger Weisheit empfangen habe, wozu er auch alsbald durch meine Lehre gelangen wird, ſo würde er gewiß die ganze Frömmigkeit ſeines Glaubens an mich übertragen auf den erzeugenden und ſendenden Vater. Nicht ſelten nimmt Weſſel auch auf die älteren Ueberſetzungen der Bibel Rückſicht, die Septuaginta und Vulgata, und berichtigt dieſelben. Eine falſche Ueberſetzung des Hieronymus von der Stelle Exod. 3, 14, welche doch ſchon vorher von den Siebzigen beſſer wiedergegeben geweſen, entſchuldigt Weſſel damit, daß die richtige Ueberſetzung den Heiden hätte Anſtoß geben können. Dieß, meint er, war damals rathſam, da die Kirche ohnedieß von ſo vielen Ketzereien zerriſſen war. „Jetzt aber, da die Kirche durch die Disputationen der Scholaſtiker geübt, und durch die heiligen Satzungen der Lehrer (sacris Doctorum doctrinis) befeſtigt iſt, kann ſie durch jede Wahrheit nur gefördert werden, und es iſt nicht gut auf eine unrichtige Erklärung die geſunde und wahre Lehre von der göttlichen Einfachheit und Unwandelbarkeit [4]) zu gründen. Denn die Juden lachen uns aus, daß wir, wie in der Finſterniß, auf einen unhaltbaren Grund bauen [5])." Weſſel verlangte alſo, wie überall, ſo auch in der Schriftauslegung nur Wahrheit und die ganze volle Wahrheit, und würde es, auch hierin Vor-

1) Non enim haec animo ideo duro intus gesta sunt, quo foris geri alieno videbantur . . . Sed alto consilio dissimulavit suum de ista judicium, opportunum exspectans tunc illi benefacere, quando magna fides ejus multum exercitata, etiam vobis magno munere digna videretur etc.

2) De Orat. IX, 4. p. 161 u. 162.

3) De Caus. Incarn. Cap. 17. p. 451 u. 452.

4) Mit Beziehung auf die Stelle Exod. 3, 14.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 4. p. 419.

gänger der Reformatoren, nie gebilligt haben, wenn man mit Bewußtseyn zu einem guten dogmatischen Zweck schlechte exegetische Mittel gebraucht hätte. Commentare über die heil. Schrift, wie sie damals gewöhnlich waren, führt Wessel an, aber mehr als etwas für die gewöhnlichen Prediger Zweckmäßiges, als den Gelehrten Dienliches [1]).

Was die Principien der religiösen Erkenntniß betrifft, die gewöhnlich schon von vorne herein über die Gestaltung eines theologischen Systems entscheiden, so hielt sich Wessel allerdings mit festem lebendigem Glauben an die in der Schrift niedergelegte Offenbarung und zwar in der Weise, daß er im alten Bunde eine unvollkommnere Stufe, in Christo die Vollendung der Gottesoffenbarung anerkannte, aber dabei verwarf er eine ursprüngliche und allgemeine Gotteskenntniß nicht, an welche die besondere göttliche Mittheilung sich anschließt, um sie zu läutern und zu ergänzen. Dieß wird sich im Einzelnen bei der Lehre von Gott ergeben, wo auch von den Quellen der Gotteserkenntniß zu handeln ist. Hier dürfte es am Ort seyn, zu bestimmen, wie Wessel das Wesen der Frömmigkeit überhaupt auffaßte. Einen bestimmten Begriff von Religion stellt zwar Wessel nirgends auf, allein wenn wir seine zerstreuten Aeußerungen zusammenfassen, so versteht er darunter das kräftige, sittlich wirksame Bewußtseyn unserer Abhängigkeit von Gott, die entschiedene Anerkennung der Schranken des menschlichen Daseyns, verbunden mit lebendiger Erkenntniß der unendlichen, schrankenlosen Größe Gottes und freier Unterwerfung unter das göttliche Gesetz; er versteht darunter die innere Heiligung des Namens Gottes, die Beziehung alles Thuns und Leidens, also des ganzen Lebens auf Gott, vor Allem aber die innige, feurige, hingebende, thätige Liebe zu Gott, die uns vorzugsweise mit dem Göttlichen einigt. Ich beschränke mich hier vorläufig auf die Anführung einer Stelle Wessels, die uns seine Grundansicht über das Verhältniß des Menschen zu Gott sehr klar veranschaulicht. „Der Mensch," sagt er [2]), „ist zwischen zwei Nothwendigkeiten, wie zwischen zwei unübersteigliche Mauern, in die Mitte gestellt, eine Nothwendigkeit des Thuns und eine andere des Leidens. Wir sind unausweichlich verpflichtet, das Gesetz Gottes zu erfüllen, und ebenso die Fügung

1) De Magnitud. Pass. Cap. 48. p. 557. Et sicut hodie praeter Canonem plerique Doctorum commentarii sunt apud nos pro *gregariis pastoribus et praedicatoribus*, ita tunc sub Mose et post Mosen pro Levitis de legali sanctione commentarii libri erant, quibus illorum praedicatores populum de sacramentis legis erudirent.

2) Scal. Medit. I, 5. Opp. p. 199 u. 200.

Gottes über uns zu ertragen; denn es ist unmöglich, daß irgend etwas geschähe, was nicht Gott gewollt und geordnet hätte. Diese letztere Nothwendigkeit des Duldens ist zwar nicht eine absolute, denn etwas Absolutes kann immer nur von Gott selbst als dem ersten und nothwendigen Wesen ausgesagt werden; außer ihm aber ist Alles zufällig (contingens); allein sie ist dennoch eine unwiderstehliche und unausweichliche. Die erste Nothwendigkeit aber ist allerdings eine bedingte: denn es ist zwar nothwendig, das Gesetz Gottes zu erfüllen, wenn wir selig werden wollen; die Erfüllung aber hängt immer von unserer Freiheit ab, wir können uns auch zum Bösen und zum Verderben bestimmen, wiewohl wir durch diese Freiheit nie von der Nothwendigkeit, das göttliche Gesetz zu erfüllen, entbunden sind; denn auch der Abweichende empfindet ewig die Verbindlichkeit, die Drohung und Strafe des Gesetzes. So beengend und drückend nun das Beschlossenseyn unter diese doppelte Nothwendigkeit ist, so hat es doch die göttliche Weisheit auf eine merkwürdige Artso geordnet, daß eben diese enge Beschränkung für den Menschen nicht nur einen Weg frei läßt, sondern selbst ein Weg wird zu seinem wahren Heil. Wir lernen daraus, daß es für uns keinen Ausweg gibt als nach der Ordnung des göttlichen Willens und unter der Leitung Gottes. So ist es also eine große Weisheit, diese Nothwendigkeiten einzusehen, eine noch größere, den Führer zu erkennen, durch den wir herausgeleitet werden, und die größte, sich diesem Führer mit vollem Vertrauen hinzugeben." Hier ist besonders die Seite der Nothwendigkeit im Verhältniß zu Gott hervorgehoben, vermöge deren es für den Menschen keine höhere Weisheit gibt, als sich dem unendlichen Willen Gottes schlechthin zu unterwerfen; wie aber Wessel neben dieser Gottesfurcht, als dem einen Grundelemente der Frömmigkeit, zugleich das andere, die lebendige, thätige, erhebende Gottesliebe, die der Seite der Freiheit angehört, anzuerkennen wußte, dieß geht aus unzähligen Stellen hervor, die ich theils schon mitgetheilt habe, theils noch mittheilen werde.

Ehe wir nun zur Entwickelung der einzelnen Lehren Wessels übergehen, sey noch eine Bemerkung über die Zweckmäßigkeit dieses Unternehmens selbst gestattet. Da Wessel kein eigentliches System abgefaßt, sondern nur einzelne Abhandlungen über theologische Gegenstände hinterlassen hat [1]), und auch diese nicht immer

1) Wir haben von Wessel nur Aufsätze über einzelne theologische Materien: über die Vorsehung, die Ursachen und Wirkungen der Menschwerdung und des Leidens Christi, über das Abendmahl, die Buße, das Fegefeuer, den Ablaß, die Gemeinschaft der Heiligen und den Schatz der Kirche, sowie eine besonders ausführliche über das Gebet. Diese Aufsätze beurkunden

in einem streng wissenschaftlichen, sondern theilweise oder auch ganz (wie die Beispiele zur Scala Meditationis) in einem erbaulichen und rednerischen Ton gehalten sind, so ist derjenige, der die theologische Denkweise dieses Mannes entwickeln will, leicht in Gefahr, schon durch die Art, wie er die zerstreuten Aeußerungen zusammenstellt und verknüpft, ihm etwas Unangenehmes oder Falsches unterzuschieben; allein trotz dieser Gefahr können wir das Unternehmen nicht von der Hand weisen, da uns sonst nichts übrig bleiben würde, als ganze Schriften Wessels zu übersetzen oder alle einzelnen mit einer gewissen Vollständigkeit zu excerpiren; dieses Verfahren aber würde zu vielen Wiederholungen führen und die Totalanschauung nur erschweren. Wollen wir, wie es für den wissenschaftlichen Gebrauch einer Monographie immer nothwendig ist, die eigenthümlichen Lehren des geschilderten Mannes in entsprechender Vollständigkeit geben, so ist dieß nicht anders ausführbar, als in der Weise, daß wir aus den zerstreuten Gliedern seiner Gedanken eine organische zusammenhängende Gestalt bilden; und wenn wir hierbei stets mit objectivem Sinne darnach streben, den Mann, ohne uns an seine Stelle zu setzen, in seiner ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit denken und reden zu lassen, wenn wir bei der Construction seiner Denkweise nicht ein anderwärts her gewonnenes Fachwerk oder eine späteren Schulen entlehnte Ausdrucksweise anwenden, sondern den historischen Gegenstand jedesmal seine Form selbst bilden lassen, so werden wir auch der Gefahr entgehen, ihm etwas Fremdartiges aufzudringen, wir werden dem Abgeschiedenen aus seinen Schriften einen Spiegel vorhalten, in dem er sich, wenn er lebte, selbst erkennen müßte.

---

zwar eine innere Einheit des Geistes, bilden aber kein genau zusammenhängendes Ganze. Sie sind häufig durch besondere Umstände und persönliche Beweggründe veranlaßt und mischen wohl auch persönliche Beziehungen ein. Dieß gibt der Darstellung etwas Lebendiges, benimmt ihr aber auch zum Theil den wissenschaftlichen Character. Was die Form der Rede bei Wessel betrifft, so ist sie geistvoll und bewegt, aber mehr aphoristisch als systematisch; er liebt Gegensätze, Wiederholungen, Steigerungen und eine eigenthümliche Verkettung der Ausdrücke und Begriffe; bei nicht zu verkennender Schärfe und Klarheit hat er doch auch — hie und da an Hamann erinnernd — sehr dunkle Stellen und etwas Gesuchtes; er gibt seine Gedanken oft nur in Thesen und Uebersichten, oder schematisirt theologische und religiöse Gegenstände, wie z. B. die Bitten des Vaterunsers de Orat. IV, 1. p. 79 u. 80, die Eigenschaften Gottes de Orat. III, 2. p. 53 u. 54. III, 11. p. 75 u. 76. u. dergl. Um seine Gedanken anschaulich zu machen, versucht er sich selbst in der Erfindung von Parabeln, die zwar nicht gerade verwerflich, vielmehr lebendig in der Darstellung sind, aber doch nicht ausgezeichnet genannt und mit biblischen oder sonst den besten Parabeln an Tiefe, Einfalt und Originalität nicht verglichen werden können. Solche Parabeln findet man de Magnitud. Pass. cap. 71. p. 600—602. u. cap. 72. p. 602—604.

Wir könnten bei der Darstellung der Theologie Wessels das positive und das reformatorische Element scheiden und jedes abgesondert entwickeln, allein diese Trennung ist nicht wohl durchzuführen, da auch die positiven Behauptungen Wessels zum Theil reformatorisch sind und seine Polemik, wie alle wahrhaft reformatorische, stets auf positivem Grunde ruht. Es scheint daher zweckmäßiger, den ganzen Stoff in drei Hauptstücke zu vertheilen, von denen allerdings die beiden ersten mehr das Thetische in der Theologie Wessel enthalten, das letztere mehr das Antithetische, nämlich: 1) die Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt, 2) die Lehre vom Menschen in seinem Verhältniß zu Gott, besonders in der Erlösung und 3) die Lehre von der Gemeinschaft und den Mitteln des Heils. Das erste Hauptstück handelt dann wieder a) von den Quellen der Gotteserkenntniß, b) vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, c) von Gott in seinem Verhältniß zur Welt; das zweite a) von dem Verhältniß des Menschen zu Gott in dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit, b) von der Person und dem Werke des Erlösers, c) von der Aneignung des erlösenden Heils; das dritte endlich a) von der Kirche, als der Gemeinschaft des Heils, b) von den Sacramenten als Mitteln desselben, besonders von der Buße und dem Abendmahl, c) von dem Zustand nach dem Tode, namentlich vom Fegefeuer. In einer Zugabe werden wir dann noch die ascetischen Grundsätze Wessels darlegen.

Erstes Hauptstück.

Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt.

1) Von den Quellen der Gotteserkenntniß.

Die ältere scholastische Theologie hatte es ebenso wenig verkannt, wie die patristische, daß der menschliche Geist nur auf practischem und theoretischem Wege zugleich zu einer wahren, wohlbegründeten Erkenntniß Gottes gelangen, daß der innere Mensch nur in seiner Ganzheit sich das Göttliche aneignen könne. Aber in der weiteren Fortentwickelung trat wieder eine Spaltung ein, und während die Scholastik einseitig die Kraft des Begriffes, namentlich auf dem dreifachen Wege der Verneinung, der Vollkommenheitssteigerung und der Ursächlichkeit Gott zu erkennen

suchte, hob die mystische Theologie ebenso einseitig die Aneignung des Göttlichen durch Contemplation, Andacht und Ascese hervor. Auch im Verfolge des Mittelalters fehlte es zwar nicht an Männern, die das Wahre der Scholastik und Mystik in diesem Puncte zu verschmelzen suchten, doch waren sie stets bis zu einem gewissen Grade in einer von beiden Richtungen oder in beiden befangen; Wessel dagegen, freier von den beschränkenden Einwirkungen sowohl der gangbaren scholastischen als der mystischen Gotteslehre, gehört unter die, welche unmittelbar vor der Reformation am kräftigsten darauf hinarbeiteten, die Religion wieder zu einer Sache des ganzen Menschen zu machen, und der Erkenntniß ihr Recht widerfahren zu lassen, ohne das Thun, und beiden, ohne die Liebe als wesentliche Principien eines höheren Lebens hintanzusetzen.

Wessels Lehre ist diese. Der allgemeine und nächste Weg, auf welchem der Mensch zu Gott gelangt, ist der eines ursprünglichen Wissens von Gott, welches jedem vernünftigen Geiste einwohnt. „Wie kein Ort so dunkel ist", sagt er[1]), „daß er nicht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet würde: so gibt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht irgend eine Kunde (notitia) von Gott einwohnte. Denn wie es ganz richtig heißt[2]): es kann sich niemand verbergen vor seiner Wärme, so darf man auch mit Recht sagen: es kann sich niemand verbergen vor seinem Licht." Aber diese Erkenntniß ist nicht bei Allem dieselbe, sondern sie entwickelt sich in den verschiedenen Geistern je nach ihren sonstigen Anlagen und ihrem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande auf verschiedene Weise; ebenso, wie das allgemeine Licht der Sonne von verschiedenen Gegenständen auf verschiedene Weise aufgenommen wird nach Maaßgabe ihrer Empfänglichkeit, Lage und Entfernung. Die einfache und allgemeine Erkenntniß Gottes bezeichnet Wessel auch als den Namen Gottes, der gleichsam in jedem Geiste liegt, in jede Seele ausgesprochen, und daher in jeder zum Bewußtseyn zu bringen ist[3]. Wie und in welchem Sinn aber dieß geschieht, davon hängt unendlich viel, ja Alles für die ganze Lebensrichtung des Menschen ab. „Unsere Urtheile[4]) und unsere ganze Vorstellung von Gott entspringen aus dem ersten Wissen (notitia, Bewußtseyn), welches

1) De Oratione Lib. V. cap. 1. p. 88.

2) Ps. 19, 7.

3) De Orat. Lib. V. c. 1. p. 88. Dicitur autem nomen a noscendo, quemadmodum nota et notitia. Est igitur nomen simplicis rei notitia, qua quaeque res cognoscitur. Nomen ergo Dei notitia est, qua Deus cognoscitur. Und de Orat. V, 4. p. 92: Notitia autem nomen est.

4) De Orat. V, 3. p. 91 u. 92.

wir von Gott haben; so lange dieses einfach (unentwickelt) ist, nennen wir es Namen Gottes; wenn es entwickelt ist, ist es die Bestimmung (definitio) des Namens Gottes (der Begriff von Gott)... Wie unser ursprüngliches Wissen von Gott beschaffen ist, so werden auch unsere Urtheile, so wird der Eifer unserer Bestrebungen seyn; so daß, wer den Namen Gottes erhaben auffaßt, auch ein entsprechendes Urtheil und eine entsprechende Willensrichtung hat; wer ihn heilig auffaßt, auch ebenso will und denkt von seinem Gott; aber auch umgekehrt, wer den Namen Gottes dürftig auffaßt, dürftig von ihm denkt: denn in unserer ganzen Handlungsweise ist das Wissen, welches wir ursprünglich und vorzugsweise von einer Sache haben, die Quelle aller unserer Urtheile und Bestrebungen... Alle Menschen also, Fromme und Gottlose, sind vermöge des (verschieden aufgefaßten) Namens Gottes das, was sie sind, und der Name Gottes unterscheidet zwischen den Kindern des Verderbens und des Heils... Der Name Gottes [1])

1) Es ergibt sich schon aus dieser Stelle und geht aus vielfachen Aeußerungen Wessels hervor, daß er unter Namen, besonders in Beziehung auf Gott und Christus, nie bloß ein Wort, einen Schall, sondern den mit dem Worte verbundenen, im Gemüthe lebendig wurzelnden und wirkenden, Begriff (cum pietate creata notitia) und das im Begriff ausgedrückte, wenigstens approximativ ausgedrückte, Wesen versteht. Als lebendige Bezeichnungen der verschiedenen Seiten des göttlichen Wesens sind ihm daher auch die einzelnen Namen Gottes, vorzüglich im alten Testament, sehr wichtig und bedeutungsvoll und er stellt häufige, wenngleich nicht immer ganz befriedigende, Betrachtungen darüber an, hauptsächlich über den Namen Jehovah. Vergl. de Orat. III, 5. p. 59 u. 60. Ebendas. Cap. 10. p. 72. Lib. IV, 6. p. 85. Lib. V, 10. p. 103. De Caus. Incarn. Cap. 4. p. 419. Ueber das, was Wessel unter Namen versteht, ist besonders die Stelle de Orat. IV, 7. p. 86 u. 87. zu vergleichen, wo er sagt: es gebe zwiefache Namen der Dinge, ächte, gehaltvolle und leere, eitle, nichtige, wie es gute und taube Nüsse gebe. Die letzteren Namen bringen keine Wirkung im Sinn und Gemüth des Erkennenden hervor, wie dieß z. B. der Fall ist bei den Namen großer Gegenstände in der Seele der Thoren; denn ihnen sind die Namen Gott, Vater, Heilig u. s. f. leer und nichtig, und können nichts thun zur Erhebung und Befreiung des Gemüthes. Die wahren Namen aber sind solche, die mit lebendiger Erkenntniß verknüpft sind, die wie ein Lichtstrahl in die Dunkelheit der Seele fallen und denen, die sie in sich aufnehmen, die Macht geben, Kinder Gottes zu werden; sie erzeugen ächte, sittlich erhebende und befreiende Weisheit, sie machen den Menschen hochherzig, so daß er das Kleine und Geringfügige verachtet. Dasselbe gilt, wie von dem oder den Namen Gottes, ebenso von dem Namen Jesu; und nur in diesem Sinn ist es auch richtig zu verstehen, wenn das Gebet im Namen Jesu als das allein gottgefällige und wirksame empfohlen wird. S. 87.: Hinc jam plane liquet, quam facile dabit Pater quaecunque; petierimus in nomine Jesu. Petierimus, dico, in nomine non vano, sed in vero et sanctificato nomine Jesu. Offenbar hängt diese ganze Exposition und die häufigen Erörterungen Wessels über Namen Gottes mit seinem Nominalismus zusammen. Gerade als Nominalist, der doch nicht in extremer Einseitigkeit dieser Denkart befangen war, be-

kann im Menschen wachsen, zunehmen, gereinigt, geheiligt, erhöht, verherrlicht werden: aber auch abnehmen, befleckt, entweiht, geschmälert, unterdrückt, gelästert werden; so daß, wie in jedem der Name Gottes ist, so auch die Menschen sind, und umgekehrt, wie die Menschen sind, so ist auch in ihnen der Name Gottes." Aus diesen Stellen, die zugleich, indem sie auf den Namen, als Inbegriff der Sache, ein so großes Gewicht legen, den Nominalismus Wessels beurkunden, geht hervor, daß Wessel ein ursprüngliches Gottesbewußtseyn, eine mit der Vernunft selbst gegebene Kunde Gottes in jedem Menschen annimmt, daß er aber schon dieses einfachste und erste Wissen von Gott nicht isolirt denken kann, nicht getrennt von dem gesammten geistigen und sittlichen Zustande des Menschen, sondern in nothwendiger kräftiger Wechselwirkung mit demselben begriffen; dergestalt, daß das ganze geistige Seyn des Menschen ebenso sehr davon abhängt, wie er sich Gott denkt, als sein Denken von Gott bedingt ist durch das ganze geistige Seyn, also beides nur mit- und durcheinander sich entwickelt und gestaltet. Daher schreibt auch Wessel in einer andern Stelle den ursprünglichen Besitz des Namens Gottes nicht einem geistigen Vermögen ausschließlich zu, sondern vertheilt denselben gleichsam unter die verschiedenen Kräfte und Richtungen des Geistes: „Es wohnt unserem Gedächtniß," sagt er[1]) „von Natur der ame Gottes Stein. Ebenso ist über unsere Erkenntniß gezeichnet das Licht des Angesichtes Gottes, und dieses Licht, indem es in die Finsterniß leuchtet, ist das Leben der Menschen, vermöge dessen wir mit Recht von Natur der Wahrheit beistimmen, daß alles Gute allen Menschen von Gott komme. Gleicherweise ist auch drittens von Natur allen Menschen eingepflanzt ein Verlangen nach Glückseligkeit, und wenn dieses im Gebete ausbricht und anklopft, so wird es auch befriedigt werden."

Die Grundlage der ursprünglichen Gotteserkenntniß beruht aber nicht bloß darauf, daß der Mensch trotz seiner Verfinsterung doch eine natürliche Liebe zur Wahrheit hat[2]), denn diese könnte ja dabei immer auch nur von außen an ihn gebracht seyn, sondern sie liegt hauptsächlich in seiner unzerstörbaren Gottverwandtschaft. Zwar behauptet Wessel zunächst nur von der edlen Seele, daß sie etwas Göttliches in sich habe und, je edler

trachtete er die Namen nicht als etwas Todtes, Leeres, als nichtigen Schall, sondern als Träger, als lebendige Vergegenwärtigung, gleichsam als Verkörperung einer das Wesen selbst zum Theil in sich fassenden und in der Seele des Erkennenden wirksamen Idee.

1) De Orat. I, 12. p. 22.

2) Scala Meditat. III, 4. p. 260. Fere enim naturaliter omnes trahimur agnita veritate.

sie sey, desto mehr die Gottheit nachahme [1]); aber aus andern Stellen geht hervor, daß er eine ursprüngliche Lebensgemeinschaft mit Gott als das Besitzthum jeder vernünftigen Natur betrachtet. So sagt er unter Anderm: „Jedes denkende Geschöpf ist göttlicher Natur" [2]): und: „Jede vernünftige Creatur, sobald sie existirt, ist durch einen ewigen Ehebund (aeterna lege nuptiali) mit Gott vereinigt, so daß sie wahrhaft die Ehe bricht, wenn sie einem Andern angehört als Gott. Durch diesen Bund ist jede Creatur mit Erkenntniß begabt (intellectualis), denn an und für sich ist sie wie eine Jungfrau unfruchtbar, und hat nichts, was sie nicht empfangen hätte, wie sehr sie auch begabt und erhöht seyn mag [3])." Wessel betrachtet diese ursprüngliche und allgemeine Liebes- und Lebensgemeinschaft aller Vernunftwesen mit Gott [4]), die natürlich bei geheiligten nach dem Maaße ihrer inneren Reinigung gesteigert ist, als etwas so Wesentliches, daß ihm die äußere sichtbare Ehe nur ein Abbild und eine sinnliche Darstellung davon ist [5]). Vermöge dieser Verwandtschaft ist nothwendig auch eine Aehnlichkeit in dem menschlichen Geiste mit Gott, und zwar entspricht der Dreiheit der göttlichen Personen in dem Menschen eine Triplicität der geistigen Vermögen. Indem Wessel darin von der jetzt gewöhnlichen psychologischen Betrachtung abweicht, daß er die Zustände, die wir dem Gefühl zuschreiben, zum Wollen rechnet, und das Erinnern als besondere Thätigkeit vom Erkennen trennt, stellt er, nach der seit Augustin gewöhnlichen Art, als Grundvermögen im Menschen auf: das Gedächtniß, die Erkenntnißkraft und den Willen; diese aber sind nicht gesondert im Geiste vorhanden, sondern in lebendiger Wechselwirkung untrennbar geeinigt: „Der innere Mensch," sagt Wessel [6]), „hat drei Theile, Gedächtniß, Erkenntniß und Wille. Dem Gedächtniß kommt zu die Erwägung (consideratio) und Vergleichung; der Erkenntniß die Beistimmung (assensus), Folgerung, Beweisführung, Beurtheilung [7]); dem Willen die Zustimmung (consensus, Zunei-

1) De Caus. Incarnat. Cap. VII. p. 427.

2) Omnis enim creatura intellectualis natura est divina. De Orat. III, 8. p. 66.

3) De Magnit. Pass. cap. 73. p. 604.

4) Es finden sich bei Wessel zur Bezeichnung der Gottverwandtschaft des Menschen die stärksten Bilder; so sagt er z. B.: jeder geschaffene Geist, indem er ein Bild Gottes in sich hat, empfange gleichsam einen kleinen Gott in seinem Schooße und bringe denselben in einer ewigbeseligenden Empfängniß und Geburt zur Welt. Scala Medit. I, 21. p. 222.

5) a. a. O.: Immo credo, sensibiles externas nuptias non nisi picturam et comoediam quandam esse verarum harum nuptiarum.

6) De Orat. I, 8. p. 15.

7) In einer andern Stelle de Orat. X, 5. p. 178. heißt es: Memoria conceptuum est, intelligentia vero judiciorum.

neigung), das Streben, das Verlangen, die Liebe. 'Wie es nun unmöglich iſt, daß eine (wollende) Zuſtimmung vorhanden ſey, ohne (erkennende) Beiſtimmung: ſo können auch dieſe beiden nicht vorhanden ſeyn ohne vorhergegangene Erwägung... Wenn der Menſch mit dieſen dreien ſich zum Guten wendet, ſo iſt er gut; wenn zum Böſen, ſo iſt er böſe und erſtorben.“ Wie aber das geiſtige Leben des Menſchen, weil in ſeiner dreifachen Kraftäußerung doch nur eines, der göttlichen Dreieinheit entſpreche und darin ein Beweis der Gottverwandtſchaft des Menſchen liege, deutet Weſſel in folgenden Ausſprüchen an[1]: „In unſerm inneren Menſchen, der nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geſchaffen iſt, findet ſich eine gewiſſe Dreieinheit: der Verſtand, die Vernunft, der Wille[2]; und dieſe drei ſind gleicherweiſe unfruchtbar, unthätig, träge, wenn ſie von ihrem Urbilde verlaſſen ſind. Unſer Verſtand ohne Weisheit iſt wie das Licht ohne Auge; und welches wäre dieſe Weisheit, wenn nicht Gott der Vater? Das Wort (der Logos) aber iſt das Geſetz und die Richtſchnur unſerer Urtheile, und lehrt uns in Demuth uns ſelbſt ſchätzen nach der Wahrheit der Weisheit. Und der Geiſt beider, die göttliche Liebe[3], iſt die Nahrung für den Willen.“ Und auf eine etwas andere Weiſe[4]: „Der innere Menſch betrachtet ſich als ein ſich erinnerndes, als erkennendes und wollendes Weſen; er betrachtet ſeinen Schöpfer als Vater, als Herrn und als Gott; Vater iſt er durch Güte, Herr durch Recht, Gott von Natur. Dieſe drei göttlichen Vorzüge ſind für jedes vernünftige Weſen gleichſam Grundlagen einer heiligen Verpflichtung[5]. Denn es kommen auch dem vernünftigen Geſchöpfe drei Vorzüge[6] zu, durch welche daſſelbe in dieſes ehrenvolle Verhältniß nicht bloß eintreten kann und darf, ſondern auch ſoll und muß.“ So ſteht alſo, wie Weſſel weiter ausführt, der Menſch in Beziehung zu Gott und iſt an ihn geknüpft durch das Erinnern des Verſtandes, das Erkennen der

1) De Magnit. Passion. Cap. 74. p. 606. Daß der Menſch ein Abbild des dreieinigen Gottes ſey, entwickelt Weſſel auch Scal. Medit. Exempl. III. p. 389: Factus est itaque homo ad imaginem et similitudinem sanctae trinitatis. Et quae sacrae hujus trinitatis potest esse vera similitudo? Sane non corporalis . . . Interioris igitur hominis partes ad imaginem Dei reformatae tres panes sunt, quos amicus petit poni ante se; sapientiam videlicet verae cogitationis Dei, gloriam sublimiter aestimantis, ardentem amorem verae charitatis.

2) Mens, intelligentia, voluntas.

3) Spiritus amborum Deus charitas hic est voluntati.

4) De Orat. II, 5. p. 50.

5) . . . velut sanctae religionis principia.

6) . . . tres quaedam dignitates.

Vernunft und die Liebe des Willens, in allen drei Vermögen drückt sich eine Verpflichtung gegen Gott aus, alle drei sind also Quellen und Grundlagen der Frömmigkeit und des religiösen Lebens. Man könnte im Sinne Wessels sagen: Religion ist die dreieinige Erhebung des gottverwandten Menschengeistes zu dem dreieinigen Gott.

Schon aus diesen Aeußerungen ergibt sich, daß nach Wessels Ueberzeugung der einseitige Weg der Erkenntniß, der rein theoretische, den Menschen nicht vollständig zu Gott führt, sondern daß dazu eine Erhebung[1] des ganzen Geistes zu Gott, eine Hineinbildung des Menschen in das göttliche Leben, eine Verähnlichung mit Gott erforderlich ist; „denn man nähert sich Gott nicht durch Schritte," sagt Wessel, „sondern durch innere Uebereinstimmung." Der Name Gottes wird im Menschen geheiligt, je mehr er sich vom Profanen reinigt, und je mehr dieß geschieht, desto mehr naht er sich Gott; wer Gott von ganzer Seele sucht, wird göttlich und gottähnlich; und diese Gottähnlichkeit ist größer oder geringer nach Maaßgabe der Liebe und inneren Verherrlichung Gottes[2]. Die Mittel, durch welche der Mensch zum Göttlichen sich erhebt oder dasselbe in sich aufnimmt, sind vorzugsweise das Gebet, die fromme Betrachtung und eine lebendige, feurige Liebe. „Es ist nicht unnütz," sagt Wessel[3], „die Wege des Herrn zu betrachten: ich meine die Wege, auf denen wir uns Gott nahen, oder Gott sich uns nahet. Im Allgemeinen, auf welche Weise unser Herz mit Gott, oder Gott mit uns vereinigt wird, das sind für uns Wege zu Gott oder Gottes zu uns. Aber vorzüglichere Wege sind die, welche uns inniger mit Gott vereinigen und uns mehr die Einwohnung Gottes verschaffen. Sie wird uns aber verschafft durch gute Betrachtungen, noch mehr durch (anbetende) Bewunderung, in noch höherem Grade durch Erforschung seiner Wunderwerke; am allermeisten aber durch Sehnsucht und Liebe." Das Gebet und die andachtvolle Betrachtung behandelt Wessel überall, vornehmlich in den beiden Schriften de Oratione und Scala Meditationis, als ein unentbehrliches Mittel zur Nährung der Frömmigkeit und zur Erhaltung einer lebendigen Gemeinschaft mit Gott, und zwar hebt er das Gebet namentlich auch deßhalb hervor, weil es ein Vereinigungs- und Culminationspunct der übrigen geistigen Thätigkeiten ist, die in ihm ihre

1) Si accedit homo ad cor altum, exaltabitur Deus in corde ejus. *Exaltato* igitur *corde* ad altum Deum acceditur; nec ad altum, nisi *alto corde* acceditur. De Magnit. Pass. Cap. 83. p. 629.

2) De Orat. V, 5. p. 93 u. 94.

3) Scala Meditat. I, 6. p. 202.

Vollendung erhalten und in diesem Zusammenklange, in dieser naturgemäßen Steigerung sich dem Höchsten, dem Göttlichen zuwenden. „Es ist eine gewisse Ordnung und ein naturgemäßes Fortschreiten," heißt es [1]), „in den Thätigkeiten des inneren Menschen, ebenso, wie im Sinnlichen und Natürlichen nichts reifen kann, was nicht vorher gewachsen ist und zugenommen hat; es vollendet sich keine Frucht, die nicht vorher gebildet wäre, es wird keine gebildet, die nicht geblüht hätte, und blüht keine, die nicht vorher gekeimt hätte. So verhält es sich auch, wenngleich nicht in denselben Zeitabschnitten, doch vermöge einer gewissen vorgezeichneten natürlichen Ordnung mit der inneren Reinigung. Jeder, der betet, hat auch Sehnsucht; wer betet, vertraut; wer betet, glaubt; wer betet, fürchtet; wer betet, verehrt; wer betet, versinkt auch in Anbetung. Es ist also kein Wunder, wenn das mit solchen Gütern befruchtete Gebet angenehm, mächtig und wirksam vor Gott ist." Von der Betrachtung des Göttlichen und dem Gebete läßt sich aber auch die Liebe nicht trennen; diese gibt den Gedanken erst Kraft und Wärme, feste Richtung und vollen Gehalt, und steht, da sie die reinste Vollendung des inneren Lebens ist, mit allen übrigen Thätigkeiten in steter Beziehung. „Aus der Beschaffenheit unserer Gedanken erkennen wir, wie unsere Liebe beschaffen ist; denn wenn keine Liebe da ist, so sind unsere Gedanken wandelbar und schweifend; und wenn unsere Gedanken umherschweifen, so ist offenbar keine Liebe da ... Und wie vermöge des Mangels an Liebe unsere Gedanken schwankend sind, so werden sie durch verkehrte Liebe verkehrt [2]) ... Eine feste Liebe ist der Anker der Seele; sie befestigt durch stete Sehnsucht, wie durch einen gekrümmten Zahn, der sich tief einbeißt, das zurückströmende Schifflein, und verhindert, daß es nicht den Winden weichet. Willst du also nicht in der Betrachtung schwanken, so liebe, und liebe mit Festigkeit, und wenn du stets mit deiner Betrachtung auf Gott gerichtet seyn willst, so liebe ihn, und sobald du entdeckest, daß du von ihm abschweifest, so bekenne, daß es ein Mangel an Liebe ist, und bitte um die Gnade der Liebe [3])." Aufs kräftigste aber wird die Liebe als höchster Vereinigungspunct mit Gott und als eigentliche Blüte des inneren Lebens in folgenden Stellen empfohlen: „Die geschaffene Liebe ist ein Abbild der ungeschaffenen, und so weit wir im Glauben zur Liebe fortschreiten, so weit schreiten wir fort in der Verähnlichung mit Gott,

1) De Orat. I, 9. p. 18.
2) Scala Meditat. I, 7. p. 203.
3) Scala Meditat. I, 15. p. 215.

und bleiben in Gott und Gott in uns[1])." Und: „Die Liebe Gottes ist gleichsam das Haupt und das Herz des ganzen inneren Menschen, und von diesem Haupte haben alle übrigen Tugenden ihren Ursprung und ihre Ableitung, so daß alle Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Klugheit, ja selbst die Erkenntniß aller Dinge und Geheimnisse ohne Haupt ist, wenn sie der Liebe Gottes ermangelt[2])."

Aus allem Bisherigen ist klar, wie Wessel die Religion überall als der Totalität des Geistes angehörig auffaßt. Je wichtiger dieß ist, desto mehr sind wir veranlaßt zu fragen, womit er seinen Standpunct rechtfertigt? Schon der Gedanke, daß alle Wahrheiten unter sich übereinstimmen müssen[3]) ist, weil ihn Wessel nicht bloß in objectiver, sondern auch in subjectiver Beziehung ausspricht, hier nicht ohne Bedeutung; noch wichtiger aber ist die entschiedene Anerkennung der untheilbaren Einheit des menschlichen Geistes, wie wir sie überall in Wessels Schriften finden. Wessel verkennt zwar nicht die Verschiedenheit der geistigen Functionen, vermöge deren er die bezeichnete dreifache Eintheilung des Geistes annimmt, er übersieht auch nicht, daß durch die Sünde eine Duplicität in den Menschen gekommen ist[4]); aber dessen ungeachtet hält er die Ueberzeugung fest, daß der Geist in seinem innersten Grunde einer und derselbe sey[5]), daß ein gemeinsames unauflösbares Band alle seine Thätigkeiten umschlinge und in stete Wechselwirkung setze, daß also auch an den höchsten Wahrheiten und Gütern der Geist in harmonischer Ganzheit und ungetrennter Einheit Theil haben müsse, ja daß eben durch diese Theilnahme die volle Einheit des Geistes hergestellt werde. Auf der einen Seite sagt Wessel[6]): „wie einer handelt, so ist auch sein Wille; und wie sein Wille ist, so ist auch sein Urtheil und seine Erkenntniß;" auf der andern Seite hebt er ebenso bestimmt hervor, daß, wenn die Erkenntniß richtig und die

1) De Oration. IV, 4. p. 82. womit zu verbinden Lib. VII, 9. p. 135.

2) De Orat. VII, 11. p. 137.

3) De Orat. III, 3. p. 55. Propter indivisibilem sacri fontis unitatem omne verum adeo vero consonat, ut alterum ex altero stabiliat. Hiermit ist auch das Folgende und besonders S. 56. zu vergleichen.

4) De Orat. I, 17. p. 30.

5) Er will die Eintheilung der Seele in verschiedene Kräfte und Thätigkeiten nicht so verstanden wissen, als ob sie aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt sey, wie die Hand aus Fläche und Finger. De Magnit. Pass. cap. 18. p. 487.

6) De Orat. V, 4. p. 92. Womit zu verbinden Scal. Medit. Exempl. I p. 330. Vult autem nemo, nisi quod ante volendum judicat. Neque vult et judicat, nisi quod cogitatu cognovit mente versans.

Vernunft erleuchtet, dann auch der Wille recht ſey; doch gibt er hierbei zu, daß auch manche Menſchen der erkannten Wahrheit widerſtreben, daß vermöge verkehrter Willensrichtung die Wahrheit bei ihnen kalt und unfruchtbar bleibe [1]). Denn immer ſieht er den Willen und die Liebe als die eigentliche Grundlage des geiſtigen Lebens an, ſo daß die Beſchaffenheit des Menſchen nicht ſowohl davon abhängt, wie ſeine Erkenntniß, als vielmehr davon, wie ſeine Liebe iſt [2]). Wenn nicht immer mit der erkannten Wahrheit die ſittliche Güte, ſo kommt doch immer mit der Sünde die Unwahrheit und Unwiſſenheit, die Verfinſterung für das Göttliche in die Seele des Menſchen. „Jeder unfromme Menſch iſt ein Lügner, und jeder Böſe iſt unwiſſend," ſagt Weſſel [3]). Damit ein Gedanke, eine Erkenntniß wirkungskräftig ſey, dazu wird immer die befruchtende Liebe erfordert, „denn in einer kalten Seele ſind auch alle Gedanken dürre; eine kalte Seele iſt wie vom Nordhauch angeweht, trocken, und von Selbſtliebe, gleich einer eiſigen Rinde, eingeengt [4])." Und in einer andern Stelle [5]): „Wie der Verſtand nicht zum Wollen fortſchreitet, wenn er nicht vorher erkannt hat, ſo daß der Act des Wollens nicht von dem bloßen Verſtand ausgeht, ſondern von dem entſcheidenden Verſtand; ſo wird auch kein kräftiges Verlangen erregt außer von der vollen (der ganz von der Sache erfüllten) Seele. Der lebendige Gedanke iſt fruchtbar zur Geburt der Weisheit; die wahre Weisheit mit begeiſtertem Denken [6]) iſt wirkungskräftig und bereit zur Frucht der Gerechtigkeit. Unfruchtbar iſt jede Erwägung, die nicht zum Urtheil wird; unwirkſam jede Erwägung und jedes Urtheil, wenn es nicht nach der Würde des Gegenſtandes zur Sehnſucht und Liebe ſich entzündet."

---

1) De Orat. IV, 8. p. 87 u. 88.

2) Der Zuſammenhang zwiſchen Liebe und Erkenntniß wird von Weſſel hervorgehoben de Sacram. Poenit. p. 781. Ebenſo wird auch die hohe Bedeutung der ſittlichen Einheit des Menſchen, die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Harmonie und Wechſelwirkung der Tugenden, ſo daß ein ſittlicher Geiſt ſie alle erzeugt und trägt, und in jeder einzelnen alle übrigen mit begriffen ſind, von Weſſel entſchieden anerkannt und treffend ausgeſprochen. Scal. Medit. Exempl. I. p. 348: Et quoniam hae singulae virtutes verae sunt, indivisas esse necesse est, ut quaelibet in qualibet ceterarum inveniatur, et quaelibet ex qualibet illustretur. Und auf andere Weiſe Exempl. III. p. 389: Qui habet unum ex iis tribus (wahre Erkenntniß Gottes, innige Verehrung, oder feurige Liebe gegen ihn) habet omnes tres: et qui eget uno eorum, omnium trium egenus est.

3) De Orat. V, 1. p. 89.

4) De Magnitud. Passionis. Cap. 85. p. 631.

5) Scala Meditat. IV, 8. p. 287.

6) cum fervido cogitatu.

Fragen wir aber, was die letzte und höchste Einheit im menschlichen Geiste, die Grundlage aller Vermögen und Thätigkeiten bildet? so ist es die Persönlichkeit, das Ich. In dem Ich ist das Beharrliche, Feste, Unzerstörbare unter allen wechselnden Zuständen und Bestrebungen gegeben. „Das Ich," sagt Wessel [1]), „ist das Erste von Allem, was dem Menschen bekannt wird (primum ego omnium notorum). Ich möchte also wissen, was mein Ich ist? Es ist nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbstbewußtseyn, nicht mein Wachen, nicht mein Schlaf. Bei allen diesen vorübergehenden Zuständen (d. h. wiewohl sie vorübergehen) bin ich nichtsdestoweniger; wiewohl ich nicht ohne einen und den andern derselben innerlich sprechen kann: Ich bin [2]). Was ist also das Ich anders, als die fruchtbare Quelle dieser Dinge, selbst dann, wenn es nichts davon hervorquellen läßt, dennoch fähig, aus sich hervorgehen zu lassen gute und böse Handlungen, es sey denn, daß es durch körperliche Hemmungen gehindert wird."

In dem bisher Angeführten macht Wessel keinen durchgreifenden Unterschied zwischen der ursprünglichen und allgemeinen und der durch eine besondere geschichtliche Offenbarung gegebenen Gotteserkenntniß. Indeß ist er sich dieses Unterschiedes doch sehr bestimmt bewußt und drückt dieß auch vielfach aus. Er betrachtet die natürliche, vorzugsweise durch die Selbstthätigkeit des Menschen erzeugte, Erkenntniß des Göttlichen als unzureichend, schwankend und getrübt, und leitet die volle, reine, sichere Einsicht in das Wesen Gottes von der Offenbarung in Christo ab. Wir haben zwar ein Organ, ein Auge für göttliche Dinge, aber das Licht, in dem wir sie rein auffassen, muß von Gott ausstrahlen: „Wie unser Auge an und für sich selbst, ohne Licht, blind ist: so ist auch unsere Seele ohne das Licht des Antlitzes Gottes, womit wir gleichsam versiegelt sind, zu ewiger Finsterniß verdammt; unsere Erkenntniß geht irre, wenn sie nicht durch das Gesetz geleitet und von dem Worte Gottes richtig gelenkt wird, und unser Wille ist träge, frech und wild, wenn er nicht von jenem Feuer der Liebe entzündet ist [3])." Die Gründe, womit Wessel dieß rechtfertigt, kommen zwar nur

1) Scala Meditat. III, 4. p. 259.

2) Dieß drückt Wessel auch so aus, daß, wenn alle edleren Geistesthätigkeiten aufhörten, der Mensch nichts Anderes wäre als ein Thier, und, wenn auch die sinnlichen Functionen wegfielen, ein Stein oder Klotz. De Magnit. Pass. Cap. 74. p. 607.

3) De Magnit. Pass. Cap. 74. p. 607. Die Offenbarung aber ist in Beziehung auf Gott nicht Sache der Nothwendigkeit, sondern der freien

gelegentlich und zerſtreut in ſeinen Aufſätzen vor, ſind aber in der Hauptſache folgende. Schon die Unendlichkeit Gottes und die Beſchränkung des endlichen Geiſtes begründet für den letzteren die Unmöglichkeit einer erſchöpfenden Gotteserkenntniß. Weſſel beruft ſich auf den Ausſpruch des Gregorius von Nazianz: das Göttliche entzieht ſich uns, ehe es begriffen wird — und beſtätigt denſelben damit, daß es uns bei der Beſchränktheit unſeres Denkens ſchwer ſey, aus allen Vollkommenheiten Gottes einen einzigen Begriff zu bilden: ſowohl wegen der engen Begränzung unſeres Geiſtes, als wegen ſeines unſteten, ſchwankenden Characters [1]). Der menſchliche Geiſt iſt aber nicht bloß endlich, er iſt auch in ſeiner Endlichkeit ſchwach. Das innere Auge, wiewohl von einem Strahle des göttlichen Lichtes erhellt, iſt doch nicht ſtark genug, das volle Licht des göttlichen Weſens aufzunehmen. Wie unſer äußeres Auge die Sonne nicht ertragen, und ſich nur an dem Anblick der von der Sonne beglänzten Blumen und Edelſteine erfreuen kann, ſo vermag auch unſer inneres Auge nicht die volle Sonne der Gottheit zu ſchauen und ſich in ihrem ganzen Lichte zu entzücken; es kann ſich nur an ihrem in der Wahrheit, Liebe und allen Tugenden abgeſtrahlten Lichte ergötzen [2]). Und dazu kommt dann auch noch, daß der innere Spiegel, in dem wir das Bild der Gottheit auffaſſen, nicht hell und klar, ſondern getrübt, daß er nicht bloß dem einen größten Gegenſtande, ſondern vielen andern zugekehrt iſt. Ein Spiegel von Glas kann jedem Gegenſtande, dem edelſten und ſchönſten, wie dem geringſten und ſchmutzigſten, vorgehalten werden, ohne daß er in ſeiner Beſchaffenheit verändert und befleckt wird; der geiſtige Spiegel aber, „unſere Seele, weil ſie mit Freiheit handelt, und ſich nach Belieben dieſen oder jenen Gegenſtänden zuwendet, wenn ſie mit Hintanſetzung der edleren Geſtalten zu dem Schmutze ſich hinwendet, kann dieß nicht thun, ohne ſelbſt ſchmutzig und befleckt zu werden, ſo daß ſie dann mit Recht für einen ſchlechten Spiegel gehalten wird ... In dem Glanze der Wahrheit iſt jedes Falſche ein verdunkelnder Fleck, der die Reinheit des Spiegels trübt; nichts aber wäre in dieſem Glanze ſo ſehr trübend, als wenn der Spiegel glaubte, er leuchte von ſich ſelber, wenn er jenen Vorzug des Lichtes fälſchlich ſich ſelbſt beimäße, und eben dadurch verdunkelt würde, daß er die Wahrheit verlaſſend und das Hei-

---

Liebe; das Licht der ewigen Güte iſt, wie Weſſel ſchön ſagt, ein Sol arbitrarius, non necessarius, sed mere voluntarius. Ebendaſ. S. 608. Auch de Magnit. Pass. Cap. 74. p. 606.

1) Scala Meditat. I, 14. p. 214.

2) De Orat. VI, 9. p. 122.

ligthum beraubend, sich selbst beilegte, was doch eigentlich der Sonne angehört [1])." Nach diesen Grundsätzen wird man sich nicht wundern, daß Wessel, wiewohl er sich mitunter auch auf philosophische, namentlich platonische, Lehren beruft, doch in den Betrachtungen der Philosophen über Gott viel Trockenes, Nüchternes und Unfruchtbares findet [2]), und einzelne Sätze der Weltweisen über Gott, z. B. Aussprüche des Aristoteles und Averroës, als falsch und die Würde Gottes beeinträchtigend verwirft [3]).

Mit dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit einer bloß natürlichen Gotteserkenntniß hängt die Anerkennung des Bedürfnisses göttlicher Offenbarung, und das Ergreifen einer Lehre, die sich als solche bewährt, genau zusammen. Zwar spricht sich Wessel auch hierüber nicht ausführlich und zusammenhängend aus, aber gelegentliche Aeußerungen und das Ganze seiner Denkart lassen seine Grundsätze auch in diesem Puncte nicht verkennen. „Es ist mit Eifer die Gabe zu ergreifen," sagt er [4]), „deren uns unser Gott gewürdigt hat, indem er jenen schwierigen Fußsteig der göttlichen Namen (d. h. im Sinne Wessels der Erkenntniß Gottes), der den prophetischen, ich will nicht sagen Füßen, sondern Fittigen und Schwingen kaum zugänglich war, durch gütige Belehrung so geebnet hat, daß jetzt ein Bauer im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes heiliger, fruchtbarer und gesunder über Gott denkt, als vor dem Evangelium ein Philosoph, Patriarch und Prophet." Die Hauptsache aber war nicht sowohl die theoretische Belehrung, als vielmehr die Darstellung und Bewährung der göttlichen Liebe, die uns nirgends so überzeugend und ergreifend entgegentritt als in Christo und die Grundlage eines ganz neuen Verhältnisses der Menschen zu Gott bildet. „Es wäre schon bedenklich zu sagen und schwer zu glauben, daß der ewige Gott nach seinem Gebilde eine Sehnsucht hegen oder ihm einen besonderen Vorzug geben sollte; daß er es aber liebte, wer würde es glauben, wenn es nicht der Eingeborene, der im Schooße des Vaters ist, gesagt hätte? Aber da es die Wahrheit selbst bezeugt, wer, der nicht ein Verächter, Widerspenstiger, Schmähsüchtiger, und Gotteslästerer wäre, wagte nun ein Mistrauen zu hegen [5])!" Christus ist durch seine Liebe und Heiligkeit der Weg zu Gott

1) Scal. Medit. I, 21. p. 221 u. 222.
2) De Sacramento Eucharist. Cap. 19. p. 705.
3) De Magnitud. Passionis. Cap. 43. p. 548.
4) De Orat. V, 6. p. 97.
5) De Oratione III, 10. p. 70. Womit zu vergl. Scal. Medit. Exempl. III. p. 406.

und ewiger Seligkeit. „Siehe," sagt Wessel [1]), „wie er der Weg, und wahrhaftig der Weg ist, der durch die Wahrheit der Heiligkeit zu einem seligen Leben führt. Siehe außerdem, wie er die Wahrheit ist in wahrer Anfechtung, wahrer Heiligkeit, wahrer Glückseligkeit. Und endlich, wie sein Leben unbefleckt ist in der Bedrängniß und köstlich in der Heiligkeit." Es ergibt sich hieraus, daß Wessel die Offenbarung nicht bloß als Belehrung auffaßte, sondern als erregende Darstellung eines heiligen Lebens und der beseligenden Liebe Gottes, deren der Mensch sonst auf keine Weise so gewiß und froh werden könnte. Christus als Mensch ist das geschaffene Abbild der ungeschaffenen göttlichen Weisheit und Güte [2]), und die Liebe Gottes in ihm ist so stark und gewaltig, daß es nun für uns, wenn wir diese Liebe anschauen, zur inneren Nothwendigkeit, zur andern Natur wird, Gott wieder zu lieben: „Denn was kann so unsere Liebe nähren, als daß jener Mensch, der zugleich wahrer Gott ist, uns dergestalt liebte mit jener heiligen großen treuen Liebe, mit welcher keine andere auch nur im geringsten verglichen werden kann [3])?" Und besonders in folgender Stelle, wo Wessel zuerst die allgemeinen Eigenschaften Gottes und das erhabene Wesen des Schöpfers schildert und dann fortfährt [4]): „Aber nachdem Gott seine Majestät erniedrigt und der Fülle seiner Allmacht und Weisheit entsagt hat, auf daß er in Wahrheit sich als vollendeten und reinen Liebhaber zeige, indem er den ganzen Reichthum seines Hauses nichts achtete aus Liebe, hält es der Christ nicht nur für billig oder gerecht, zu lieben, sondern für nothwendig, für natürlich, für seinen Genuß, seine Speise, seine Krone. Es ist für ihn nicht eine Gesetzesvorschrift oder ein Gebot, sondern es ist für seine dürstende Seele eine Quelle des Lebens, daß er von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit aller Kraft Gott nicht bloß verehrt, sondern ihn als seinen Vater liebt, und als einen solchen Vater. Denn der Christ allein hat das vor allen Gottesknechten voraus, daß er sich des Kreuzes seines Gottes rühmt, den der Vater dahingegeben hat, auf daß er den Knecht freimache, und in die Gemeinschaft der Söhne aufnehme." Da sich die göttliche Liebe auf eine so leuchtende und ergreifende Weise geoffenbart hat, so ist auch die bewußte Verkennung derselben und das Mißtrauen in sie, oder mit einem Worte der Unglaube die größte

1) De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 417.
2) De Orat. IV, 4. p. 81 u. 82.
3) De Orat. VIII, 2. p. 143.
4) De Orat. III, 9. p. 68 u. 69.

Sünde. Wessel beruft sich auf das Wort Christi [1]): der heil. Geist wird die Welt strafen um der Sünde willen, daß sie nicht glauben an mich, und sagt [2]): „Nicht daß bloß der Unglaube Sünde wäre: denn auch der Stolz, der Neid und die Lüge ist Sünde. Aber diese Sünde wird so erwähnt, als ob sie die einzige wäre, weil alle Sünden bleiben, so lange diese bleibt, und alle weichen, wenn diese weicht: so daß, wenn kein Unglaube mehr da ist, alle Sünden vergeben werden."

Die Offenbarung, welche durch Christum geschehen, ist vorbereitet und insofern unvollkommen niedergelegt im alten Testament, ihre vollkommnere Darstellung aber hat sie gefunden in den Schriften des neuen Testaments. Es sind zwar nach Wessels Ueberzeugung auch im alten Testament — und er führt besonders die Stellen Jesajas 53 und Psalm 2 u. 111 an — viele evangelische Wahrheiten und andeutende Grundlagen des Künftigen enthalten [3]); aber immer ist das hier ausgesprochene Wort Gottes unvollkommen, und das Gesetz, welches im alten Testament das Herrschende ist, bleibt unzulänglich und unkräftig zur Gerechtigkeit und Seligkeit. „Das Gesetz," bemerkt Wessel [4]), „brachte nichts Vollkommenes: nicht bloß, weil es in den Puncten, worin es mit dem Evangelium übereinstimmt, nicht mehr Gesetz, sondern Evangelium ist, wie auch Hieronymus von vielen Aussprüchen des Jesajas urtheilt, sondern noch mehr, weil das Gesetz, wiewohl es die vollkommenste Liebe und Weisheit anempfiehlt, doch die Vollkommenheit der Weisheit und Liebe, von der das Evangelium strahlet und überfließt, nicht selbst bringt. Was aber die Hauptsache ist: so verheißt zwar das Gesetz einem jeden das Ende (die Vollendung) der Gerechtigkeit, aber das Evangelium gewährt dieselbe." Dann stellt Wessel das Gesetz auch als so dunkel dar, daß es sein volles Verständniß nur durch das Evangelium erhalten könne, also auch hierin einen Beweis seiner Unvollständigkeit trage, und fährt dann fort: „Wenn wir auch Alles thäten, was uns vorgeschrieben ist, was jedoch niemand vermag, so müßten wir dennoch bekennen, daß wir unnütze Knechte sind. Denn es kommt nicht auf unser Wollen und Laufen an, sondern auf das Erbarmen Gottes, der uns erzeugt und schenkt seinen Sohn Jesus Christus zur Gerechtigkeit einem jeden, welcher glaubt, so daß er uns nicht durch die Werke der Gerech-

1) Joh. 16, 9.
2) De Magnitud. Passion. Cap. 57. p. 571.
3) De Magnitud. Passion. Cap. 40. p. 541.
4) De Magnitud. Passion. Cap. 47. p. 555 u. 556.

tigkeit, die wir thun, gerecht macht, sondern durch sein zu unserm Heile vergossenes Blut. Wenn nun das Gesetz auch diese vollendende göttliche Liebe in einigen Winken andeutet und verheißt, so gewährt es dieselbe doch nicht: das Gesetz führt also nicht zur Vollendung." — „Das Gesetz," sagt Wessel in einer andern Stelle [1]), „drückte bloß, sowohl das durch Moses gegebene, als das in die Herzen aller Menschen geschriebene. Es drückte, sage ich, aber es rechtfertigte nicht. Es bedurfte also eines Gesetzes, das nicht drückte, eines väterlichen Gesetzes, eines süßen Gesetzes der Liebe, welches rechtfertigte, durch welches die Söhne gehorsam würden und das Reich ererbten. Dieß ist das evangelische Gesetz, welches keine zeitlichen Verheißungen gibt und daher auch nach der Fülle der Zeiten gegeben ward, damit es ermahne, das Auge über die Zeit zu erheben, und die Hoffnung auf das Ewige richte."

Es ist also weder eine zureichende Offenbarung Gottes im alten Bunde gegeben, noch enthalten die Schriften desselben eine vollkommen klare und befriedigende Darstellung der wahren Gotteserkenntniß; beides gibt nur der neue Bund und seine Schriften. Durch Christus ist das, was an dem Gesetze unvollkommen war, zur Vollendung geführt. Er hat durch den reinsten Gehorsam das Gesetz erfüllt. Er hat in vollkommener Freiheit von aller Sünde göttliches Leben und göttliche Liebe ans Licht gebracht. In ihm sind alle Schätze der wahren Weisheit verborgen, und einen Ausdruck davon enthalten auch die Schriften des neuen Testaments. „Wenn es uns vergönnt wäre, den tiefen Abgrund der unter einfacher Form verborgenen Dinge zu schauen, so würden wir in den heiligen Schriften ein solches Licht der Weisheit und der Erkenntniß finden, daß die Bilder (tropi, Formen) der menschlichen Rede kaum würdig erachtet würden, auf jenes göttliche Geheimniß angewendet zu werden [2])."

Daß die göttliche Offenbarung im neuen Testament niedergelegt sey, darüber war bei Wessel kein Zweifel, über das Wie jedoch scheint er keinen ganz klaren Begriff gehabt zu haben. Es finden sich hier widersprechende Elemente, die nicht gehörig vermittelt sind. Auf der einen Seite klebt nach Wessels Ueberzeugung jeder menschlichen Fassung der Offenbarung etwas Unvollkommenes an, der Gegenstand geht nie ganz in der Darstellung auf, das Wesen ragt immer über die Form hinaus; auf der andern Seite hält Wessel den strengsten Inspirationsbegriff fest und

1) De Magnitud. Passion. Cap. 49. p. 559.
2) De Magnitud. Passion. Cap. 52. p. 563.

betrachtet die Schrift im Ganzen und in den kleinsten Theilen als ein durchaus göttliches Werk.

Die erste Ansicht entwickelt sich bei ihm in folgender Gedankenreihe. Das erste, ursprüngliche, ewigvollkommene, ganz ausgesprochene Wort Gottes ist der göttliche Logos, der Sohn, der mit dem Vater gleichen Wesens ist; dieses Wort trat schon in eine gewisse Beschränkung ein, als durch dasselbe und nach seinem Bilde die Welt geschaffen und hier das Unendliche im Endlichen ausgedrückt wurde; noch mehr, als es selbst Fleisch wurde und sich von der Kindheit an durch alle Stadien der Menschheit entwickelte; aber doch trug auch das menschgewordene Gotteswort die ganze Fülle der Gottheit und alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß in sich. Weniger vollkommen ist diese göttliche Weisheitsfülle niedergelegt und ausgedrückt in den Schriften, die von Christo Zeugniß geben, sey es nun prophetisch oder geschichtlich, aber doch vollendeter in den letzteren, d. h. im neuen Testament, als in den ersteren, d. h. im alten. Hier wie in der Schöpfung ist das Wort Gottes nicht vollständig ausgesprochen, sondern abgekürzt und unvollkommen. „Dieses Wort," sagt Wessel [1]), „wenn gleich es fester steht als Himmel und Erde, welche vergehen, und von solcher Tiefe und Weisheit ist, daß die Engel gelüstet es zu betrachten, ist doch nicht das vollendete Wort, sondern vielfach abgekürzt (abbreviatum). Wie abgekürzt es sey im Gesetz und den Propheten, lehren die schweren Hände Mosis, die Decke über seinem Angesicht, die versiegelten und verschlossenen Bücher, die Hüllen und der Vorhang vor dem Heiligen. Das fleischgewordene Wort hat nun zwar im Lichte der Sonne seine Wohnung aufgeschlagen, so daß niemand sich vor seinem Strahle verbergen kann und die Erde mit Gotteserkenntniß erfüllt ist, wie mit Meereswogen ... aber selbst im Evangelium und im ganzen neuen Testament ist das Wort abgekürzt; denn wiewohl es die Klarheit der aufleuchtenden Wahrheit wiederstrahlt, so drückt es doch das Wort, welches um unsertwillen Kind geworden ist, nicht vollständig aus (non adaequat). Viele von den Worten und Werken Jesu sind nicht aufgeschrieben, und wenn sie geschrieben würden, so würde die Welt die Bücher nicht fassen, die geschrieben werden müßten. Aber wenn sie auch geschrieben wären, sie würden doch das fleischgewordene Wort nicht vollständig ausdrücken [2]). Auf beiden Seiten hat also Gott sein Wort abgekürzt, in der Schöpfung und in der Schrift, und auf

1) De Causis Incarnat. Cap. 5. p. 422. Vergl. überhaupt die ganze Stelle S. 421—424.

2) Verbum tamen incarnatum non aequarent.

keiner Seite hat er es vollendet." Zur eigentlichen Vollendung wie zum vollständigen Siege kommt das ewige Wort Gottes, welches unterdessen immer wächst, erst am Ende der Dinge, wenn der Sohn sich Alles unterworfen hat und das Reich dem Vater übergibt.

Bei dieser Betrachtungsweise sollte man keinen strengen Inspirationsbegriff erwarten, allein dieser findet sich bei Wessel doch, und zwar aus derselben Veranlassung, durch welche auch in der protestantischen Kirche schon in der Reformationszeit, noch mehr aber in der folgenden streng orthodoxen Periode eine übertriebene Schärfung dieser Lehre veranlaßt worden ist. Abgesehen nämlich von der biblischen Grundlage der Inspirationslehre, waren die Gegner der katholischen Kirche eben durch diese Opposition genöthigt, die Theopneustie der Schrift in höchster Strenge zu fassen; denn sie mußten der bekämpften Tradition und kirchlichen Autorität etwas Festes, Palpables, einen innerlich haltbaren, aber auch äußerlich leicht nachweisbaren, Wahrheitsgrund entgegenstellen; diesen besaßen sie im Allgemeinen in der christlichen Offenbarung, aber sie hatten in dem eigenthümlichen großen Kampfe jener Zeit nur dann einen festen unerschütterlichen Standpunct, wenn auch der biblische Ausdruck der Offenbarung als absolut vollkommen, wenn jedes Bibelwort als wesentliches, unverbesserliches Gotteswort anerkannt und die materiale wie die formale Eingebung der ganzen heiligen Schrift entschieden festgehalten wurde. Daß durch diese Polemik gegen die Kirchenautorität nicht nur in der ganzen protestantischen Dogmatik, sondern auch bei Vorläufern des Protestantismus, und namentlich bei Wessel, die Inspirationslehre auf eine unhaltbare Spitze getrieben wurde, ist unzweifelhaft und ergibt sich für unsern Fall aufs klarste, wenn wir mit den obigen Aeußerungen folgende vergleichen. Wessel schreibt in einem seiner Briefe [1]): „Die ganze Schrift ist ein zusammenhängendes Ganze (una copulativa), dessen einzelne Theile nothwendig vom heiligen Geiste eingegeben und wahr seyn müssen. Denn das Ganze ist nicht wahr, wenn auch nur der kleinste Theil falsch ist. Von diesem Ganzen aber besteht ein Theil auch darin, daß nothwendig das ganze Gesetz erfüllt werden muß, so daß kein Punct und kein Jota fehlt. Vollkommen muß also die göttlich eingegebene Schrift erfüllt werden, so daß kein Punct und kein Jota fehlt [2])." Und dann am Schlusse [3]):

1) Opp. p. 858. In der früheren Ausgabe v. Farrago rer. theol. unter den Aufsätzen über das Fegefeuer.

2) Das letztere Sätzchen steht nur in der älteren Ausgabe, in der neueren nicht.

3) S. 863.

„Die heil. Schrift kann nicht aufgelöst werden (non solvi potest). Denn die ganze Schrift bildet ein nothwendig zusammenhängendes Ganze: so daß auch nicht die geringste gelegentliche Behauptung (contingens categorica) in derselben falsch seyn kann." Auch tritt die angedeutete polemische Beziehung sehr bestimmt hervor in einer Stelle, wo Wessel die Autorität des Apostel Petrus und seines ersten Briefes, als eines vom heiligen Geist eingegebenen Buches, der Autorität des Papstes in dem Sinn entgegenstellt, daß die erstere in allen Beziehungen bis auf das einzelne Wort vollkommen irrthumfrei, die letztere aber der Möglichkeit des Irrens unterworfen sey [1]).

2) Vom Wesen und den Eigenschaften Gottes.

Ueber die Natur und Eigenschaften Gottes lehrt Wessel in der Hauptsache Folgendes. Das Wesen Gottes ist schon an und für sich, abgesehen von der Schöpfung und jeder Wirkung, das vollkommenste und erhabenste: „Wie sollten wir dich nicht lieben den Vater und Gott aller Dinge? Wenn wir dich nur betrachten als unendlichen, unermeßlichen, unbegreiflichen, über Alles vollkommenen Gott, wenn du auch nichts geschaffen hättest von Allem, was ist, sondern die ganze Reihe der Wesen durch sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit existirte ... doch müßten wir, sobald wir dem Vorzüglichen, auch ohne Nutzen davon zu haben, das Vorzüglichere vorziehen, dem, der über Alles ist, selbst wenn wir nicht von ihm wären, als billige Beurtheiler das höchste Lob und die Lieder der Anbetung darbringen, und zwar um so pflichtmäßiger, je mehr er über Alles würdig ist [2])." Mit Begeisterung spricht Wessel schon von dieser reinen beziehungslosen Idee des göttlichen Wesens, als dem höchsten, reinsten und lichtvollsten Puncte des menschlichen Denkens, und leitet, hierin ohne Zweifel an Anselm oder die von ihm ausgegangene Schulüberlieferung sich anschließend, aus der Nothwendigkeit dieser Idee Beweise sowohl für das Seyn als für die Einheit Gottes ab: „Du, der du wahrhaftig, der du zuerst, der du vollkommen, der du nothwendig bist, der du dir selbst genügest, was bist du? Gib mir einen deines Wesens würdigen Begriff von dir; denn das wird für mich das ewige Leben seyn, dich als das erste, von allem Wandel und aller Verderbniß freie, Wesen zu erkennen.... Der Begriff des reinen Wesens ist nicht dunkel, weil er sich nicht auf

1) De Communione Sanctor. p. 811 u. 812.
2) De Orat. III, 9. p. 67 u. 68.

ein dunkles und unedles Wesen bezieht; er ist nicht verwirrt, weil er sich nicht auf ein unbestimmtes Wesen bezieht; er ist nicht zusammengesetzt, weil er sich auf ein einfaches Wesen bezieht... Gott ist das erste Wesen, er ist ein nothwendiges, lebendiges Wesen, ein sehendes, nothwendig erkennendes, sich selbst achtendes, genießendes, weises und wollendes. Das Nichtseyn Gottes würde in sich schließen, daß etwas nicht sey, was doch nothwendig seyn muß. Ferner ist Gott ein solcher, über welchen hinaus nicht allein nichts Höheres gedacht, sondern dem auch nichts Aehnliches oder nur einigermaaßen Aehnliches an die Seite gestellt werden kann; denn was du auch Gutes und wie gut du es denken magst, immer wirst du weit zurückbleiben, selbst wenn du mit dem Fluge eines Cherubs und mit dem Blicke eines Seraphs hinan strebtest [1])."

Besonders hebt Wessel in platonischer Weise das in sich nothwendige, nach außen vollkommen unbedingte, absolute und unveränderliche Seyn Gottes hervor [2]), welches auch im alten Testament durch den Namen Jehovah bezeichnet werde [3]); und tadelt nur, daß manche Philosophen, wie Aristoteles und Averroës, den Begriff der göttlichen Autarkie und Unveränderlichkeit mit einer so starren Einseitigkeit festgehalten, daß sie deßhalb geleugnet, Gott erkenne, liebe und wolle auch irgend etwas außer sich selbst und sein Wille trete in einer gewissen zeitlichen Entwickelung hervor, vermöge deren man auch bei ihm von etwas Zukünftigem reden könne [4]). Wenn Gott allein das absolute, unbedingte Seyn ist, so ist alles Seyn außer ihm ein bedingtes, von ihm abhängiges; ja Alles hat sein wahres Seyn und Bestehen nur in diesem höchsten, allumfassenden Seyn, in Gott. „Gott allein ist," sagt Wessel [5]), „alle übrigen Dinge sind das, was sie sind, aus ihm. Und Gott ist wahrhaftig [6]), die übrigen Dinge aber, wiewohl sie sind, sind doch nicht wahrhaftig; weil

1) De Orat. III, 11. p. 74 u. 75.
2) Scala Meditat. I, 5. p. 199.
3) De Caus. Incarnat. Cap. 4. p. 419. De Orat. III, 11. p. 74. IV, 13. p. 78.
4) De Caus. Incarnat. Cap. 4. p. 420.
5) De Orat. III, 12. p. 76.
6) Die Selbstgenugsamkeit, die absolute Selbstbefriedigung des göttlichen Wesens wird von Wessel mehrfach und kräftig dargestellt. So sagt er z. B., nachdem er bemerkt, daß Gott, der Eine und Einfache, das Leben nur in sich selbst habe: „Wie der Frühlingssonne nichts von der blühenden Rose, nichts von dem duftenden Veilchen, nichts von der tanzenden Mücke ertheilt wird, so kann auch deinem ewigseligen, in dir selbst beharrenden Leben nichts zuwachsen durch die selige Herrlichkeit der Seraphim und Cherubim. Ihre, nicht deine Seligkeit ist es, daß sie dir in Ewigkeit beseligenden Dank darbringen." Scal. Medit. Exempl. I. p. 360.

sie um so weniger wesenhaft sind, je weiter sie von der Stufe des Wesens, welches wahrhaft ist, entfernt sind." Diese Abhängigkeit bezieht sich, was den Menschen betrifft, nicht bloß auf den ganzen Verlauf seines Daseyns, sondern auch insbesondere auf sein Denken und Handeln [1]), auf die Erwerbung und Entwickelung aller höheren Güter. Die wahre Weisheit des Menschen stammt von der schöpferischen Weisheit, die sich ihm mittheilt, die Liebe des Menschen von der zuvorkommenden göttlichen, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit von dem gerechten und barmherzigen Gott [2]). Auch beschränkt sich diese Abhängigkeit nicht auf die Menschen, sondern sie ist das Verhältniß aller geschaffenen Wesen, auch der höchsten Geister zu Gott [3]). Aus diesem Verhältniß aber entspringt die absolute und alleinige Herrschaft, die Monarchie oder Einheit Gottes [4]). In diesen Puncten, namentlich in der Lehre von dem absoluten Seyn Gottes, sehen wir Wessel mit den Mystikern, auch den pantheistischen, insoweit übereinstimmen, als dadurch die vollkommene Dependenz alles Geschaffenen von Gott in jedem Momente des Daseyns ausgedrückt werden soll; aber er unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß er dem Geschaffenen nicht das Seyn und Wesen schlechthin abspricht, daß er ihm nicht bloß ein accidentelles, sondern ein relativ-selbständiges Seyn zuerkennt, welches jedoch seine Lebenswurzel stets in Gott hat.

Die göttlichen Eigenschaften werden von Wessel mehrfach entwickelt und classificirt [5]), ohne daß er jedoch dabei etwas Eigenthümliches und besonders Bemerkenswerthes anbrächte. Ebenso verhält es sich im Allgemeinen mit der Trinitätslehre. Wessel schließt sich hier an das Ueberlieferte an, und lehrt drei Personen in dem einen göttlichen Wesen untrennbar verbunden. Zugleich finden wir bei ihm die Fortbildung der speculativen Trinitätslehre der Scholastiker. Die drei göttlichen Personen entsprechen den drei Grundvermögen des menschlichen Geistes; der Vater ist die göttliche Weisheit, der Alles umfassende Verstand, der Sohn die göttliche Vernunft, der heilige Geist die göttliche Liebe, das Band der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn und das von beiden ausgehende Princip der Liebe und Heiligung im ganzen Geister-

1) De Magnit. Pass. p. 536, wo unter den Thesen der Satz vorkommt: Impossibile quidquam a quoquam, nisi cooperante Deo, fieri.
2) De Orat. III, 8. p. 66. und andere Stellen.
3) Man vergl. die Thesen de Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 446.
4) De Orat. VI, 6. p. 114.
5) Schemata der göttlichen Eigenschaften gibt er z. B. de Orat. III, 2. p. 53 u. 54. III, 11. p. 75 u. 76. u. in a. St.

reiche [1]). Weſſel ſtellt die Dreieinigkeitslehre auch ſo dar: Gott iſt das erſte, geiſtig-ſchöpferiſche Leben, aus dem alles Leben hervorgeht, der νοῦς πρῶτος, die urſprüngliche Idee. Dieſe kann nicht unfruchtbar in ſich ſelbſt ſeyn. Sie wäre es, wenn ſie ſich nicht über Alles verherrlichte. Die Verherrlichung des ſich ſelbſt erkennenden Vaters oder ſein Urtheil von ſich (die Selbſtanſchauung und Selbſterkenntniß Gottes) iſt der Sohn, der λόγος πρῶτος. Dieſer λόγος πρῶτος oder die erſte Herrlichkeit des Vaters hat ebenſo das Leben in ſich, wie die erſte Idee (notio prima), der Vater. Aber beide ſind auch von Ewigkeit her nicht müßig. Dieß wäre der Fall, wenn der ſich ſelbſt Erkennende und Verherrlichende ſich nicht ewig liebte. Er liebt ſich aber und erzeugt die ewige, eine, lebendige Liebe, die auch das Leben in ſich ſelbſt hat. Dieſe drei zuſammen und je einzeln ſind das in ſich beharrende Leben; ſie ſind das einzige Leben, das ſich ſelbſt und alles Andere erkennt, das ſich verherrlicht und alles Uebrige beurtheilt, das ſich liebt und Alles um ſeinetwillen will. Wir aber ſind dieſes dreieinigen Gottes Bildniß, ſo weit wir ihn erkennen, verherrlichen und um ſein ſelbſt willen lieben [2]).

Es wird genügen, noch einige Stellen mitzutheilen, welche Weſſels Lehren von der zweiten und dritten Perſon der Gottheit enthalten. „Der Sohn iſt das erſte und ewige Wort Gottes, gleichewig mit dem göttlichen Verſtande, gleich an Kraft, Wahrheit und Gottheit mit dem Vater [3]), vor allen Zeiten geboren. Dieſes Wort wurde abgekürzt, als nach ſeinem Bilde geſchaffen und eingerichtet wurde alle Creatur, auf daß ſie beſtehe und hervorgehend (das göttliche Wort) nachahme, und nachahmend es darſtelle, als ſie vernünftig geſchaffen wurde, um es zu erkennen, mit ihm in Verbindung zu treten und von ihm erleuchtet zu werden.“ Ebenſo wird in einer andern Stelle [4]) das Wort bezeichnet als „ewig, nothwendig, durch ſich ſelbſt beſtehend und ſich ſelbſt genügend.“ In Chriſto war eine dreifache Geſtalt oder eine dreifache Art des Seyns: die Geſtalt Gottes, die Knechtsgeſtalt, und die Geſtalt des höchſten Geſchöpfes. „Die erſte Geſtalt iſt ewig, die zweite zeitlich, die dritte von der Dauer der Schöpfung [5]). Die zweite hat er angenommen, um die Sünder

1) Vergl. z. B. de Magnitud. Passion. Cap. 74. p. 606 u. 607.
2) Scal. Medit. Exempl. II. p. 368.
3) Weſſel verwirft ſehr entſchieden, zwar in paraboliſcher Darſtellung, aber doch ganz unverkennbar den Arianismus, als eine Peſt, deren Urheber nicht mit Unrecht aus der Kirche ausgeſchloſſen worden ſey. De Magnit. Pass. Cap. 71. p. 600.
4) De Caus. Incarnat. Cap. 2. p. 415.
5) . . . temporalis, aeterna, aeviterna.

wiederherzustellen; die dritte hätte er angenommen, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte; nach der ersten Gestalt ist er dem Vater in allen Beziehungen gleich, an Macht, Weisheit und Güte . . . und vermöge dieser Gestalt konnte er auch sogleich vom ersten Augenblick der Menschwerdung an die angenommene Natur beseligen [1]." Ueber dieses Verhältniß des Logos zur menschlichen Natur und alles, wenn wir so sagen dürfen, zur Geschichte des Logos Gehörige wird bei der Lehre von der Person und dem Werke Christi die Rede seyn.

Der heilige Geist wird von Wessel in demselben Sinn wie der Sohn als Gott bezeichnet, „als wahrhaftig ewiger, nothwendiger, eigenthümlicher, angestammter Geist der ewigen Weisheit, als natürliche und eigenthümliche Liebe zwischen dem Vater und Sohne [2]." Er nennt ihn ausdrücklich die dritte Person in der Gottheit [3], und sucht, hierin orthodoxer als sein Freund Johann von Wesel [4], die Lehre der abendländischen Kirche, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, durch die schon von Augustin und den Scholastikern — und zwar mit mehr Klarheit — ausgeführten Gründe darzuthun: der Geist sey die gegenseitige Liebe, die ewige freie Liebesgabe zwischen Vater und Sohn und daher dem einen ebenso gut wie dem andern angehörig [5]; und: die Christen, die den heil. Geist oder den Geist Gottes hätten, seyen sich bewußt, eben damit auch den Geist Christi zu haben [6].

3) Von Gott in seinem Verhältnisse zur Welt.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt, worüber er vornehmlich in dem Buche de Providentia Dei [7] handelt, geht Wessel überall von dem Grundsatze der Allwirksamkeit Gottes in der Welt und der absoluten Dependenz der Welt von

1) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 451 u. 452.
2) De Orat. XI, 1. p. 182.
3) De Orat. VII, 1. p. 125.
4) S. B. 1. S. 275.
5) De Orat. VII, 1. p. 125.
6) De Orat. II, 2. p. 43: Quia Deum Patrem, patrem vocant sicut Filius, ergo spiritum Filii habent. Non igitur tam donandum, Spiritum Sanctum petunt in oratione dominica dixerim, quam datam jam primo verbo totam Trinitatem signant. Ebenso Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. wo der heil. Geist auch ausdrücklich Spiritus Patris et Filii Dei genannt wird.
7) De certissima et benignissima *Dei Providentia*, quae operatur omnia in omnibus, et disponit omnia suaviter. Es ist der erste Aufsatz in der Farrago rer. theolog. und findet sich in *Wess.* Opp. p. 711—733.

dem göttlichen Willen aus. Allen seinen Aeußerungen liegt hierbei zugleich der Gedanke der Immanenz Gottes in der Welt zum Grunde und es könnte die Frage entstehen, ob nicht Wessel, durch Vermittelung der Mystik, die ja damals so vielfach pantheistisch war, sich auch eine im Wesentlichen pantheistische Denkweise angeeignet habe? Es finden sich Stellen bei ihm, die dieß zu bestätigen scheinen. Er bewundert die Versenkung des heil. Franciskus in die Natur [1]), vermöge deren derselbe, „die ganze Schöpfung mit brüderlicher Liebe umfassend, das Feuer seinen Bruder, die Lerche seine Schwester, Feuer und Sonne, weil von demselben Gott entsprungen, Brüder genannt habe," und fügt dann hinzu: „Noch mehr aber wird dieser Schauer eines frommen Gemüthes verstärkt, wenn wir Gott in Allem wirkend erkennen, im Feuer wärmend, in der Sonne leuchtend, befruchtend und Wachsthum fördernd, so daß nicht bloß die Creaturen uns dienen, sondern der Schöpfer (in ihnen) uns Alles gewährt." Er erkennt ebenso [2]) auf dem sittlichen Gebiete bei den wahrhaft Frommen, den Söhnen Gottes, die vollkommene Einheit des Geistes mit Gott, das „Gottgestaltig- und Gottwerden" [3]) an, und spricht hier ähnliche Worte, wie wir sie bei Eckart finden. Aber offenbar hängen solche Aeußerungen bei Wessel anders zusammen: sie sind nicht strenger Ausdruck pantheistischer Theorie, sondern poetischer Ausdruck eines ganz in die Gottheit sich versenkenden und ihrer Nähe innigst bewußten Gefühls. Auf den Begriff zurückgebracht, reduciren sie sich darauf, daß Wessel, wie wir schon bemerkt, eine lebhafte Ueberzeugung von der Immanenz und Allwirksamkeit Gottes in der Natur und Geisterwelt hatte, und ebenso wenig einen Gott denken konnte, der nur draußen wäre, als eine Welt, die sich für sich selbst abwickelte, ohne stets die Kraft ihres Schöpfers zu erfahren. Dabei kann aber, wer Wessel nur im geringsten kennt, nicht zweifeln, daß er Gott und Welt auseinanderhielt, daß er die Welt als freies, ewig abhängiges Product des göttlichen Schöpfergeistes betrachtete, und diesen Schöpfergeist als einen in sich selbst bewußten, absolut freien und in der Immanenz zugleich transcendenten dachte. In diesem Sinne also sind die nachfolgenden Aeußerungen Wessels zu nehmen, wie hinwiederum das Gesagte durch sie bestätigt wird.

Der lebendige, allmächtige Gott war für Wessel der letzte

1) De Provid. p. 714. Vergl. de Orat. III, 5. p. 59.
2) De Sacram. Poenit. p. 772 u. 773.
3) Die Ausdrücke, die Wessel gebraucht, sind: deiformes et dii. Aehnlich schon bei den gar nicht pantheistischen griechischen Kirchenvätern. S. meinen Gregor von Nazianz S. 435 u. 452.

Urgrund aller Erscheinungen in der natürlichen und sittlichen Ordnung der Dinge. Auf Plato und die Platoniker, namentlich Proklus[1]) sich berufend, führt er auch die Naturwirkungen als etwas Secundäres auf Gott als die erste Ursache zurück, und unterscheidet so, daß die Natur der Wille Gottes ist, sofern er regelmäßig will, das Wunder der Wille Gottes, sofern er nicht regelmäßig will[2]), im Grunde aber jede wirkende Ursache nichts Anderes ist, als entweder der wirkende Gott selbst oder mitwirkend mit dem wirkenden Gott. „So vollkommen," sagt er[3]), „herrscht Gott in Allem, daß nicht allein Alles nach seinem Willen geschieht, sondern auch durch seinen Willen, und daß ohne seinen Willen nichts geschehen könnte, durch welche natürlich wirkende Ursache es auch sey. Daher sind andere mitwirkende Ursachen (concausae) nicht die vollkommenen und obersten Ursachen. Gott aber herrscht vollkommen, zu oberst und grundursächlich (totaliter, cardinaliter, causaliter). Er herrscht, weil er durch sein Denken, Anordnen und Wollen die Dinge vollkommen und wesentlich bestehen macht und erhält, wie er will, ohne irgend eine Veränderung seiner selbst, was bei keiner andern Ursache der Fall ist und weil, bloß auf sein freies Wollen hin, auch ohne alle Einwirkung einer secundären Ursache, nichtsdestoweniger geschehen würde, was geschieht." In diesem Sinne will denn auch Wessel die natürlichen Ursachen, deren Vorhandenseyn in der Weltordnung nicht zu leugnen ist, lieber mit dem Ausdruck Veranlassungen (occasiones) bezeichnet wissen, und stellt demgemäß eine Art Occasionalismus[4]) auf, wobei das letzte Bestimmende immer nur

1) Wessel erneuert billigend die Behauptung des Proklus: daß die erste Ursache nicht allein mehr Einfluß übe, als jede secundäre, sondern daß auch die übrigen Ursachen nur zufällige, und zur Hervorbringung der Wirkung eigentlich nur die erste nothwendig sey.

2) De Provid. p. 711 u. 712. womit zu vergl. de Orat. III, 14. p. 78.

3) De Provid. p. 712.

4) Was man gewöhnlich im engeren Sinn Occasionalismus nennt, ist zwar als durchgebildete Theorie ein Product der späteren idealistischen Philosophie, indeß findet sich hier bei unserm Wessel eine Anschauungsweise, die wir wohl auch mit diesem Namen bezeichnen können. Man gebraucht den Ausdruck Occasionalismus in zwiefachem Sinne: entweder versteht man darunter eine eigenthümliche Theorie über das Verhältniß der Seele und des Körpers, welche in der cartesischen Schule, hauptsächlich durch Arnold Geulinx († 1669 als Professor der Philosophie in Leiden) ausgebildet worden ist, die Vorstellung, daß Seele und Körper, als wesentlich verschiedene Substanzen, nicht unmittelbar auf einander wirkten und einander bestimmten, sondern daß ihre gegenseitige Einwirkung durch ein Drittes, eine fortwährende Thätigkeit Gottes vermittelt sey, welcher in jedem Theile des Menschen die dem andern entsprechenden Veränderungen hervorrufe; oder man bezeichnet mit dem Wort Occasionalismus eine be-

in Gott gefunden wird: „Gott wirkt auf die Weise in aller äußeren Thätigkeit der Creaturen, daß, mögen nun die secundären Ursachen mitwirken oder nicht, stets der Effect erfolgt, wenn er wirksam will, wenn er aber nicht wirksam will, nichts geschieht, mit welchem natürlichen Trieb und Andrang auch andere Kräfte in Bewegung gesetzt werden mögen. Obwohl also die secundären Ursachen in gewissem Betracht wirklich Ursachen sind, so sind sie doch vergleichungsweise nur für Veranlassungen zu halten, so daß wir in der That all' unser Sorgen und Denken würdig und weise nur auf ihn zu richten haben, die secundären Ursachen aber nur Miturſachen sind [1])."

Auf diesem Standpuncte löst sich für Wessel auch der Widerspruch, welcher für den Verstand im Begriffe des Wunders liegt. Dieser Widerspruch entsteht hauptsächlich dadurch, daß eine Trennung, ja ein Gegensatz zwischen Gott und Natur angenommen wird. Wessel aber erkennt eine solche Scheidung nicht an; die ganze Natur ist ihm nur ein Ausdruck des göttlichen Willens, jeden Augenblick von allgegenwärtiger Gotteskraft durchdrungen: das Wunder unterscheidet sich also in seinem Sinne von der Naturerscheinung nur dadurch, daß es aus einem göttlichen Willensact entspringt, für den wir in der Erfahrung keine so bestimmte Analogie haben, während die Naturerscheinung Ausdruck eines göttlichen Willensgesetzes ist, das wir aus anderweitiger Erfahrung genauer kennen. „Wenn die Natur," sagt Wessel [2]), „nichts Anderes ist, als der nach dem Gesetze der Gewohnheit geregelte Wille Gottes, und das Wunder der Wille desselben Gottes auf außergewöhnliche Weise (praeter solitum), so unterscheiden sich offenbar Naturwirkung und Wunder nicht durch die Verschiedenheit der Ursachen, sondern bloß durch das Gewohnte und Ungewohnte." Wessel sieht also, wie der fromme Sinn überhaupt, alle Dinge in Gott, als von Gott gewollt, und insofern ist ihm Alles Wunder, aber er faßt dann wieder das Wunder im engeren Sinn als ungewohnte, von der bekannten Regel ab-

sondere Lehre von der Zeugung menschlicher und anderer organischer Wesen, die Hypothese, daß Gott jedesmal ein lebendiges Geschöpf hervorbringe, wenn die physischen Bedingungen dazu gegeben sind, so daß also diese Bedingungen nur die Veranlassungen und Vehikel (occasiones), Gott aber die primitive und schöpferische Ursache wäre. Dieser Grundsatz ist in dem, was wir bei Wessel Occasionalismus genannt haben, generalisirt, indem er bei allen Hervorbringungen und Veränderungen in der Welt die endlichen Kräfte und Ursachen nur als Veranlassungen, Gott aber als das eigentlich Bestimmende betrachtet.

1) De Provid. p. 714.

2) De Provid. p. 715.

weichende, Gotteswirkung auf, während alles Uebrige nach einem bekannteren Gesetze göttlicher Thätigkeit erfolgt. Diejenigen, welche lehren, Gott habe Alles so eingerichtet, daß die Dinge allein für sich wirkten, nicht Gott in denselben, unterdrücken und vernichten nach Wessels Ueberzeugung [1]) alle wahre und lebendige Frömmigkeit.

Aus dem Glauben an das allgegenwärtige Walten und Wirken Gottes zieht Wessel practische Folgerungen von großer Wichtigkeit. Alles, was uns begegnet, ist von Gott geordnet und hat daher etwas Gutes, wenn wir es auf die rechte Weise zu unserer Heiligung benutzen. In das Nothwendige als göttliche Bestimmung muß sich der Mensch mit freier Ergebung fügen [2]). Jeder soll an seinem ewigen Heil und irdischen Glück arbeiten, aber wenn er Alles gethan, was an ihm liegt, so kommt es wesentlich auf den göttlichen Segen an, und diesen muß er glaubensvoll erwarten [3]). Alles Gute kommt von Gott; in allem Guten, was der Mensch thut, ist Gott mitwirkend, und ohne diese Unterstützung Gottes vermöchte der Mensch nichts [4]). Diese Gedanken entwickelt Wessel in mehrfacher Beziehung, besonders wendet er den Glauben an göttliche Willensordnung auch auf die Bestimmung der Länge eines jeden Menschenlebens an. Gott hat jedem den Augenblick des Todes festgesetzt; er ist es, der Leib und Seele vereinigt hat, von ihm allein hängt es auch ab, sie zu trennen. „Keine Enthaltsamkeit, keine gute Constitution, keine Gesundheit thut etwas zum langen Leben; keine Krankheit, keine

1) De Provid. p. 714.

2) Er soll so ergeben seyn in den göttlichen Willen, daß er z. B. nicht einmal verlangt, gesund zu werden, wenn es Gott nicht will. De Provid. p. 717.

3) De Provid. p. 715 u. 717. Wessel beruft sich auf den Spruch: Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen — und fügt dann hinzu: „Wohl muß man wachen und hüten, aber zugleich wissen, daß unser Wachen und Hüten nichts sey, und mit dieser Erkenntniß und diesem Bekenntniß das Vertrauen verbinden, daß Gott wachen werde, und beten, daß er es thue, und bei seiner Güte (eigentlich Frömmigkeit, per suam pietatem, wie unsere Alten zu sagen pflegten: du frommer Gott!) ihn beschwören, daß er uns nicht behütet lasse, und endlich ihm Dank sagen, wenn er uns schützt."

4) De Provid. p. 713. Wessel führt den Satz aus, daß die Menschen in den wichtigen Werken des Heils allerdings mitwirkten und insofern Mitarbeiter Gottes seyen, daß aber die Kraft dazu ihnen von Gott komme: „Von Gott ist das Wollen und das Vollbringen, und durch jene unsere Mitwirkung wird es unsere Sünde oder unsere Frömmigkeit. Wir treten in Uebereinstimmung mit dem wirkenden Gott, und die Uebereinstimmung selbst kommt theils von der Gnade Gottes, theils von uns; von uns, insofern auch wir wirken, von Gott, insofern er als oberste vollkommene Ursache wirkt."

Wunde, keine Gewalt des Eisens oder des Feuers kann das Leben abkürzen — ohne Dazwischenkunft seines Rathschlusses. Dagegen beweist es nichts, daß wir Menschen durch Hängen oder Verbrennen sterben sehen, und daß die Menge glaubt, es geschehe durch Zusammenwirken natürlicher Ursachen, was doch bloß nach dem Willen Gottes vollzogen wird, denn der Wille Gottes allein trennt, was er allein verbunden hat. Die Ordnung der äußeren Dinge erhält er nicht bloß in Uebereinstimmung mit seinen Anordnungen, sondern er bewirkt auch die Veranlassungen so wichtiger Dinge, damit wir glauben, daß er den Menschen sich allein vorbehält. Und wie wir in der That von ihm allein abhängen, so wollen wir auch bis ans Ende durch Liebe mit ihm zusammenhängen und ein Geist mit ihm werden [1]." Die letzte Wendung beweist, daß Wessel nicht den Fatalismus des Islam, sondern eine christliche Resignation der Liebe und des Vertrauens lehren will [2], wie er denn auch keine menschliche Arbeit, Anstrengung und Fürsorge verwarf, sondern bei dem Allem nur auf den göttlichen Segen, als das Höchste und wesentlich Nothwendige, hinweisen wollte. Den Tod selbst konnte er auf christlichem Standpuncte nicht als „der Uebel größtes" ansehen; vielmehr bestreitet er die Meinung des Aristoteles, daß er dieß sey, und findet das Schlimmste für jeden in dem Verluste des Gegenstandes seiner höchsten Liebe [3]. Ebenso wenig will er mit Plato die Summe der Weisheit im Andenken an den Tod (in der μελέτη θανάτου) erkennen [4], sondern in der Erwägung der großen und entscheidenden Dinge, die auf den Tod folgen, und der Lehren, die uns hierauf würdig vorbereiten.

Natürlich mußte Wessel auch das Uebel in der Welt als von Gott geordnet betrachten. Die Rechtfertigung Gottes liegt für ihn darin, daß Gott es zulasse, damit ein höheres Gute erzielt werde. „Von einem weisen Schöpfer," sagt er [5], „wird

1) De Provid. p. 722.

2) De Provid. p. 727.

3) De Provid. p. 724 u. 725: „Jedem ist der Verlust dessen am furchtbarsten, was er liebt. Bloß die Richtung der Liebe ist es, die das Streben des Weisen und des Thoren unterscheidet; bloß die Liebe ist es, die für jeden bestimmt, was ihm das Furchtbarste ist."

4) De Provid. p. 727.

5) De Causis Incarnat. Cap. 15. p. 448. Wie das Böse stets der Förderung des Guten dienen muß, ist von Wessel sehr originell und geistreich in folgenden Thesen ausgedrückt: „Das größte und erste Elend für den Satan (eigentlich den Drachen) ist, klar zu wissen, daß Gott ewig selig in sich selbst ist ... Das zweite Elend ist, zu sehen an sich selbst und allen Andern, daß Gott dem Lamme als Sieger einen Namen über alle Namen gegeben hat ... Das dritte Elend ist, daß der Satan selbst mit der ganzen Schaar der Finsterniß dem Lamm diese Siegeskrone bereitet hat." De

immer das minder Gute wegen des Besseren angeordnet." Die Uebel, welche die Erlösten und in der Heiligung Begriffenen erdulden, haben nicht den Zweck der Strafe, sondern der Erziehung; der Tod bekommt für sie eine andere Bedeutung, als er für den Sünder hat. „Der Tod, der dem Sünder zur Strafe auferlegt wurde, ist nach vollendeter Versöhnung nicht mehr Strafe, sondern wohlthätiges Mittel zur Ertheilung großer Güter; und nicht bloß mit dem Tod verhält es sich so, sondern auch mit der Schwäche und Armuth, womit unser Leben auf Erden zu kämpfen hat[1])."

Zweites Hauptstück.

Lehre vom Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, besonders in Beziehung auf die Erlösung.

1) Von dem Menschen im Zustande der Erlösungsbedürftigkeit.

Das Christenthum und jede Theologie, die noch in lebendiger Verbindung mit demselben steht, betrachtet die allgemeine sittliche Geschichte der Menschheit und demgemäß auch des einzelnen Menschen als einen Abfall von dem Zustande ursprünglicher Unschuld und als eine von Gott ausgehende und durch Christus vermittelte Wiederherstellung in den Zustand der Sündefreiheit und Heiligkeit. Hier entfaltet sich eine zusammenhängende Reihe von Dogmen, welche in der Lehre von dem ursprünglich schuldlosen, aber dann irgendwie verderbten, Zustande des Menschen schon im Keim enthalten sind, in der Beziehung auf eine endliche vollkommene Beseligung der Menschheit ihr letztes Ziel haben, und um die Lehre von der Erlösung als ihren belebenden Mittelpunct sich sammeln. Jede Veränderung in Einer dieser Lehren hat bei folgerichtigem Denken Veränderungen in allen übrigen zur Folge, und es ist daher in jedem theologischen System von höchster Wichtigkeit, wie schon die Lehre vom Urzustand und dessen Verlust gefaßt wird, weil dieß der Punct ist, von dem das Uebrige ausgeht. Dieß zeigt sich aufs deutlichste im Gegensatz

Magnit. Pass. Cap. 38. p. 532. In anderer Weise drückt denselben, nur verallgemeinerten, Satz der Dichter aus, wenn er den Mephistopheles bezeichnet als „Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft."

1) De Provid. p. 726.

der protestantischen und katholischen Kirchenlehre bei dem ganzen Cyclus dieser Dogmen. Aber der Widerstreit, der hier statt findet, hatte seine Grundlage schon in den entgegengesetzten theologischen Denkweisen des Mittelalters und zuletzt im Augustinismus und Pelagianismus, die auch wieder ihre, hier nicht weiter zu verfolgenden, historischen Wurzeln haben.

Auch Wessel steht in diesem Gegensatze, der im sechzehnten Jahrhundert wieder so scharf hervortrat, und wenn wir von einzelnen Bestimmungen absehen, in denen er minder streng ist, und seine Geistesrichtung im Ganzen auffassen, so befindet er sich offenbar, wie es von einem Vorläufer der Reformation nicht anders zu erwarten, auf Seiten des paulinisch-augustinischen Systems. d. h. er hat die Ueberzeugung von einem ursprünglich reinen, durch die Sünde wesentlich verderbten und nur auf dem Wege göttlicher Gnadenwirkung wiederherzustellenden, Zustande des Menschen, er beschränkt die Freithätigkeit des Menschen hierbei auf die Ergreifung des Heils, erkennt die absolute Nothwendigkeit der göttlichen Gnade an, betrachtet Christus als die einzige Quelle des Friedens und der Seligkeit, und schließt alles menschliche Verdienst aus.

So entschieden Wessel diese Grundsätze hegt, so sind sie doch nicht auf allen Puncten gleich vollständig durchgebildet; namentlich finden sich bei ihm über den ursprünglichen Zustand des Menschen und das allgemeine sittliche Verderben nur gelegentliche und vereinzelte Aeußerungen. Die bedeutendste hierher gehörige Stelle ist folgende [1]): „Im Stande der Unschuld war die Nothwendigkeit des Athmens, Essens und Schlafens, und gegen die drohende Auflösung, der Genuß vom Baume des Lebens gegeben. Nach dem Fall aber wurde das Joch der Bedürfnisse (necessitatum) für uns schwerer gemacht, so daß wir auch nöthig haben das Feuer und Eisen, ohne welche wir weder Brod, noch Speise, noch Trank haben können, außer das bloße Wasser. Außerdem sind die Bedürfnisse der Ruhe [2]), der (belehrenden) Erinnerung, und der Gemeinschaft vorhanden. Denn welche Gabe Gottes in dem Zusammenleben des Menschen mit dem Menschen liegt, das lehret uns leicht der elende Zustand desjenigen, der blind, taub und stumm beinahe nicht anders, als wie ein stummes

1) De Orat. XI, 3. p. 184.

2) Unter die Hemmungen des wandelbaren menschlichen Lebens rechnet Wessel auch, daß der Mensch genöthigt ist, alle 24 Stunden zu schlafen, wobei der Mensch gleichsam vorübergehend entseelt wird; somnus enim, si semper duraret, quid nisi sempiterna mors esset? Scal. Medit. Exempl. III. p. 399.

Thier, leben kann, aller der Güter beraubt, die der Mensch dem Menschen durch Ermahnung, Hülfe und Trost mittheilt. Dazu kommt das Verderbniß, das aus nachtheilig zusammenwirkenden Umständen entspringt, die Nothwendigkeit der Krankheiten und des Alters, und endlich die mit höchster Gewißheit allen Menschen bevorstehende Nothwendigkeit zu sterben. Und wenn bei allen diesen Nothwendigkeiten auch einige Hülfe geleistet werden kann, so bleiben sie doch. Denn diese Uebel werden nicht aufgehoben, so daß wir frei davon würden, sondern wir sollen erkennen, daß nicht von daher unsere Freiheit zu suchen ist. Eine Schlange, ein Hirsch, ein Rabe, ein Adler wären ja sonst viel freier als alle Menschen, da sie der Hülfe weder des Feuers noch des Eisens bedürfen. Die Freiheit des Menschen besteht also darin, nicht durch Laufen oder Fliegen, sondern nach Entledigung von allen fesselnden Hemmungen [1]) der Begierden mit den Schwingen der Liebe, des Urtheils und der Begriffe sich zu Gott zu erheben, und dort seinen süßen Genuß zu finden mit der sicheren Hoffnung, daß Gott alle Bitten des Herzens erfüllen wird. Zu dieser Freiheit geht der Weg durch die Verachtung der auferlegten Nothwendigkeit, so daß wir unbekümmert um die körperlichen Bedürfnisse, für das Fleisch nicht Sorge tragen mit einer besonderen Vorliebe." Den kurzen, aber gehaltvollen, Andeutungen dieser Stelle liegen offenbar folgende Ueberzeugungen zu Grunde: der Mensch im ursprünglichen Stande der Unschuld war wohl gewissen Naturbedingungen unterworfen, aber frei von drückenden Bedürfnissen, von der Nothwendigkeit des Leidens, der Krankheit und des Todes, der Genuß des Lebensbaumes sicherte ihm Unsterblichkeit und in sich selbst trug er die ungeschwächte Kraft, auch ohne menschliche Hülfe, das zu werden und zu leisten, was die Idee der Menschheit mit sich bringt, sich zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben. Durch die Sünde [2]) ist der Mensch aus dem Stande

1) Eigentlich allem Vogelleim — omni concupiscentiarum *visco* absterso.

2) Zwar stellt Wessel nirgends ausdrücklich einen Begriff von Sünde auf, allein da ihm einerseits die Liebe und zwar die Liebe zu Gott Grund und Quelle alles Guten (nam qui amat, integre obedit. Scal. Med. Exempl. I. p. 349), und andererseits der Eigenwille, die Selbstliebe Grundlage alles Bösen ist (omnes enim declinaverunt in amore sui. Scal. Medit. Ex. II. p. 376), so würde er ohne Zweifel die Sünde hauptsächlich in dem Mangel göttlicher Liebe und in einem, dem Leben der Liebe entgegengesetzten, Leben der Selbstsucht gefunden haben. Dieß deutet er auch an Scal. Medit. Exempl. I. p. 352: Quod ergo peccatum meum, propter quod instabile adeo factum est cor meum, nisi *peccatum non amantis?* An non hoc peccatum? et pecoatum non dico magnum; non grande, sed ingens peccatum? talem ama-

der Unschuld und reinen Natur herausgetreten, die Bedürfnisse haben sich vermehrt und sind drückender geworden, er muß leiden und sterben, und — was die Hauptsache ist — sich selbst überlassen wäre er nicht viel mehr als ein sprachloses dumpfes Thier, nur durch Andere, nur unter Menschen wird er ein Mensch und erhebt sich zur wahren Freiheit, die aber nun nicht bloß in der Aufhebung der Naturschranken und Bedürfnisse, sondern, ungeachtet der Fortdauer derselben, in der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, in dem freien Eingehen in den göttlichen Willen, in dem vollendeten Siege des Geistes liegt.

Der Mensch, wenn er seinen inneren Zustand mit ernstem Blicke betrachtet, findet denselben tief unter der Idee der Vollkommenheit. Das Ziel, welches ihm vorgehalten wird, ist Gottähnlichkeit; sie lag schon ursprünglich in dem göttlichen Ebenbilde [1]), das dem Menschen anerschaffen ist, sie soll noch reiner und vollkommener durch die Heiligung des Menschen hergestellt

---

torem, talem sponsum animae meae, talem testatorem, tale testamentum non amare? Ferner ebendas. S. 356: Nihil me a sancta mensa tua excludit, nisi peccatum meum, peccatum non amantis. Und S. 357: Omnis vita non amantium tepor et segnities est: quare neque vita censenda, sed somnolenta magis, ut vere est, mortis imago. Solus digne amans vivit. Wenn die Sünde der Tod ist, so ist die Lieblosigkeit die wahre Sünde, denn sie zerstört alles höhere Leben. Der Friede mit Gott wird nur hergestellt, wenn aus dem Inneren alle dem Göttlichen widerstrebende Liebe, alle Selbstliebe entfernt ist. Scal. Medit. Exempl. III. p. 404: Pacatus ergo intra se pacem facit cum Deo suo, cum quo pacificus esse non potest, nisi omnem adversantem amorem, *amorem* videlicet *sui*, expurget et expugnet. Da nun das, was uns von Gott trennt, nur die Sünde seyn kann, so ist falsche Selbstliebe, Selbstsucht für Wessel identisch mit Sünde. Offenbar bildet sich ihm der Begriff von Sünde mehr von dem theologischen und religiösen, als von dem bloß ethischen Standpunct aus.

1) Weil die Menschen und überhaupt die vernünftigen Naturen allein nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, wird auch Gott nur in Beziehung auf sie Vater genannt, in Beziehung auf alles Nichtvernünftige und Nichtgeistige aber Urheber und Schöpfer. De Orat. III, 5. p. 59. Der Begriff, den Wessel von dem Bilde Gottes hat, beschränkt sich ganz auf den inneren Menschen, auf den Geist, und aus den Stellen, wo Wessel den Menschen einerseits als ein Bild des dreieinigen Gottes, andererseits auch als ein Bild Christi darstellt, können wir ersehen, daß er unter dem Bilde Gottes versteht: die wahre Erkenntniß Gottes, die innige Verehrung gegen Gott und die feurige Liebe gegen ihn, also die höhere Geistigkeit des Menschen, insofern sich die einzelnen Aeußerungen derselben in reiner Thätigkeit auf den würdigsten Gegenstand beziehen. Man vergl. unter andern Scal. Medit. Exempl. III. p. 389: Sane non corporalis ac exterioris hominis forma Deus homini similatur. Spiritus enim Deus est, et qui adsimiletur, in spiritu oportet adsimiletur. Da der Logos oder Christus das ewige und vollkommene Bild Gottes ist, so kann man auch sagen, der innere Mensch (auf den allein Wessel den Begriff des göttlichen Ebenbildes beschränkt) sey nach dem Bilde Christi geschaffen. Scal. Medit. Exempl. III. p. 494.

werden[1]). Aber von dieſer ſittlichen Höhe ſtehen wir ſo weit ab, „daß wir täglich bekennen müſſen: wir ſind weiter entfernt von der Vollkommenheit als der Himmel von der Erde, ja weiter als der Aufgang entfernt iſt vom Niedergang[2])." Selbſt wenn wir noch keine eigentliche Sünde begangen haben, entſpricht unſer ſittlicher Zuſtand doch keineswegs den Anforderungen des göttlichen Geſetzes, weil von Natur der Geiſt nicht in uns lebt, der ſich in ſeiner ganzen Fülle in Chriſto geoffenbaret hat. „Die Menſchen," ſagt Weſſel[3]), „waren im Tode, noch ehe ſie gekämpft hatten, inſofern ſie entweder aus der Gnade gefallen waren, oder vor der Stärkung durch die Gnade im bloßen Naturzuſtande lebten, zwar ohne Sünde, die ihnen zugerechnet werden konnte, aber auch ohne den Anhauch des belebenden Geiſtes aus der Höhe." Von Natur ſind die Menſchen nach Weſſel, indem ſie nur ſich ſelbſt lieben, Kinder des Zorns; nur durch eine höhere, reinere, von Chriſto ausgehende, Liebe können ſie Kinder Gottes werden. „Wir ſind von Natur Söhne des Zorns: denn wenn wir auch für die wahre Weisheit geſchaffen ſind, ſo ſind wir doch ohne dieſelbe, ſo lange wir bloß das ſind, was wir von Natur ſind. Und ſo lange wir ohne Weisheit ſind, lieben wir natürlicherweiſe uns ſelbſt. Wenn aber dieſe Liebe ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, ſo ſucht ſie nur das Ihre[4])." Daher herrſcht auch im Menſchen als bloß natürlichem die Furcht vor Gott, und zwar eine ſolche, die innere Pein mit ſich führt und mit vertrauensvoller Liebe nicht zuſammen beſteht, eine Furcht, die wohl zu unterſcheiden iſt „von der ehrfurchtsvollen Scheu der erhabenen Majeſtät, welche ewig im Gemüthe bleibt, weil mit der Zunahme der Liebe auch die Erkenntniß der Majeſtät und die Anerkennung der Würde wächſt[5])." Die Summe von Weſſels Ueberzeugungen iſt: es findet ſich in dem Menſchen eine Wurzel des Ungöttlichen, des Böſen; ſie liegt in demjenigen, was der hingebenden, aufopfernden Liebe gerade entgegengeſetzt iſt, in der Selbſtſucht, im Eigenwillen. Wenn der Menſch der

1) Scal. Medit. Exempl. III. p. 388. Salvi non erimus, nisi reformata in nobis imagine et similitudine, ad quam destinati sumus. Hanc Jesus quaerit, veritatem scilicet claritatem et charitatem, quae quando in nobis non sunt, nox nobis est.

2) De Orat. II, 2. p. 45. Womit zu vergleichen Cap. 3. p. 47, wo es unter andern heißt: Omnis nostra justitia objectalis est in terris, quae, quoniam formalis non est, vere sicut pannus est menstruatae. Objectalis iſt die justitia, ſofern ſie dem Menſchen von außen kommt, formalis, ſofern ſie von ihm ſelbſt ſtammt.

3) De Caus. Incarn. Cap. 9. p. 432.

4) De Magnit. Passion. Cap. 59. p. 574.

5) Ebendaſelbſt S. 575.

Ursache seines inneren Schwankens, seiner Kälte in Betreff des Göttlichen nachforscht, so findet er eine andere Neigung in seinem Herzen, die Selbstliebe, welche die Nichtachtung des Göttlichen und die Gottesvergessenheit hervorbringt. „Diese nennen," sagt Wessel[1]), „fromme Männer[2]) unserer Zeit auch den Eigenwillen (propriam voluntatem). Das ist die Wurzel, woraus alle Dürre und Dürftigkeit, all' unser Elend und unsere Niedrigkeit entspringt, und weßwegen der Zorn Gottes über uns ist. Dieß entfremdet uns von Gott und macht uns zu Feinden Gottes."

Nun ist allerdings in dem Menschen trotz dieser Abwendung von Gott durch die Selbstliebe doch auch eine ursprüngliche Kunde Gottes, freie Selbstbestimmung und ein Keim des Guten: der Mensch ist sich seiner Verwandtschaft mit Gott bewußt; er ist durch ein nie ganz zerreißbares Band mit Gott verbunden; er hat selbst ein natürliches Wohlgefallen am Guten, welches in gutgearteten Gemüthern stärker ist, und daher häufiger und aufregender mit der Neigung zum Bösen in Kampf tritt[3]); zur vollen Erkenntniß aber wird die Ahnung Gottes, zum thatkräftigen Wollen des Göttlichen wird die Freiheit und das natürliche Wohlgefallen am Guten nur unter der entgegenkommenden Einwirkung Gottes, die wir Offenbarung und Erlösung nennen. Soweit Wessels Grundsätze sich auf die Erkenntnißseite in der Aneignung des Göttlichen beziehen, sind sie oben schon entwickelt; hier haben wir noch in der Kürze auf die practische Seite zu sehen. Wessel erkennt den natürlichen Menschen Wahlfreiheit, also Fähigkeit zu, sich selbst zum Bösen oder zum Guten zu bestimmen[4]), aber er ist um so weiter entfernt, schon darin die wahre Freiheit zu erblicken, je weniger er übersieht, daß dabei immer auch ein Reiz, eine Neigung nach der Seite des Bösen hin vorhanden ist. „In den Menschen befindet sich der Wille in einem Mittelzustande (er ist indifferent, medio modo se habens), weder verhärtet zum Bösen, so daß er nicht umgewendet werden könnte, noch im Guten befestigt, so daß er nicht abgewendet werden könnte, sondern frei zum Guten, wenn er durch die Gnade unterstützt, und geneigt zum Bösen, wenn die Natur sich selbst über-

1) De Oratione. I, 2. p. 6.

2) Religiosi; vielleicht auch im engeren Sinn Klosterleute, mit Beziehung auf practische Mystiker unter den damaligen Mönchen und Brüdern des gemeinsamen Lebens. Namentlich kann Wessel den Thomas von Kempen im Sinne gehabt haben.

3) De Orat. VII, 5. p. 130 u. 131.

4) Es liegt stets auch am Menschen, daß er sich für das Gute entscheidet und vor dem Bösen bewahrt. Scal. Medit. Exempl. III. p. 386: In te est, ut sistas, ut refraenes, ut omni custodia custodias cor tuum.

laſſen iſt [1]). Man denke aber deßhalb nicht, in den Seligen ſey der Wille unfrei, weil er im Guten befeſtigt iſt; denn was er in dieſen will, das will er mit Freiheit [2])." Zwiſchen das natürliche, aber unkräftige Wohlgefallen am Guten und die gleich natürliche, als Selbſtſucht und Eigenwillen ſich manifeſtirende, Neigung zum Böſen iſt die Wahlfreiheit in die Mitte geſtellt [3]), und daraus entſteht ein innerer Kampf, der nur durch das Hinzutreten einer höheren Kraft der Gnade zur durchgreifenden Entſcheidung gebracht wird. „Im Willen des Menſchen iſt die Selbſtbeſtimmung (arbitrium) frei, das Wohlgefallen (die Neigung, complacentia) aber natürlich. Und wiewohl der Wille verdorben iſt, ſo hat er doch in Uebereinſtimmung mit richtiger Erkenntniß mehr Wohlgefallen an dem größeren Gut; aus dieſer natürlichen und nothwendigen Neigung des Willens entſpringt ein großer, ſchwerer und heftiger Kampf in dem verkehrten Willen deſſen, der doch (das Gute) klar erkennt... In dem hartnäckigen und nicht in der rechten Gemüthsverfaſſung ſtehenden Menſchen ſtimmen der Wille und die Begierde zuſammen gegen die Vernunft; in dem ſich ſelbſt beherrſchenden ſtimmt der Wille mit der Vernunft überein, die ſinnliche Begierde dagegen ſteht mit ihr im Widerſpruch. Aber daß der Wille Gottes in uns geſchehe auf der Erde wie im Himmel, d. h. daß die Liebe Gottes in uns lebe, das vermögen wir nicht durch die natürliche Freiheit, ſondern allein durch die Gnade: weil die Liebe und Huld Gottes uns allein durch die freie Güte Gottes geſchenkt werden [4])."

In dieſem Sinne erkennt alſo Weſſel die Wahlfreiheit und Selbſtbeſtimmung des Menſchen an, aber zugleich deſſen ſittliche Unzulänglichkeit und die Nothwendigkeit der erlöſenden und heiligenden Gnade. Der Menſch ſoll das reine Bild Gottes, welches vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes, innerſte Zuſammenſtimmung ſeines ſittlichen Weſens mit dem göttlichen iſt, wieder in ſich herſtellen [5]), aber dieß vermag er nicht durch eigene

1) ... ad malum prona natura destituta. Ich ergänze aus dem unmittelbar Vorhergehenden gratia.

2) De Orat. VII, 3. p. 128.

3) ... Voluntas ex volito bono bona est, et ex volito malo mala est. Scal. Medit. Exempl. I. p. 330.

4) De Orat. VII, 6. p. 131 u. 132.

5) „Der innere Menſch, der nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geſchaffen iſt," ſagt Weſſel de Sacram. Euchar. Cap. 7. p. 671, „lebt alsdann, wenn er wirklich Bild und Aehnlichkeit Gottes iſt. Aber wie kann er Bild Gottes ſeyn, außer durch Nachahmung desjenigen, deſſen Bild er iſt? Es iſt alſo, damit er lebe, nothwendig, daß er Gott nachahme und ſich ihm verähnliche. Freilich können wir ihm nicht ähnlich ſeyn, ſofern er allmächtig, allweiſe, allbeherrſchend iſt; auch wird das nicht von uns verlangt.

Kraft, es muß ihm ein Bild des göttlichen Lebens vorgehalten werden; die Gerechtigkeit des Menschen wäre, Gott vollkommen zu lieben, aber diese Gerechtigkeit hat, wie Wessel schön sagt[1], Flügel des Adlers bekommen und ist gen Himmel geflogen. Dieß begründet das Bedürfniß der Erlösung. Es bleibt dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande wesentlich nur das Gefühl der Armuth und der sehnsuchtsvolle Wunsch, das, was er nicht in sich findet und aus sich selbst nicht hervorbringen kann, als göttliche Gabe zu empfangen oder durch göttliche Einwirkung in sich erzeugt und gefördert zu sehen. Aber eben in diesem tiefgefühlten Bedürfnisse liegt schon Grund und Anfang der Erlösung, denn es treibt den Menschen an, das im Christenthum dargebotene Heil zu ergreifen. Aus diesem Zwiefachen muß immer die Rettung bestehen: aus dem Bewußtseyn, daß man derselben bedürfe, und der entgegenkommenden Freundlichkeit und Hülfleistung des Retters; Selbsterkenntniß und Erkenntniß Christi bedingen alle Theilnahme am Reiche Gottes[2]. Wer sich selbst genügt und sich reich dünkt, der strebt nach nichts, weil er den wahren Reichthum nicht kennt: „Denn es kann niemand den Reichthum suchen, außer wer die Armuth flieht; diese aber kann niemand fliehen, außer wer sie haßt; niemand hassen, außer wer sie gering achtet, und niemand gering achten, außer wer sie kennt. So ist es eine reiche Pflanzstätte des wahren Reichthums, die eigene Armuth des inneren Menschen zu kennen[3]." An und für sich freilich ist die Armuth an geistlichen Gütern nichts Gutes, aber es ist doch ein großes Gut für den Armen, seines Zustandes sich bewußt und desselben überdrüssig zu werden, denn sonst strebt er nicht heraus[4]. „Die Armuth," sagt Wessel[5], „führt zum Tode, aber die Erkenntniß der Armuth verheißt das Leben. Ebenso die Erkenntniß der Schwäche, des Todes, der Sünde und des Elendes. Denn das Elend, die Ungerechtigkeit, der Tod, die Schwäche und die Armuth, was bringen sie nicht Schlimmes?

Eines ist, was er vor allen Dingen zeigen, was er am meisten von sich geglaubt und gepriesen haben wollte, seine Menschenliebe, die so weit ging, daß er seinen Sohn hingab für die Welt." Und in einer andern Stelle, de Magnitud. Passion. Cap. 75. p. 609: „Es war von Anbeginn der göttliche Wille mit dem Menschen, daß er nach dem Bilde Gottes sey, und nicht zur Seligkeit gelangen könne, wenn er nicht dieses Ziel des göttlichen Willens erreicht. Die Aehnlichkeit mit Gott also allein ist das Heil für den verlorenen Menschen."

1) Scal. Medit. Exempl. III. p. 307.
2) Scal. Medit. Exempl. I. p. 353.
3) Ibid. II. p. 375.
4) Ibid. III. p. 404.
5) Scal. Medit. Exempl. III. p. 396.

Aber wenn sie beim Lichte der Wahrheit aufgedeckt werden, so macht die allesbewirkende Künstlerin, die Wahrheit, sie zu lebendigen Werkzeugen des Heils. Denn es nennt ja die Wahrheit glückselig die Armen, und zwar die geistlich Armen, glückselig die Sanftmüthigen, glückselig die Trauernden, glückselig die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, glückselig die Barmherzigen. Wenn ich also meine Armuth wahrhaft erkenne, so ist mir vorbehalten, wie durch das zuverlässigste Unterpfand und die sicherste Gewährleistung, die ewige Seligkeit [1]). Das sagt die Wahrheit, sie wird euch dahin führen, wohin sie verheißen hat, sie wird euch frei machen. Die Wahrheit also der, wenn auch wirklich vorhandenen, doch zugleich erkannten Armuth, wenn sie nur wahrhaft erkannt ist, wird auch die Armen wahrhaft frei machen und sie herausführen aus der Werkstätte der Armuth... Welche größere Armuth gibt es aber als die an geistlichen Gütern? Wenn ich also geistlich arm bin, bin ich wahrhaft arm; aber, wenn ich dieß erkenne, tröstet mich dieselbe Wahrheit, die mir die Wunde geschlagen hat, mit dem Worte: selig sind, die da geistlich arm sind. Wie kann ich aber in so großer Armuth selig seyn, außer weil das vorgehaltene Vorbild so großen Reichthums den, der es anschaut, allmählig anregt, belebt, fördert, ausrüstet und zu seinem Leben entzündet?"

Unzweifelhaft ist es demnach die Ueberzeugung Wessels, daß der Mensch sein Heil nicht durch sich, sondern nur in dem Erlöser finde. „Es ist kein anderer Name den Menschen gegeben," sagt Wessel [2]), „wodurch sie selig werden sollen, auch gibt es keinen anderen Weg zum Heil außer Jesus; es ist also klar, wie heilsam es sey, sich fleißig in der Betrachtung Jesu zu üben, damit wir durch seinen Namen selig werden. Der Name Jesu ist aber nichts Anderes, als die mit frommem Sinn erzeugte Erkenntniß Jesu (cum pietate creata notitia Jesu)." So beruht mithin die Erlösungsbedürftigkeit in dem Bewußtseyn, daß das Bild Gottes in uns getrübt sey, daß uns wahre Gerechtigkeit und vollkommene Liebe zu Gott fehle, die Erlösung aber in der glaubensvollen Anschauung und Aneignung des göttlichen Lebens,

1) Dasselbe ist auch von Wessel ausgesprochen Scal. Medit. Exempl. I. p. 359, wo ebenfalls die lebendige Erkenntniß der inneren Armuth als sicherste Verheißung, ja als erster Anfang des wahren Reichthums dargestellt ist. Das Gefühl der Bedürftigkeit ist schon gar nicht möglich ohne Erkenntniß und wenigstens theilweise Aneignung der wahren Güter (paupertatem meam videre non possum, nisi verarum divitiarum collatione); daher ist gründliche Selbsterkenntniß gleichsam ein Bundesring des großen Königs und zwar nicht bloß ein Unterpfand, sondern selbst schon ein Gut.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 417.

das in Christo erschienen ist, und in der dadurch bewirkten Erneuerung des göttlichen Ebenbildes in uns[1]).

---

2) Von der Person und dem Werke des Erlösers.

Aus dem Bisherigen ergibt sich in Wessels Sinn die Nothwendigkeit göttlicher Hülfe für den zwar freien, aber schwachen und in sich gespaltenen Menschen, das Bedürfniß göttlicher Befreiung von der Sünde und dem Princip derselben, dem selbstischen Eigenwillen, durch eine reine und erhabene Liebe, die den Menschen sein selbst vergessen lehrt und seinem Willen eine feste, kräftige Richtung auf das Gute gibt. Alles dieß wird bewirkt durch die Heilsanstalt des Christenthums; hier findet der Mensch seine Erlösung. Die Erlösung ist aber nur verständlich aus dem Erlöser, und wir können in Wessels Denkweise die Ueberzeugungen von dem Werke des Heils nur dann richtig würdigen, wenn wir seine Grundsätze von der Person des Heilandes genau kennen. Hier schließt sich nun Wessel theilweise an das kirchlich Gegebene an, und so weit er dieß thut, ist eine Entwickelung seiner Gedanken nicht erforderlich; allein Einiges gestaltet sich bei ihm auch auf eigenthümliche Weise und dieses müssen wir hervorheben.

a) Person des Erlösers.

Die Grundlage, von der Wessel ausgeht, ist, wie bei den Reformatoren, die kirchliche Lehre von der Einheit der vollkommen göttlichen und vollkommen menschlichen Natur in der Person Christi. Die göttliche, dem Vater wesensgleiche[2]), Natur bezeichnet Wessel gern und häufig als das ewige, schöpferische, allweise Wort Gottes, als den göttlichen Logos, und nicht nur sagt er über die Menschwerdung des Logos und sein Verhältniß zur menschlichen Natur manches Geistvolle, sondern er behandelt auch auf eine ganz originelle Art den Zustand des Logos vor der irdischen Erscheinung, gleichsam das Vorgeschichtliche desselben. In dem Logos ist das Bild, die Gestalt Gottes von Ewigkeit her ausgedrückt[3]). Der Logos ist das erste und vollkommenste

1) Scal. Medit. III. p. 389: Reconciliatio haec mea interioris hominis in partibus imaginis et similitudinis reformatio est (et) reparatio.

2) Patri ergo Verbum hoc consubstantiale est. Imo, ut proprie magis, licet insolito verbo, exprimamus, Deo *condeus* vel *unideus* est. De Oratione VI, 1. p. 107. In einer andern Stelle sagt Wessel von Christo: Tua voluntas una cum Patris voluntate dominatur. Scal. Medit. Exempl. II. p. 364.

3) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 451 u. 452. Sonst gibt es aber keinsinnliches Bild Gottes. De Orat. III, 10. p. 71.

Abbild Gottes. In Chriſto (Weſſel ſagt gewöhnlich im Lamme) kann man Gott ſchauen, wie die Sonne in einem Spiegel [1]). Dieſe Aehnlichkeit mit Gott iſt auch das höchſte Vorbild für alle himmliſche Geiſter [2]). Der göttliche Logos iſt nicht allein durch ſeine Menſchwerdung Quelle der Seligkeit für die gefallenen menſchlichen Seelen, ſondern er iſt es auch vor derſelben, von Ewigkeit her, für alle Engel, die ebenſo gut wie die Menſchen aus ſeiner Gottesfülle ſchöpfen [3]). Ja ſogar das Leiden Chriſti iſt nicht bloß ein zeitliches, wie er es als Menſch erduldet, ſondern es iſt eine ewige That, und man kann ſagen: das Lamm iſt von Anbeginn getödtet worden. Weſſel beruft ſich dabei auf Apocal. 13, 8., wo die Rede iſt von dem Lamme, das erwürget iſt vom Anbeginn der Welt, und auf die Bezeichnung des Satans als des Menſchenmörders von Anfang Joh. 8, 44. und ſchließt ſo: wenn der Satan als Mörder bezeichnet wird von Anbeginn d. h. in einer Periode, wo es noch gar keine Menſchen gab, ſo kann ſich dieſer Ausdruck nur beziehen auf die Feindſchaft des Teufels gegen den Sohn Gottes, der nach ewiger Beſtimmung auch Menſchenſohn und Gründer einer heiligen Gemeinde iſt, und wegen dieſes uranfänglichen, ewigen Kampfes und tödlichen Haſſes des Satans gegen den Gottesſohn wird dieſer mit Recht bezeichnet als das Lamm, das erwürget iſt von Anfang [4]). Da in dem Logos die ganze Fülle des göttlichen Weſens wohnt, ſo iſt er auch abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung und dem in menſchlicher Erſcheinung geleiſteten Gehorſam Gegenſtand des vollkommen göttlichen Wohlgefallens, und ſein Werth iſt in den Augen Gottes ein ſo hoher und abſoluter, daß damit nichts Anderes verglichen

1) Allerdings iſt der Abglanz nicht die Sonne ſelbſt, aber doch ihr reinſtes Abbild, expressissima imago. Scal. Medit. Exempl. II. p. 367 und 372. Exempl. III. p. 391 u. 393.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 448, wo unter andern eine Theſe lautet: Similitudo Dei in Agno summum exemplar est omnibus incolis beatae Hierusalem.

3) An derſelben Stelle: Quamdiu beati Seraphim non hoc fonte rigabantur, non eorum beatitudo perfecta.

4) De Caus. Incarnat. Cap. 9. p. 430. Ille homicida erat ab initio, cum non adhuc creatus esset homo . . . Si enim homicida ab initio, et Agnus occisus ab origine mundi: igitur quando fuit homicida, in Agnum fuit homicida. Hiermit iſt zu verbinden die Stelle am Schluß des Capitels S. 433, wo der Haß des Satans zugleich als ein allgemeiner gegen alle Glieder des göttlichen Hauptes bezeichnet und der Grund dieſes Haſſes ſo angegeben wird: Homicida . . . videns et invidens supra se futuro angulari lapidi Domino Jesu, qui omnes filios adducturus erat in gloriam adoptionis filiorum Dei. Huic invidens universa sub capite illo membra persequitur. Et quia in nomine illius Agni universum gregem persequebatur ab initio, ideo recte noque ab origine Agnus et ab initio mundi occisus dicitur.

werden kann. Aber da vermöge der innigsten Vereinigung der göttliche Logos vom ersten Augenblick an auch die menschliche Seele und Natur geheiligt und beseligt hat, so besitzt auch diese dieselbe Würde. Christus hat bei Gott einen unvergleichlichen Vorzug vor der ganzen durch ihn gestifteten und von ihm geheiligten Gemeinde, und die Kirche ist vielmehr um seinetwillen, als er um der Kirche willen. „Es ist gewiß," sagt Wessel[1]), „daß jenes selige Geschöpf, welches von dem Gotteswort in die persönliche Gemeinschaft aufgenommen worden ist, nicht allein über alle Geschöpfe erhöht, sondern auch so erfüllt ist von Gnade, Gerechtigkeit und Herrlichkeit, daß die Fülle seiner Gnade und Herrlichkeit für sich allein in dem Gerichte Gottes mehr wiegt, als die Fülle der gesammten übrigen Geschöpfe, so daß in der That jene heilige Seele von Gott mehr geliebt wird, als alle übrigen Geschöpfe; und zwar in der Weise, daß, wenn eines von beiden geschehen müßte: entweder jene geliebte Seele Christi, des Hauptes der Kirche, auf der einen Seite, oder der Körper der Kirche auf der andern Seite müßte vernichtet werden, daß dann niemand so blind wäre in seinem Urtheil über göttliche Dinge, um nicht sicher zu wissen, was er urtheilen sollte. Denn um der Würde und Gnadenfülle Christi willen ist die Kirche von Gott geliebt und beseligt, nicht Christus um der Kirche willen. Eine wohlgeordnete Liebe ist immer ursprünglicher und größer gegen das größere Gut. Also hat Gott von Ewigkeit her Christum mehr geliebt und früher geliebt, als die ganze übrige Kirche. Er ist auch mehr und früher erwählt, als der ganze übrige Körper. Ja der übrige Körper wäre nicht erwählt, außer vermöge der Würde des heiligen Hauptes." Zwar kann das Haupt so wenig ohne den Körper, als dieser ohne das Haupt, der Bräutigam so wenig ohne die Braut, als diese ohne jenen seyn, denn beide dienen sich in ihrer Vereinigung zur Vollendung; aber man muß doch immer sagen: die Glieder sind mehr um des Hauptes, die Braut mehr um des Bräutigams willen, als umgekehrt[2]). „Die Vorzüglichkeit des Lammes ist größer und erhabener, als die seines ganzen Reiches... Von einem weisen Schöpfer wird immer das geringere Gute wegen des höheren Guten angeordnet.... Es ist also mehr das ganze Reich um des Lammes, als das Lamm um des Reiches willen[3])." Dieser unendliche Vorzug Christi in den Augen Gottes gründet sich aber nicht bloß im Allgemeinen auf seine Vollkommenheit und Heiligkeit, sondern

1) De Caus. Incarnat. Cap. 7. p. 426.
2) De Caus. Incarnat. Cap. 14. p. 446.
3) Siehe die Thesen de Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 448.

hauptsächlich darauf, daß er sich aufs vollkommenste Gott und der göttlichen Liebe hingab, daß er ganz Gott lebte. „Es gibt keine so große geschaffene Liebe gegen Gott, als die erstgeborene Liebe des Lammes... Die Liebe des Lammes gegen Gott ist größer, als jede andere aller heiligen und seligen Creaturen[1]." — Und in einer anderen Stelle[2]: „Christus lebte mehr Gott und sich im Verhältniß zu Gott, als der Rettung unser aller."

So ist also von Wessel das Verhältniß zwischen Gott und Christus schon ganz für sich festgestellt; es ist ein ewiges, in sich vollkommenes, selbst von der Stiftung des Gottesreiches durch Christus relativ unabhängig. Ueberhaupt sucht Wessel dem Gottes- und Menschensohne seine völlig selbständige Würde und Erhabenheit zu wahren, so daß er in keiner Beziehung als bloßes Werkzeug für Zwecke der Geschöpfe erscheint, sondern Alles, was er thut und leidet, in ihm selbst seinen Grund hat. Hier stoßen wir auf einen nicht eben neuen, aber merkwürdigen Gedanken Wessels. Auch die Menschwerdung des Gottessohnes ist ihm nicht erst durch das Bedürfniß des Menschengeschlechtes bedingt, sondern hat ihren Grund zunächst in sich selbst. Die Rettung des sündigen Geschlechts war nur secundäre Ursache und Folge, aber hauptsächlich wurde der Gottessohn Mensch um sein selbst willen und wäre es geworden auch ohne Sündenfall[3]. So wenig Gott das, was er ist, erst um des Logos willen[4], ebenso wenig ist der Logos, was er ist, erst um der Menschen willen. „Das Wort," sagt Wessel[5], „ist nicht vorzugsweise um meinetwillen Fleisch geworden, aber es ist doch mir zu Gute Fleisch geworden, es ist mir und meiner Liebe gegeben und von Ewigkeit bestimmt, es ist mir ganz geschenkt, was es entweder ist oder an sich genommen hat. Daher, wie das Wort nicht um des Fleisches willen Fleisch geworden ist, sondern um sein selbst willen, so ist auch das Wort des angenommenen Fleisches Fleisch geworden (ita Verbum adsumtae carnis caro factum est, d. h. wohl: auch das Wort, die Predigt, die Lehre des menschgewordenen Gottessohnes ist in die menschliche Beschränktheit eingegangen), und ist doch das Wort in sich, durch sich und um sein selbst willen. Mit jenem Menschen (Christo) ist das Wort verbunden in sich

1) De Magnit. Passion. Cap. 38. p. 530.
2) De Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 449.
3) De Caus. Incarnat. Cap. 11. p. 436. u. Cap. 14. p. 445.
4) Illi igitur carni [dem fleischgewordenen Logos], *licet non propter illam carnem*, Deus est quicquid est — heißt es in der sogleich anzuführenden Stelle.
5) De Caus. Incarnat. Cap. 7. p. 428.

durch sich, um seinetwillen, weil jenem Menschen unter allen Creaturen die höchste Gnade, Weisheit, Gerechtigkeit, Anschauung, Würdigung und Genuß der ewigen Gottheit, wie sie in sich selbst ist, zukommt... Mit großer Vorsicht ist also der Ausspruch der nicänischen Synode zu behandeln, welcher sagt: der wegen uns Menschen und unseres Heiles Mensch geworden ist; als ob das Wort Mensch geworden bloß um unsertwillen, sonst aber es nicht geworden wäre. Denn in den End-Ursachen, die sich wesentlich beigeordnet sind, ist keineswegs die Ordnung so, daß die höheren um der geringeren willen sind als um ihrer letzten Zwecke willen. Und wenn sich auch Gott uns hingibt, so kann er doch seine Ehre keinem Andern hingeben."

Dieser Gedanke von einer nicht bloß anthropologisch und soteriologisch bedingten, sondern aus der Nothwendigkeit des eigenen Wesens hervorgehenden Menschwerdung des Gottessohnes ist, wie gesagt, nicht neu: er findet sich angedeutet schon von Irenäus [1]), bestimmter ausgeführt von Duns Scotus [2]), und am vollständigsten mit Gründen motivirt in einer Schrift des Franciskaners Robert Caraçoli de Licio [3]). Der Hauptgrund der älteren Theologen ist, daß, auch abgesehen von der Erlösung, einerseits das ewige Urbild der Menschheit, wie es in dem Denken Gottes ist, zur Wirklichkeit kommen und so das in Adam noch unvollkommene göttliche Ebenbild seine Ergänzung und Vollständigkeit (completio) erhalten, andererseits die Empfänglichkeit der menschlichen Natur, in persönliche Einheit mit Gott zu treten, zur reellen Wahrheit werden mußte [4]). Diesen Grund finden wir nun zwar bei Wessel nicht ausgesprochen: er bleibt einfach dabei stehen [5]), die ewige und unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos und die nicht erst durch die Sünde veranlaßte Zusammengehörigkeit desselben mit dem Menschengeschlecht als des Hauptes mit dem Körper, des Ecksteines mit dem Tempel geltend zu machen; aber es liegt doch dabei, wenn gleich unausgesprochen und nur andeutungsweise, die Anschauung zum Grunde, daß es schon vermöge des in sich selbst begründeten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschengeschlecht zu einer vollkommenen Darstellung des Göttlichen in der Menschheit und des Menschlichen in seiner Einheit mit Gott kommen mußte, wenn das, was Gott mit dem

1) Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi S. 57 ff.
2) Ebendas. S. 136.
3) Opus de Laudibus Sanctorum Venet. 1489. Serm. III.
4) S. Dorner am angef. Orte S. 58, 133 u. bes. 138—140.
5) De Caus. Incarnat. c. 6. S. unten.

Menschengeschlecht ursprünglich wollte, verwirklicht werden, wenn der göttliche Logos das, was in ihm war, vollständig entwickeln sollte. Und dieser Gedanke von der schon in der Natur Gottes und des Menschen begründeten Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos oder des Auftretens des Gottmenschen, dessen Erscheinung dann freilich auch, wenn sie in Beziehung zur wirklich vorhandenen Sünde kömmt, erlösend und versöhnend wirkt, ist allerdings sehr merkwürdig, nicht nur weil er später wieder bei einzelnen Männern auftaucht, unter denen vornehmlich Andr. Osiander zu nennen ist[1]), sondern weil er auch in der neueren deutschen Theologie eine Bedeutung gewonnen hat, die wir hier nicht nachzuweisen brauchen. Zugleich liegt aber auch in der ganzen Stellung, die Christo der Kirche gegenüber gegeben wird, etwas tief Reformatorisches: der mittelalterliche Katholicismus hatte die Kirche vor Christum, hier aber wird Christus vor die Kirche gestellt; schon Wessel, nach ihm aber noch mehr die Reformation, erkannte Christum wieder als das in sich selbst absolut geltende, genugsame Haupt des Gottesreiches, als den alleinigen Mittelpunct von Allem, als den, der nicht um der Kirche willen, sondern um dessen willen die Kirche ist.

Wessel, obwohl er die innere Nothwendigkeit der Menschwerdung als das Primitive, die soteriologisch bedingte als das Secundäre setzt, ist doch weit entfernt, die Wichtigkeit der Erscheinung Christi zum Zweck der Erlösung herabzusetzen. Er handelt von den Ursachen der Menschwerdung in einer eigenen Schrift[2]). Hier beantwortet er unter andern die auch von Anselm von Canterbury behandelte Frage: warum ward Gott Mensch (cur Deus homo)? — mit folgenden Andeutungen[3]): „Damit der heilige und ehrwürdige Körper, die ganze Gemeinde der triumphirenden Seligen, nicht verstümmelt wäre, sondern sich ihres gesetzmäßigen Hauptes erfreute — damit der Bau des heiligen Tempel einen Eckstein hätte, auf welchem beide Mauern d. h. Menschen und Engel sich vereinigten und fest gegründet wären — damit alle Geschöpfe einen gemeinsamen Mittler hätten zwischen Gott und sich[4]) — damit die ganze Kampfschaar und das ganze

1) Vergl. *Baur* Disquisitio in Andr. *Osiandri* de justif. doctrinam. Tub. 1831. Dorner Entwickelungsgesch. S. 200.

2) *De Causis Incarnationis* Libri II. Opp. p. 414—457.

3) De Caus. Incarnat. Cap. 6. p. 424. u. 425. Die Antworten sind von Wessel mit einer Menge Schriftstellen belegt, die ich hier übergehe.

4) Das Eintreten des Logos in die menschliche Beschränkung war auch deßhalb nothwendig, damit die Menschen in ihrer Armuth und Niedrigkeit vor Gott Zutrauen fassen könnten und nicht zurückgeschreckt würden von der göttlichen Majestät. De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 418.

Volk Gottes ſeinen König — damit die Schule Gottes ihren Lehrer, die Stadt Jeruſalem ihren Tempel, der Tempel des himmliſchen Jeruſalems ſeinen hohen Prieſter hätte — damit alle Töchter Gottes ihren Bräutigam und ein Muſterbild der Liebe fänden — damit alle, die im Tempel Gottes opfern, ihr Opfer, alle Schaafe von der Weide Gottes ihren gemeinſamen Hirten, alle Söhne Gottes und alle Creaturen ihren erſtgeborenen Bruder hätten." Dieſe Gedanken werden dann von Weſſel weiter ausgeführt; es kann jedoch hier der allgemeine Ueberblick genügen.

Die Beſtimmungen, die wir, wiewohl zerſtreut, bei Weſſel über die gottmenſchliche Perſon des Erlöſers finden, ſind folgende. Das Göttliche in Chriſto heiligt und beſeligt die menſchliche Natur von dem erſten Augenblicke der Menſchwerdung an[1]). Chriſtus weiß vermöge dieſer Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen alle ſeine Kämpfe und Leiden voraus[2]). Ueberhaupt iſt der Erlöſer nicht nur ganz von dem göttlichen Geiſt erfüllt und beſitzt denſelben ohne Maaß, ſondern, was ihn hauptſächlich von allen übrigen heiligen Menſchen unterſcheidet, er hat den Geiſt bei ihm bleibend, er iſt immer auf gleichmäßige Weiſe von demſelben durchdrungen. Weſſel beruft ſich auf das Wort des Täufers Joh. 1, 33 und ſagt: „Hieraus iſt klar, daß keiner der Heiligen die ſtetige Feſtigkeit (constantiam) des in ihm bleibenden Geiſtes beſitzt; weil auch niemand außer Chriſtus, dem Gott und Menſchen, mit dem heiligen Geiſte tauft[3])." Wenn in jeder edleren Seele etwas Gottverwandtes iſt, ſo hat die Seele Chriſti wegen ihrer vollkommenen Reinheit und Hingebung vollkommene Aehnlichkeit mit Gott: „Jede edle Seele hat etwas Göttliches in ſich, ſo daß ſie ſich gern mittheilt. Je edler ſie iſt, deſto mehr ahmt ſie in ſich die Gottheit nach. Daher hat jene heilige, gottgeliebte Seele, weil ſie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, ſich ganz ihren Brüdern hingegeben, wie ſie auch ſah, daß Gott ſich ihr hingab. Denn obwohl der heilige Geiſt, wie der Vater und das Wort, ewig und mit dem Vater und Sohn gleicher Gottheit von Ewigkeit theilhaftig iſt, ſo iſt er doch als Gabe für jene heilige Seele beſtimmt, und zwar als

1) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 452. Penes hanc formam [divinam, qua Patri coaequalis est] fuit mox a primo momento incarnationis beatificans adsumtam naturam.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 38. p. 532. A primo instanti conceptionis in utero matris novit Agnus hoc ingens proelium suis humeris impositum.

3) De Magnit. Passion. Cap. 56. p. 569.

eine so reiche Gabe, daß aus seiner Fülle alle Genossen und Theilnehmer empfangen [1])." Die Seele des Erlösers wird von Wessel vorzugsweise als heilig bezeichnet [2]), und seine menschliche Natur als so gänzlich frei von Sünde, als so durchdrungen von Heiligkeit, daß sie sich dadurch nicht allein über alle andere Menschen erhebt, sondern auch die Quelle der Heiligung für Alle wird: „Seine Menschheit (eigentlich sein Fleisch) ist wahrhaft voll Heiligkeit; und zwar so voll Heiligkeit, daß aus seiner Fülle Alle empfangen und alle Heiligen gesalbt werden [3])." In allen Beziehungen versucht, blieb er ohne Sünde, aus allen Kämpfen, inneren und äußeren, ging er stets als Sieger hervor, er ist der vollendete Vorkämpfer für die Seinigen [4]). Aber trotz dieser sittlichen Kraft und Erhabenheit ist er doch so voll Liebe und Milde, daß er auch den Geringsten und Verworfensten nicht verstößt: „Denn obwohl er der Heilige der Heiligen und wahrhaftig ohne Sünde war, hat er doch nie gethan, was er mit dem bekannten Worte ausdrückt, daß er auf jemanden den Stein geworfen hätte [5])." Christus hat vermöge seiner Heiligkeit nicht Seinesgleichen auf der Erde [6]). Ebenso ist auch seine Liebe unendlich und unübertrefflich [7]). Der nächste Gegenstand seiner Liebe ist, wie es sich gebührt, er selbst in seiner Reinheit und Vortrefflichkeit; der zweite Gegenstand ist die Menschheit und vorzüglich die Kirche seiner Gläubigen; aber diese zwiefache Liebe geht auf in eine dritte höchste, welcher Christus Alles zum Opfer bringt, der Liebe zu Gott [8]). Christus ist daher auch durch seine Liebe und Heiligkeit, durch seine nach allen Beziehungen durchgeführte Erfüllung des göttlichen Willens das Vorbild für Alle [9]), und seine Liebe, sein ganzes Leben hat etwas so Ergreifendes, daß er damit nothwendig auch Andere zu ähnlicher Gesinnung entzündet. Von dieser Wahrheit ist Wessel dermaaßen durchdrungen, daß er sich sogar des starken, aber geistvollen Ausdrucks bedient: „Wer von diesem Vorbilde nicht ergriffen wird, der ist gar nicht [10])." Mit dieser höchsten Vollkommenheit des Erlösers steht es aber nicht

1) De Caus. Incarnat. Cap. 7. p. 427.
2) De Caus. Incarnat. Cap. 16. p. 450.
3) Ibid. Cap. 3. p. 416.
4) De Magnitud. Passion. Cap. 34. p. 521.
5) Ibid. Cap. 52. p. 562.
6) . . . singularis illa sanctitas, qua non erat ei vir similis in terra. De Magnitud. Passion. Cap. 21. p. 495.
7) De Magnitud. Passion. Cap. 27. p. 510.
8) De Magnitud. Passion. Cap. 24. p. 504.
9) De Magnitud. Passion. Cap. 20. p. 492 u. 493.
10) Qui non ab hoc exemplari trahitur, non est. De Magnitud. Passion. Cap. 82. p. 627.

im Widerspruch, daß er sich menschlich entwickelte, daß er zunahm an Weisheit und in zeitlichen Erweisungen der Liebe wuchs, insofern er sie anfänglich noch nicht, wohl aber in der Folge übte: „denn es hat nicht mehr Unangemessenes, daß er auf diese Art an Weisheit, als daß er an Gerechtigkeit zunahm; er nahm aber an Gerechtigkeit zu, insofern er aus einem, der den Vorsatz hatte, jenes große Opfer zu bringen, ein solcher wurde, der es wirklich brachte [1])." Wessel will sagen: Christus entwickelte sich allerdings, aber nur insofern, als das in zeitlicher Erscheinung und Folge hervortrat, was schon ursprünglich in ihm lag.

Dieß führt uns nun auf die eigenthümliche Wirksamkeit Christi, also

b) das Werk der Erlösung und Versöhnung [2]).

Mensch geworden ist Christus schon aus der inneren Nothwendigkeit seines Wesens und des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit, aber Knechtsgestalt hat er angenommen um unserer Erlösung willen. Die Hauptmomente seiner erlösenden Einwirkung aber sind folgende.

Christus ist Erlöser schon durch die Darstellung des göttlichen Lebens. In ihm wohnt eine solche Fülle der Wahrheit, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, daß daraus Alle schöpfen und neu belebt werden können. „Dem Erstgeborenen vor aller Creatur voll Gnade und Wahrheit hat der Vater den Geist gegeben nicht nach dem Maaß, vielmehr hat ihn der Vater gesalbt vor allen seinen Genossen mit dem Oele der Freude, und in ihm wohnt alle Fülle der Weisheit leiblich; aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen, so daß für die ganze heilige Stadt Gottes die Gewalt dieses Stromes hinreicht, um sie und ihre Bürger zu erquicken, weil alle Genossen dieses Sohnes des Vaters nach einer gewissen Stufenfolge aus dem Flusse, der die Stadt Gottes erquickt, trinken und auch gesalbt werden mit dem Oele der Freude [3])." In Christo ist ein neuer fehlerfreier und fruchtbarer Sproß erweckt; durch ihn ist eine vollendete Erfüllung des Gesetzes aufgestellt [4]); in ihm ist das Gebot der Liebe nach allen Beziehungen mehr erfüllt, als es irgend gefordert werden kann, so daß wir in jeder Rücksicht aus seiner Fülle empfangen

1) De Magnitud. Passion. Cap. 17. p. 486.

2) Vergl. Baur die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwickelung, Tübingen 1838. S. 276—281.

3) De Orat. III, 7. p. 63.

4) Scal. Medit. Exempl. II. p. 376, wo es unter andern heißt: Non lege, non mandato praecipit, sed *exemplo* praecessit.

können, und ihn nur in uns aufzunehmen brauchen, um auch den Geist des Vaters, ja den Vater selbst, der sich durch ihn offenbarte, in uns zu haben [1]).

Christus ist aber nicht bloß Offenbarer des göttlichen Lebens, sondern auch Mittler; als solcher gleicht er sowohl das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen aus, wie das Verhältniß zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. „Nach der zweiten oder der Knechtsgestalt," sagt Wessel, „ist der Herr Jesus Mittler nicht allein zwischen Gott und den Menschen, sondern er ist vielmehr Mittler für den Menschen zwischen dem gerechten Gott und dem erbarmungsvollen Gott [2]). Denn es war nothwendig, daß das ganze Gesetz der Gerechtigkeit Gottes erfüllt würde, ohne daß ein Punct oder Jota fehlte. Und da dieß nun durch Jesus geschehen ist, so ist es leicht den Weg zu finden, auf welchem die Barmherzigkeit in die Ströme der Erbarmung hervorgehen kann. Die Weisheit des Vaters aber bildete diesen Weg durch die Kunst (artificio, das Kunstwerk, das Werk) des Mittlers [3])." Und in einer andern Stelle [4]): „Unter allen Wundern ist das nicht das geringste, wie dieselbe Gerechtigkeit, die mit göttlichen und ewigen Gesetzen gegen den Menschen gerüstet ist, bei dem Gerichte selbst nicht allein das Schwert zurückhält, sondern auch das Urtheil, und den sie zu verdammen beschlossen hatte, nicht allein freizusprechen, sondern zur Würde, Ehre und Herrlichkeit zu erheben befiehlt. Wer wird sich hier nicht wundern, wie die Wahrheit der Drohungen in die Wahrheit der Verheißungen umgewandelt und nach beiden Seiten die Wahrheit sicher gestellt ist? Diese so entgegengesetzten Dinge hat allein die Sanftmuth des Lammes wahrhaft verschmolzen. Denn Christus, selbst Gott, selbst Priester, selbst Opfer, hat sich selbst für sich und von sich Genüge geleistet [5])." In Christo erblicken wir nicht allein den versöhnten Gott, sondern, was allen Glauben übersteigt, den versöhnenden (reconciliantem Deum), insofern Gott, Mensch geworden, selbst das leistet, bewirkt und hervorruft, was seine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt [6]). Der Mensch war

1) De Orat. II, 3. p. 47. Womit zu vergleichen de Orat. IX, 2. p. 157 und de Caus. Incarnat. Cap. 8. p. 429.

2) Es ist zu bemerken, daß Wessel nicht sagt: Zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und Erbarmung — sondern: zwischen dem gerechten und erbarmenden Gott. Dieß scheint auch mit seinem Nominalismus zusammenzuhängen. S. oben S. 271.

3) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 453.

4) De Magnitud. Pass. Cap. 14. p. 480.

5) Nimirum, ipse Deus, ipse Sacerdos, ipse hostia pro se de se sibi satisfecit.

6) Scal. Medit. Exempl. III. p. 391.

durch die Sünde — so stellt Wessel die Sache auch vor [1] — ein Schuldner Gottes geworden; durch das Band des Rechtes war er wie mit einer unauflöslichen Kette gebunden; er konnte nicht hergestellt werden, ohne befreit zu werden; dazu war aber ein Befreier, ein Erlöser erforderlich; als solchen bewährte sich Christus, indem er durch vollkommenen Gehorsam nicht nur das ausglich, was die Menschen unterlassend und übertretend verschuldet hatten [2], sondern auch mehr leistete, als Alle in Ewigkeit geleistet haben würden, wenn sie stets im Stande der Unschuld geblieben wären. „Hieraus kann einigermaaßen vermuthet werden, mit welch' erhabenem Priesterthum, welchem reichen Opfer, welchem hohen Dienste er zwischen Gott und den Menschen vermittelte, da er jener strengen, gegen uns mit vollem Rechte entrüsteten und gerüsteten, Gerechtigkeit so begegnete, daß sie sich besiegt, beruhigt und befriedigt bekennt. In der That, alle Schätze der Weisheit, der Erkenntniß, der Vollkommenheit Gottes waren in ihm. In der That, der Geist war ihm nicht nach dem Maaße gegeben. In der That, Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst." Mit dem Begriffe des Mittlers hängt der des Versöhners genau zusammen; eine Vermittlung findet nur statt zwischen Getrennten, und da Wessel die Menschen im natürlichen Zustand als Kinder des Zornes betrachtet, so folgt von selbst, daß er auch eine Aussöhnung zwischen den Menschen und Gott annehmen muß. Diese geschieht durch ein Opfer, und Christus selbst ist es, der sich als das erhabenste, wirksamste Opfer darbringt. Durch dieses eine Opfer, welches im Abendmahle stets vergegenwärtigt wird [3], sind alle andern Opfer aufgehoben und ist alles das geschehen, was objectiv zur Beseligung des Menschen erforderlich ist: „Niemand wird," schreibt Wessel an eine Klosterfrau [4], „durch seine Verdienste, niemand durch seine Gerechtigkeit selig werden. Es gibt nur ein Opfer des hohen Priesters, und gerade so viel, als wir an diesem Theil nehmen, werden wir geheiligt und sind reines Herzens, aber nicht mehr." Das Wesent-

1) De Magnit. Passion. Cap. 14. p. 477—479.

2) Zwar bedient sich Wessel noch nicht der Ausdrücke Obedientia activa et passiva, allein die Vorstellung der thätigen und leidenden Genugthuung des Erlösers kommt sehr bestimmt und in einer eigenthümlichen Form bei ihm vor. Scal. Medit, Exempl. I. p. 544: Pater amans noster et filium ejusdem amantem, vadem, sponsorem, fidejussorem de *satisfaciendo et satispatiendo* super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate. Vergl. Baur christl. Lehre von der Versöhnung S. 280.

3) Vergl. z. B. de Sacram. Eucharistiae. Cap. 26. p. 699. Mehreres darüber später.

4) S. 656.

liche, Alles Uebertreffende in diesem Opfer Christi war, daß es in der Gesinnung des reinsten bis zum schmerzvollsten Tode ausdauernden Gehorsams dargebracht wurde, daß es also nicht ein bloß äußerliches, sondern das höchste geistige Opfer war: „Das wird mit Recht von diesem Gehorsam gesagt, daß er besser sey als ein Schlachtopfer; ja besser als alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und Opfer überhaupt. Denn wenn dieses Opfer nicht so beschaffen gewesen wäre, so wäre es nicht geschickt gewesen, die Schuld, den Trug und das Unvollkommene unseres verdorbenen Priesterthums aufzuheben. Denn wir haben Alle gefehlt durch ein unreines und befleckes Priesterthum, nicht allein, daß wir dem Baal geopfert haben, sondern auch weil wir Gott die gebührenden Opfer nicht dargebracht haben. Und weil wir durch dieses würdige Opfer rein vom Götzendienst und von dem Aberglauben der Welt Alle zu einem heiligen Dienste hergestellt werden, so folgt nothwendig, daß dieses Opfer des Gehorsams vorzüglicher ist als alle Brandopfer, und daß es nicht bloß eine Darbringung gewesen sey für die Sünde, sondern auch ein Opfer und Brandopfer [1])."

Ein solches Opfer konnte von Christo nicht gebracht werden ohne Leiden und Tod, und hier ist es nun wichtig, daß Wessel nicht, wie die meisten Scholastiker, die Bedeutung und Größe des Leidens Christi extensiv, nach der Quantität der erduldeten Schmerzen, sondern intensiv nach der Macht der ihn beseelenden Liebe bemißt, daß er, wie in sittlichen Dingen überhaupt, nicht ein quantitatives, sondern ein qualitatives Maaß anlegt, eines der bedeutsamsten Merkmale seines auf das Innere, Wesentliche gerichteten evangelischen Sinnes [2]). Das Leiden Christi, so denkt Wessel, war schon an sich etwas Schmerzliches; aber der innere Schmerz wurde bei dem Erlöser unendlich erhöht durch die Liebe, die in seinem Herzen wohnte. Diese machte ihn für geistige Leiden erst recht empfänglich und steigerte sie bis auf den höchsten Punct. Auch Kodrus, Decius und andere große Männer des Alterthums opferten ihr Leben dem allgemeinen Besten, und ihnen stand nicht einmal die erleuchtete Einsicht, die erhabene Begeisterung und der sichere Hinblick auf künftige Verherrlichung hülfreich zur Seite, wie dem Erlöser; man könnte also glauben, daß ihre Aufopferung eine schwerere und größere That gewesen, als die Aufopferung Christi; allein dabei ist zu bedenken, einerseits, daß nirgends die Macht des Bösen in solcher Höhe erscheint und mit solcher Bos-

1) De Magnitud. Passion. Cap. 21. p. 497.
2) Baur die christl. Lehre von der Versöhnung S. 782

heit auftritt, als im Kampfe gegen den Erlöser [1]), andererseits, daß in ihm eine Liebe wohnte, die einziger Art war, und alle Bosheit, Sünde und Uebel des menschlichen Geschlechtes unendlich tiefer empfand, so daß in der That eine göttliche Kraft erforderlich war, um auszudauern und den Sieg zu erringen [2]). „Je mehr er mit einer Liebe liebte," sagt Wessel [3]), „welche von keiner andern übertroffen wird, desto mehr und stärker, als es bei allen Menschen der Fall gewesen wäre, wurde seine Liebe von allen unsern Uebeln verletzt ... Wer die Bitterkeit des Leidens Christi ermessen will, der muß vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, sodann die Liebe Christi im Verhältniß zu den Menschen richtig schätzen, ferner die Größe der teuflischen Bosheit, der er hingegeben und überlassen wurde, und endlich den angenehmen Geruch und die Lieblichkeit des heiligen Opfers erwägen [4])." Es offenbarte sich daher auch in diesem Kampfe die erhabenste Kraft und der Sieg des Erlösers übertraf alle Siege. „Aus seiner Fülle," sagt Wessel [5]), „schöpfen Menschen und Engel, und von der Frucht seiner Werke wird gesättigt das Land der Lebenden. Denn wenn in irgend einem Werke Gottes die Kraft Gottes erschien, so leuchtete sie in jenem Siege des Kreuzes, welchen auch die seligen Engel so hoch erhoben, als auf die Frage, wer ist der König der Ehren? andere erleuchtetere antworteten: Es ist der Herr stark und mächtig, der Herr mächtig im Streit [6])... Wie also sein Ruhm jeden andern Ruhm übertrifft, so ist auch die Kraft in diesem Kampfe über jede Kraft erhaben, und der Kampf selbst über jeden Kampf."

Die Hauptfrage bei dem Leiden Christi bleibt indeß immer nach der eigentlichen Bedeutung desselben. Wessel betrachtet dieses Leiden allerdings als stellvertretend, aber nicht bloß auf äußerlich juridische Weise, sondern immer unter der Bedingung des lebendigen Glaubens und der Aneignung des Geistes Christi. „Christus," sagt Wessel [7]), „ist der Erwecker aller Todten, der Befreier und Retter durch sein Blut; Erlöser und Versöhner aber ist er nur für die Menschen, ebenfalls durch sein Blut. Demgemäß wäre eigentlich das Priesterthum Christi mehr vorherbestimmt von Gott, als sein Königthum (Reich, regnum). Denn es ist

1) De Magnitud. Passion. Cap. 19. p. 490.
2) Ebendaselbst S. 491.
3) De Magnitud. Passion. Cap. 27. p. 510.
4) Ich habe die letzten Worte mit einigen Abkürzungen gegeben. Man vergl. damit auch noch das folgende 28ste Capitel. S. 511.
5) De Magnitud. Passion. Cap. 19. p. 489.
6) Psalm 24, 8.
7) De Caus. Incarnat. Cap. 9. p. 431 u. 432.

nothwendiger für die Menschen, durch einen Priester mit Gott vereinigt, als unter einem König in Friede verbunden zu werden: dieses hohen Priesters höchstes Opfer ist also auch am meisten von Gott vorherbestimmt." Wessel beruft sich auf den Ausspruch des Jesajas [1]): Er trug unsere Krankheit, und lud auf sich unsere Schmerzen — und frägt dann [2]): „Was für eine Krankheit, was für Schmerzen? Solche, die wir wirklich leiden, oder solche, die wir leiden sollten? Dieß wird deutlicher werden, wenn wir erwägen, warum uns Krankheit und Schmerzen auferlegt sind. Denn es ist leicht, Krankheit und Schmerzen noch hinwegzunehmen, für welche keine nöthigende Ursache vorhanden ist. So lange aber eine Ursache in uns vorhanden ist, sind es unsere Krankheit und Schmerzen, die nach den ewigen und nothwendigen Gesetzen Gottes uns bestimmt sind, wiewohl wir (im Augenblick) weder Krankheit noch Schmerz empfinden. Es ist eine Anordnung des erbarmenden Gottes, daß wir nicht so schnell, als wir es verdienten, zugleich mit der begangenen Sünde, die schmerzlichen Folgen empfinden. Und das ist der uns mit Recht zukommende Schmerz, welchen das Lamm, wenn es in Wahrheit die Sünden der Welt für uns getragen hat, in solcher Höhe und solchem Maaße trug, als er nach dem strengen Urtheile der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden unser Aller eigentlich bestimmt war." Daß aber Wessel, wie bemerkt, die Stellvertretung nicht bloß als eine äußerliche Uebertragung auffaßte, sondern bei jedem Einzelnen durch innerliche Aneignung des Lebens und Geistes Christi sittlich vermittelt seyn ließ, ergibt sich aus folgenden Thesen [3]): „Der Mittler zwischen Gott und den Menschen, das Lamm Gottes, trägt die Sünden der Welt nur für den, der sein Kreuz trägt und ihm nachfolgt ... Das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt, ist ein Zeichen, erhöht auf einem Berge, zu schauen von allen Völkern ... Das Zeichen erhöht auf dem Berge ist ein Vorbild des geistigen Baues ... Ein Vorbild ohne Nachahmung aber ist unnütz, wie Schuhe, die man nicht gebraucht ... Das

1) Cap. 53, 4.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 10. p. 469 u. 470.

3) De Magnitud. Passionis, Cap. 82. p. 627. Ich wähle hier aus einer ganzen Thesenreihe, die sich auf die Erlösung, namentlich auf die Wirkungen des Leidens und Sterbens Christi bezieht, nur Einiges aus. Die übrigen, die man a. a. O. S. 625—629. Cap. 82—84 findet, sind zum Theil auch schön und treffend (z. B. der Baum des Lebens wird keinem trägen Besitzer zu Theil — ein träger Mensch, der ohne Feuer ist, kann nicht zusammenleben mit verzehrendem Feuer — Jesus ist der Weg zum Leben — zu Jesu kommt niemand, außer durch Jesum und nach der Ordnung Jesu u. s. f.), aber doch häufig auch so spielend, daß sie hier wohl übergangen werden können.

Vorbild, das von der Erde erhöht ist und auf dem Berge gezeigt wird, zieht Alles an sich... Wer davon nicht angezogen wird, der ist nicht [1])."

Vermöge der Bedeutung, in welcher Wessel das Leiden und Sterben des Erlösers erkannte, mußte er beides auch als nothwendig, als begründet in einem ewigen göttlichen Rathschlusse betrachten. „Christus mußte leiden und auf diese Weise eingehen zur Herrlichkeit [2]). Wenn er es nun mußte, so frage ich, vermöge welcher Nothwendigkeit mußte er es? bloß vermöge der Nothwendigkeit des unbedingten göttlichen Willens? oder auch vermöge der Nothwendigkeit des bedingten göttlichen Willens, der da wollte, was recht, was seinem Reiche geziemend, förderlich und nützlich wäre, was sein Reich vollendete, herstellte, schmückte und verherrlichte? Dieß ergibt sich daraus, daß der König der Herrlichkeit auf herrlichem Wege eingehen mußte in das Reich seiner Herrlichkeit, welches ist das Reich der Liebe. Offenbar ist das Himmelreich das Reich der Liebe. Der König muß also die höchste Kraft der Liebe bewähren. Aber nichts verherrlichet einen Liebenden so sehr, als daß er Großes erduldet für seine Freunde. Der höchste Liebende kann also zur höchsten Herrlichkeit nicht eingehen, als indem er das Höchste thut und leidet. Er mußte also durch Leiden eingehen zu seiner Herrlichkeit [3])." Außerdem gibt Wessel noch einen eigenthümlichen Gesichtspunct für die Nothwendigkeit des Leidens Christi, der durch den Begriff des neuen Testaments bei ihm veranlaßt war. „Ein Testament," sagt er [4]),

1) Wir können auch folgende Gedankenreihe im Sinne Wessels aussprechen: an dem Heile Christi nimmt nur der Glaube Theil, der Glaube ist aber nicht denkbar ohne Liebe, und mit der Liebe ist immer eine Lebensgemeinschaft, eine Nachbildung des Lebens und Geistes verbunden: Impossibile enim amari et non conformari aut imitari; quanto autem imitatur, tanto a veteri homine immutatur. Scal. Meditat. Exempl. I. p. 346.

2) Luc. 24, 26.

3) De Magnitud. Passion. Cap. 1. 457 u. 458.

4) De Magnitud. Passion. Cap. 15. p. 482. Denselben Gedanken drücken auch folgende Thesen de Magnit. Pass. Cap. 82. p. 628 aus: Non est salus et vita absque morte testatoris. Testator nisi exaltatus a terra testamentum non condit. Testator exaltatus a terra ipse est ipsum testamentum. Testator exaltatus a terra desiderio testamenti sui trahit omnia ad se. Der Gedanke findet sich auch sonst noch bei Wessel. Er scheint also nicht so zufällig und gelegentlich, sondern tiefer eingewurzelt in seiner ganzen Denkweise gewesen zu seyn. Scal. Medit Exempl. I. p. 344. und Exempl. II. p. 378. In diesen beiden, fast wörtlich übereinstimmenden, Stellen führt Wessel folgenden Gedanken aus: Gott konnte nicht sterben; ebensowenig aber konnte er lügen. Und doch hatte er verheißen, einen neuen Bund zu stiften und ein Testament zu errichten. Ein Bund aber wird durch Blut und Opfer geweiht, und ein Testament hat erst Kraft durch den Tod des Testators. Um also seine Verheißungen zu erfüllen, mußte Gott unser Wesen annehmen, denn er konnte

„iſt Schenkung eines noch Lebenden; es tritt aber in Kraft erſt durch den Tod des Teſtators. Die Worte des Teſtamentes Gottes ſind alſo Worte Gottes als eines Teſtators, und wenn er nicht umſonſt und ohne Erfolg ein Teſtament errichtet haben ſollte, ſo war es nothwendig, daß Gott ſtürbe. Wie konnte aber Gott ſterben, außer in Chriſto?“ So hatte alſo nach Weſſels Ueberzeugung das Leiden Chriſti eine innere durch den Willen Gottes und die Natur des Gottesreiches bedingte Nothwendigkeit, aber doch wurde es von dem Erlöſer ſelbſt mit vollkommener Freiheit und aus reiner Liebe übernommen: „Denn wenn der Herr bloß aus Nothwendigkeit, nicht aber aus Liebe gelitten hätte, ſo hätte er nicht als Herr gelitten. Es iſt unmöglich, daß einer (im höchſten Sinne) Herr ſey und aus Nothwendigkeit leide. Er mußte alſo entweder nicht Herr ſeyn, oder nicht leiden, oder, wenn er als Herr litt, ſo mußte er aus Liebe leiden [1]).“ Mit der Vorſtellung von der Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti hängt es auch zuſammen, daß Weſſel die Frage aufwirft, ob ſie denkbar ſey ohne Fall und Verderbniß? Er erwiedert in der Hauptſache Folgendes [2]): man könnte ſagen, nur für die Gefallenen war ein Erlöſer möglich, wenn alſo die Erſcheinung des Erlöſers nothwendig war, ſo war es auch das Eintreten der Sünde. Allein darauf läßt ſich entgegnen: er konnte Retter und Erlöſer ſeyn, wenn er auch nur vor der Sünde und dem drohenden Falle bewahrte, und war es deſto mehr, je mehr der zu Rettende vor Verderbniß bewahrt blieb. In dieſem Sinn iſt er Erlöſer für die Maria, indem er ſie nicht allein vor der wirklichen, ſondern auch vor der Erbſünde ſchützte; in dieſem Sinn iſt er ſelbſt Erlöſer für die Engel, indem er dahin wirkt, daß ſie nicht in die Sünde fallen, und im göttlichen Leben vollendet werden. Aber freilich, wenn Alle gleicherweiſe im Guten beharrt wären, ſo würde nicht Einer im Reiche des Guten ſo ſehr hervorragen, daß er der Stifter und König dieſes Reiches ſeyn könnte [3]).

Weſſel faßt das Erlöſungswerk Chriſti immer geiſtig

---

nicht in dem ſeinigen ſterben, ſondern nur in dem unſrigen. Deßhalb konnte er auch nicht Engelgeſtalt annehmen, denn aus Gott und Engel wird nichts Sterbliches gebildet. Als Menſch aber konnte er ſterben, und doch blieb er als Gott unverſehrt, hatte Macht über den Tod, konnte ſein Leben wiedernehmen, und auch durch ſeine Auferſtehung ſein ewiges Teſtament bekräftigen.

1) Scala Meditat. II, 22. p. 241.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 8. p. 429.

3) De Caus. Incarn. Cap. 15. p. 447, wo es unter andern in einer Theſe heißt: Si omnes perstitissent, nullus eorum fuisset rex perfectus.

und lebendig auf, und, was ebenso wichtig ist, er betrachtet es stets in seiner Ganzheit, in seinem gesammten Umfang, und hebt nicht einen Theil desselben ausschließlich hervor. Das Lebensvolle seiner Betrachtungsart ließe sich in vielen Stellen nachweisen; ich will hier nur eine anführen: „Nicht das Fleisch Christi," sagt er [1]), „ist es, welches rechtfertigt, oder sein Blut; sondern sein Werk, welches durch Fleisch und Blut dargereicht wird. Weßhalb auch der Herr sagt: der Geist macht lebendig, das Fleisch ist zu nichts nütze; das heißt: es liegt wenig am Fleisch, wie heilig es auch sey, sondern die Größe des Werkes, die unaussprechliche Liebe, und die Liebe des Darreichenden durch den heiligen Geist, das ist es, was lebendig macht." Wie sehr aber Wessel die Ganzheit des Werkes Christi stets im Auge behält, geht daraus hervor, daß er nicht etwa einseitig das Leiden und den Tod Christi, sondern ebenso kräftig seine gesammte Lebenserscheinung [2]), seine Lehre und den in Ewigkeit von ihm ausgehenden Geist als Kräfte der Erlösung geltend macht, und daß er mit besonderem Nachdruck darauf hinweist, wie der heilige Geist erst ausgegossen werden konnte nach vollkommenem Abschluß des Werkes Christi. Der letztere Punct verdient etwas genauer erörtert zu werden. Aus den Worten des Johannes [3]): der heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt — schließt Wessel nicht allein [4]), daß die unter dem Gesetze des alten Bundes Lebenden trotz der Geistesmittheilungen durch die Propheten, doch den heiligen Geist noch nicht im höchsten Sinn und vollen Maaß empfangen hatten, sondern auch, daß den Aposteln und Gläubigen der Geist noch nicht gegeben werden konnte, ehe Christus Alles vollendet hatte und zur Herrlichkeit erhöht war; „denn wie konnten sie aus seiner Fülle schöpfen, wenn sie ihn noch nicht in seiner Fülle schauten? Wie sollten sie die Fülle seiner Herrlichkeit preisen, wenn sie ihn noch nicht verherrlicht sahen? Und wenn sie auch schon Freude genossen in seiner seligen Erwartung, so war es doch nur über ihn, nicht von ihm; und es war nur wenig im Vergleich mit jener Freude, womit er die ganze Gemeinde Gottes durchdrang, als er Alle mit einer solchen Fülle der Herrlichkeit erfüllte [5])." Ja Wessel, übereinstimmend

1) De Oratione VIII, 6. p. 147.
2) Natus nobis, vixisti nobis; nobis passus, nobis mortuus, nobis resurrexisti; pro nobis sacerdos, nostra hostia, nostra victima, nostrum sacrificium. Scal. Medit. Exempl. III. p. 405.
3) Joh. 7, 39.
4) De Caus. Incarnat. Cap. 12. p. 437—440.
5) Am angef. Ort, S. 439 u. 440.

mit seiner oben berührten Ueberzeugung, daß das in die Schöpfung ausgesprochene Gotteswort erst am Ende der Dinge in seiner ganzen unbeschränkten Vollkommenheit erscheinen würde, deutet auch den Gedanken an, daß die volle Ausgießung des Geistes erst dann erfolgen werde, wenn das Werk Christi seine letzte und höchste Vollendung und Christus selbst die vollkommenste Verklärung erreicht haben wird; dann, „wann er erst das Reich dem Vater übergibt, dann wird die Creatur so in Gott erhöht seyn, daß vielmehr Gott Alles in Allem ist; und dann wird auch der heil. Geist in dieser letzten und ewigen Verklärung so gegeben werden, daß man fast sagen könnte, vorher sey er noch nicht gegeben [1])."

Was den Umfang des Werkes Christi betrifft, die Universalität oder Particularität des durch ihn vollzogenen göttlichen Rathschlusses, so spricht sich Wessel darüber nur beziehungsweise aus, indem er die Erlösung bald allgemein, bald auch beschränkt auffaßt. Zuerst faßt er dieselbe so allgemein, daß er selbst die höheren übermenschlichen Geister nicht davon ausschließt. „Christus ist Priester in Ewigkeit [2]). Aber für wen könnte er das seyn, außer für das ewige Volk Gottes? Das Volk Gottes aber bilden alle Bürger jenes seligen Gottesstaates, nicht weniger die Engel als die Menschen. Er ist also auch Priester der Engel in Ewigkeit... Vermöge seines doppelten Priesterthums war Christus den Engeln Priester und Opferbrod, sowohl durch das Priesterthum beim Kreuzesopfer, als durch das Priesterthum in Ewigkeit. Das erste ist das Priesterthum der vollkommenen Gerechtigkeit; das zweite das Priesterthum der vollkommenen Seligkeit. Und ich glaube, wie durch das Priesterthum Christi die Seraphim zu höherer Seligkeit entzündet worden sind, so war auch ihre Gerechtigkeit einstweilen im Himmel nur unvollkommen in der Liebe gegen Christus, bis sie nach vollbrachtem Liebesopfer des hohen Priesters vermöge des ihnen vorgehaltenen Beispiels um so mehr entflammt wurde, je größer ihre Gerechtigkeit schon war. So nahmen also die heiligen Engel in beiden wesentlichen Dingen zu [3]), in der Gerechtigkeit und in der Seligkeit." So weit nun Wessel hier die erlösende und priesterliche Thätigkeit Christi ausdehnt, so beschränkt er sie doch bei den Menschen actuell auf diejenigen, die sich seiner Herrschaft unterwerfen, durch ihn

1) Ebendaselbst S. 438.
2) De Caus. Incarnat. Cap. 10. p. 434.
3) Vergl. damit auch den Anfang des 10ten Capitels S. 433, das 8te Cap. S. 429 und das 14te S. 444.

wirklich in eine nähere Gemeinſchaft mit Gott treten, in ſeinem Lichte wandeln und unter ſeiner Anführung ſiegen [1]). Chriſtus hat zwar am Kreuze für Alle gelitten, aber es kommt von den Wohlthaten ſeines Leidens und Sterbens einem jeden nur ſo viel zu gute, als er Empfänglichkeit dafür zeigt; die Empfänglichkeit aber beſtimmt ſich nach dem Grade der inneren Reinheit und des Gleichförmigwerdens mit Chriſto [2]).

Dieß iſt es im Weſentlichen, was wir über die objective Begründung des Heils zu ſagen hatten; nun iſt auch noch Weſſels Ueberzeugung darzuſtellen von der ſubjectiven Aneignung der Erlöſung bei jedem Einzelnen.

---

3) Von der Aneignung des erlöſenden Heils.

Hier haben wir die practiſche Seite des Chriſtenthums im Sinne Weſſels anſchaulich zu machen, und zwar beſonders folgende Hauptpuncte: die Lehren von der Rechtfertigung, vom Glauben, von der Liebe und von den Wirkungen des Vorbildes Chriſti. Da nun dieſe Lehren, namentlich die von der Rechtfertigung und vom Glauben, den Mittelpunct der reformatoriſchen Theologie bilden, ſo iſt Weſſel ganz beſonders hier als Vorläufer der Reformation aufzufaſſen.

Der eigentliche Kern der Reformation bleibt immer die Rechtfertigungslehre, die Ueberzeugung, daß der Grund der Seligkeit allein in der göttlichen Gnade und ſündenvergebenden Liebe durch Chriſtus gegeben, daß das einzige Mittel zur Aneignung dieſer freien göttlichen Liebe der lebendige Glaube ſey, und daß dieſer Glaube ſeiner Natur nach ein neues gottgeheiligtes Leben hervorbringe. Das kräftige, durchdringende Hervorheben dieſes Princips war auch vorzugsweiſe das Neue in der Thätigkeit der Reformatoren; denn faſt alles Andere, was ſie anſtrebten, war vorher ſchon da geweſen, und wurde nur jetzt durch die innige Verbindung mit jenem Herz- und Mittelpuncte ſo außerordentlich wirkſam. Vorhanden war ſchon ſeit langer Zeit, und

---

1) De Caus. Incarnat. Cap. 9. p. 432 u. 433.

2) Christus pro singulis salvandis tantum Deo obtulit, quantum pro illius voluit abolitione. Voluit autem, quantum apti. Apti autem, quantum mundi et conformes Christo. Intentio enim Christi fuit individua, quia solis praedestinatis; et limitata, quia praecise tantum, quantum cuique in suum locum et ordinem. Christus etiam in cruce non solum pro omnibus, verum etiam pro singulis proprias cuique suas mensuras donavit, ut quisque salvandus propriam illic suam amaritudinis pro se perpessae assem ex libra reperiat. De Magnitud. Passion. Cap. 10. p. 471.

zwar auf die kräftigſte Weiſe, die negative Seite der Reformation, die Polemik gegen das Papſtthum und gegen die ganze Verzweigung des hierarchiſchen Weſens in der Kirche. Ausgeſprochen war auch ſchon vielfach z. B. von den Waldenſern und Wikliffe und vor Kurzem noch von Goch und Weſel der formal-poſitive Grundſatz der Reformatoren, das Zurückführen aller Lehrſätze und Inſtitutionen auf die heilige Schrift als höchſten Kanon des Chriſtlichen. Aber das Materiell-Poſitive, die Lehre von der Rechtfertigung und dem alleinſeligmachenden Glauben war vorher ſo ſtark, leuchtend und durchgreifend noch nicht vorgetragen worden, wie von Luther und ſeinen Genoſſen; unter denen jedoch, welche auch von dieſer Seite die Reformation vorbereiteten, ſteht ohne Zweifel Weſſel oben an, denn von keinem großen Theologen und von keiner chriſtlichen Partei des Mittelalters war das Glaubensprincip dergeſtalt im Geiſte der Reformatoren erkannt und ausgeſprochen worden, wie von ihm, und auch hierin iſt er ein weit entſchiedenerer Vorgänger Luthers und der Reformatoren, als Andere, die gewöhnlich als ſolche genannt werden.

Die frömmſten Theologen des Mittelalters drangen hier nicht bis zu dem Mittelpuncte der Lehren durch, die der Apoſtel Paulus aus ſeiner tiefen und lebendigen Anſchauung des Werkes Chriſti ausgeſprochen hatte. Sie waren alle, mehr oder minder, durch pelagianiſirende Grundſätze gehemmt. Selbſt bei den Waldenſern findet ſich keineswegs der vollkommen freie und kindliche Geiſt des Evangeliums, ſie haben in ihrem religiöſen Leben eine gewiſſe Geſetzlichkeit und Werkheiligkeit, die zwar in der Ausübung viel einfacher und reiner iſt, als die der herrſchenden Kirche, aber dem Princip nach doch nicht ſo ſehr davon verſchieden, als man gemeinhin anzunehmen pflegt [1]). Auch Gerhard Groot

---

1) Es drückt ſich dieß unter andern ſehr deutlich in einer Urkunde aus, die ohne Zweifel den urſprünglichen und reinen Geiſt der Waldenſer treu und unvermiſcht wiedergibt, in der *Nobla Leyczon*, einem poetiſchen Producte der Waldenſer aus dem 12ten Jahrhundert, welches abgedruckt iſt in *Rayouard* Choix des Poésies des Troubadours, Paris 1817. Tom. II. p. 73—102. Hier wird gleich im Anfange (S. 7) zur Wachſamkeit, zum Gebet und zu guten Werken (de bonas obras far) aufgefordert, weil das Ende der Welt nahe ſey, es wird (S. 74) vorzugsweiſe die Vergeltung durch Chriſtum, die Beſtrafung der Böſen und Belohnung der Guten hervorgehoben:

Un chascun recebre per entier pajament,
E aquilh que auren fait mal e que auren fait ben.

Es wird überhaupt ausſchließlich die ſittliche Seite des Chriſtenthums, es werden die moraliſchen Vorſchriften deſſelben geltend gemacht (S. 78. 87. 88. 89. 90). Die Waldenſer werden (S. 95.) als ſolche bezeichnet, die mit

und die Brüder des gemeinſamen Lebens, trotz ihrer Innerlichkeit, trotz ihrer Hingabe an Gott und Chriſtus, erkennen immer etwas Verdienſtliches in den menſchlichen Werken; der fromme Thomas von Kempen ſpricht in den Biographien der Brüder und andern Schriften nicht ſelten vom Verdienen der Seligkeit und hat ſogar ſeine Imitatio Christi nicht ganz rein von dieſem Gedanken gehalten [1]); ja ſelbſt bei Goch und Weſel finden wir den Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben wenigſtens nicht ſo in den Vordergrund und in die Mitte geſtellt, wie bei Weſſel. Bei dieſen Männern, namentlich bei denen aus der Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens, ſaßen die Grundſätze des Mönchthums, welche das Mittelalter beherrſchten, und die hergebrachten Lehren von der Verdienſtlichkeit guter Werke, die in das ganze Kirchenſyſtem verflochten waren, noch zu tief, als daß ſie

beſonderm Fleiß dieſe Vorſchriften beobachten, und das Evangelium ſelbſt wird bloß unter dem Geſichtspuncte des Geſetzes dargeſtellt S. 99. B. 265:

Co es la *ley* novella que Yeshu Christ a dit que nos deven tenir — und als ſolches Geſetz, nur als vollkommneres, mit dem Sittengeſetz in der Vernunft und im alten Teſtamente paralleliſirt. S. 99. B. 439—453. Die Sündenvergebung wird zwar allein von Gott abgeleitet und die Vollmacht dazu den Päpſten, Cardinälen, Biſchöfen und Predigern abgeſprochen S. 97. B. 409—413, aber es werden dann doch von dem reuigen Sünder beſondere Bußwerke verlangt, und zwar äußerliche, wie Faſten, Almoſengeben und Gebete. S. 98. beſ. B. 420 u. 421. Mit dieſer ganzen Tendenz der Waldenſer hing es auch zuſammen, daß ſie im neuen Teſtamente vorzugsweiſe die Bergpredigt gebrauchten (S. 88 u. 89), daß ſie das Leben der Apoſtel auch in Aeußerlichkeiten nachzuahmen ſuchten und in dieſer Beziehung von einem gewiſſen Methodismus nicht frei waren.

1) Was Thomas betrifft, ſiehe meine Bemerkungen oben S. 120. In Betreff Gerh. Groots berufe ich mich auf das Zeugniß eines Theologen, der in neuerer Zeit die genaueſten Studien über Gerh. Groot gemacht hat, des Hrn. Prof. J. Clariſſe, des älteren. Dieſer ſagt in der von ſeinem leider ſo frühe verſtorbenen Sohne begonnenen und von ihm fortgeſetzten Abhandlung over den Geest en de Denkvijze van *Geert Groot* im kirchenhiſt. Archiv von Kiſt und Royaards Th. 2. St. 1. S. 303, es trete bei Gerhard Groot trotz ſeiner Kenntniß der heil. Schriften und ſeiner gemüthvollen Frömmigkeit doch mehr eine geſetzliche, als evangeliſche Geſinnung hervor: Zekerlijk was hij, ten aanziene van de hoofd-en grondleer des Christelijken geloofs, de regtvaardiging des zondaars om niet, zonder de werken, uit de Goddelijke Genade in Christus geschonken en vertrouwelijk op de Evangeliegetuigenis aan te nemen, en met wederliefde en dankbaarheid, vruchtbaar in heiligheid en geregtigheid, te beantwoorden; — ik erken, ten aanziene van deze stond hij niet hooger dan zijne voortreffelijkste tijdgenooten, die alle met het euvel der werkheiligheid besmet waren. Van het stil en kinderlijk vertrouwen op de vergevende liefde des Hemelschen Vaters, op grond der verdiensten des eenigen Verlossers en van een nederig en ootmoedig geloof, dat afziet van alle eigene verdienste en waardigheid, om alleen door onverdiende gunst tijdelijk en eeuwig behouden te worden; — daarvan vindt men weinig of niets bij hem.

sich ganz zur Höhe und Freiheit der pauliniſch-chriſtlichen Anſchauung hätten erheben können. Nur durch eine völlige Umkehrung der Principien, durch eine Revolution auf dem religiöſen Lebensgebiet war dieß möglich; dazu war vor allen Luther durch ſeine ganze innere Entwickelung und äußere Stellung berufen; er hatte wieder den vollen Glaubensmuth und die großartige chriſtliche Kühnheit, ſich allein der göttlichen Gnade hinzugeben und ohne das zerbrechliche Steuerruder menſchlicher Werke ſich dem Meere der göttlichen Liebe anzuvertrauen. Aber wenn unmittelbar vor ihm ſchon einer dieſe Fahrt wagte, ſo iſt es, wie wir nun genauer zu zeigen haben, unſer Weſſel, und zwar:

Vorerſt in der Lehre von der Rechtfertigung. Es ſteht für Weſſel vollkommen feſt, daß der Menſch durch Erfüllung des Geſetzes nicht zur wahren Seligkeit gelangen könne, theils weil das Geſetz ſelbſt noch etwas Unvollkommenes in ſich hat, theils weil der Menſch es nie ganz erfüllt und nicht einmal ganz erfüllen kann. Wer durch ſeine Werke gerechtfertigt zu werden glaubt", ſagt Weſſel[1]), „der weiß nicht, was gerecht iſt. Gerecht iſt der, welcher einem jeden das Seinige gibt. Aber welcher Menſch hat es je erreicht, daß er ſich gegen Gott verhielte, wie er ſoll? daß er gegen jeden Menſch ſey, wie er ſeyn ſoll? Ein ſolcher weiß nicht, was ſeine Schuldigkeit iſt, er kennt auch nicht die Größe der künftig zu hoffenden Güter, welcher keine Werke gleich kommen können; aber er fehlt auch nicht bloß durch dieſe Unwiſſenheit, ſondern er begeht einen Raub am Heiligen, indem er den Ruhm der Rechtfertigung nicht Gott, ſondern ſich zuſchreibt. Wer dagegen, das Evangelium hörend, glaubt, verlangt, hofft, daſſelbe mit Vertrauen als eine fröhliche Botſchaft annimmt, außerdem den verkündeten Rechtfertiger und Seligmacher liebt, und Alles um ihn zu erreichen thut und leidet, der erhebt nicht ſeine Werke und ſeine Thätigkeit, ſondern, ganz hinſtrebend zu dem und hingegeben an den, welchen er liebt, auf welchen ſich ſein Glauben, Verlangen, Hoffen und Vertrauen bezieht und von dem er gerechtfertigt wird, ſchreibt er nichts ſich ſelbſt zu, da er weiß, daß er nichts aus ſich hat. Er weiß alſo, wenn er nichts hat, was er nicht empfangen hätte, daß er ſich nicht des Seinigen zu rühmen habe, als ob er es nicht empfangen hätte, ſondern daß er ſich deſſen zu rühmen hat, der es gibt". Aber es liegt nicht bloß in der Unzulänglichkeit des Menſchen, ſondern auch in der Natur des Geſetzes, daß niemand durch daſſelbe ſelig zu werden vermag. Dieß entwickelt Weſſel gleich

1) De Magnitud. Passion. Cap. 46. p. 553.

darauf in folgender Stelle [1]): „Gerechtseyn ist der Zweck des Gesetzes: denn wenn das beobachtete Gesetz nicht gerecht macht, so ist es nicht Gesetz. Soll es mit Recht den Namen des Gesetzes tragen, so muß es den, der es beobachtet, gerecht machen. Aber das war unmöglich bei dem Gesetze Mosis, weil es Unmögliches vorschrieb. Denn es schrieb vor, was freilich eigentlich ganz billig ist bei dem Menschen, Gott zu lieben von ganzem Herzen. Aber das ist dennoch unmöglich für den Menschen. Es ist ein wahrhaft schweres Joch auf den Schultern der Menschen, was sogar weder die Apostel, noch deren Vorfahren tragen konnten. Das Gesetz schrieb Vollkommenheit vor, aber es führte nicht zum Vollkommenen. Aber wie? Führte denn das Evangelium zum Vollkommenen? Allerdings. Wen denn? Jeden, der glaubt; denn für jeden Glaubenden ist Christus das Ende und die Frucht des Gesetzes zur Gerechtigkeit, weil er es ist, der die Macht gibt Söhne Gottes zu werden Allen, die an seinen Namen glauben. Durch den Glauben an das Wort verbinden sie sich mit dem Worte. Das Wort ist Gott. Durch den Glauben verbinden sie sich also mit Gott. Sich mit Gott verbinden aber ist gut; weil, wer dieß thut, mit Gott ein Geist wird, mit dem Gerechten ein Gerechter, mit dem Heiligen ein Heiliger. Aber Abraham glaubte auch; also wurde auch er zum Vollkommenen geführt? Die Propheten glaubten auch? Allerdings glaubten sie, aber an den, der erst kommen und das Opfer der vollkommenen Gerechtigkeit darbringen sollte... Sie konnten eine treue Hoffnung bewähren, aber empfangen konnten sie nicht, was noch nicht da war. Sie genossen mit uns dieselbe geistige Speise, sie in der Hoffnung als eine, die ihnen gegeben werden sollte, wir in der Wirklichkeit als eine, die uns gegeben ist." Nicht also die Werke, die durch das Gesetz erzeugt werden, sondern nur der Glaube, der aus dem Evangelium entspringt, besitzt die Kraft, vor Gott gerecht zu machen; nicht als ob der Glaube an sich den Werth besäße, der z. B. der vollkommen reinen und heiligen Gesinnung höherer Geister zukommt [2]), sondern weil es Gott gefallen

1) De Magnitud. Passion. Cap. 47. p. 555.

2) Wessel betrachtet den Glauben nie als die eigentlich bewirkende Ursache der Seligkeit, sondern diese findet er nur in Christo und dem in ihm geoffenbarten göttlichen Worte. Er sagt in der kleinen Schrift de Magnit. Passion. in der Farrago rer. theol. p. 746: „Ihr seyd jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch gesprochen habe, nicht wegen des Wortes eures Glaubens oder eures Bekenntnisses, obwohl ihr rein seyd, wenn ihr das Wort des Glaubens im Herzen und das Wort des Bekenntnisses im Munde habt, denn durch den Glauben reinigt er die Herzen der Gläubigen, aber nicht um des Glaubens willen, sondern um des Wortes willen, welches den Menschen belebt."

hat, den Glaubenden eine höhere Gerechtigkeit zu verleihen, als die der Engel iſt [1]).

Dieß führt uns nun noch beſtimmter auf die poſitive Lehre Weſſels von der Rechtfertigung und deren objectivem Grunde. Er entwickelt ſeine Ueberzeugung hierüber beſonders in der Schrift über die Größe des Leidens Chriſti [2]) und trägt hier unter andern folgende Sätze vor [3]): „In Beziehung auf die Rechtfertigung iſt es klar, daß das Aufgehobenwerden der Sünde nichts Anderes iſt, als die rechtfertigende Liebe haben [4]), denn wer dieſe nicht hat, bleibt in der Sünde. Damit alſo Chriſtus die Sünden hinwegnehme, dazu iſt erforderlich, daß er die Gerechtigkeit mittheile (eingieße, infundat). Er hat alſo auch in der angenommenen Menſchheit die bewirkende Urſächlichkeit zur Rechtfertigung der Gottloſen, zur Gnade und Weisheit, zu dem Gericht und der Liebe, zu ihrem Fortſchreiten bis zu ihrer Vervollkommnung, und bis zur Vollendung der Vervollkommneten, das heißt, bis zur Beſeligung. Und das iſt es, was ihm verheißen iſt durch Jeſajas [5]): wenn er ſein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, ſo wird er Saamen haben und in die Länge leben. Der Saame nämlich hat in ſich die bewirkende Urſächlichkeit. Ich meine nicht die höchſte Urſächlichkeit, denn dieſe hat ſich in allen Dingen Gott vorbehalten; ſondern eine ſolche, wie ſie der ewigſelige Vater in ſeinem geliebten Sohne hat. Das iſt der Name, der dem Lamme von Gott gegeben iſt über alle Namen, daß jene heilige Menſchheit nicht bloß die Sünden der Welt hinwegnehme, ſondern auch alles Unvollkommene in der ganzen Welt ſowohl bei den Engeln als bei den Menſchen wirkſam ergänze [6]), ſo daß aus ſeiner Fülle, wie aus einer einzigen Quelle

1) De Magnit. Passion. Cap. 45. p. 551.

2) De Dispensatione Verbi incarnati et *Magnitudine Passionis*. Quae fuit necessitas Christo pati: quomodo oportuit Christum patiendo, et qua gloria intrare in gloriam suam. Die Schrift füllt in der gröninger Ausgabe der Werke S. 457—643.

3) De Magnitud. Passion. Cap. 7 u. 8. p. 466 u. 467.

4) . . . Nihil aliud est, peccata tolli, quam justificantem charitatem habere. Vergl. De Magnit. Passion. Cap. 83. p. 628: Profecto thesaurus noster super omnia est exaltatus: sed quamdiu super omnia eum non amaverimus, non est exaltatum nomen ejus in nobis super omnia. Wie die Liebe nicht ſowohl die Urſache, als die lebendige Wirkung und der begleitende Maaßſtab der Rechtfertigung iſt, ſo iſt ſie auch der Maaßſtab künftiger Seligkeit und dieſe ohne Liebe nicht denkbar. Scal. Medit. Exempl. III. p. 406.

5) Jeſ. 53, 10.

6) . . . ut omnem totius mundi inconsummationem tam in angelis quam hominibus efficienter impleat. Vergl. De Caus. Incarn. Cap. 14. p. 444.

Alle schöpfen, und jenes klare Schauen, jene Würdigung, jener selige Genuß, wie ursprünglich von Gott, so mittelbarer Weise von jener Menschheit (Christi) als der bewirkenden Ursache ausgeht. Denn ich glaube, daß er nicht ohne Grund Vater der kommenden Welt [1]) genannt wird... Das Opfer [2]) des Herrn Jesu bezog sich nicht allein auf die Vergebung der Sünde, die begangen wurde bei Uebertretung des Gebotes Gottes: weil es nicht möglich ist, daß ein Opfer gebracht werde für eine (längst) vergangene Sünde. Denn wenn die Sünde vergeben wird, so hört sie auf, und wenn die Sünde aufhört, so fängt die Gerechtigkeit an, ebenso wie die Gesundheit anfängt, wenn die Krankheit aufhört und das Leben anfängt, wenn der Tod weicht. Jede Darbringung für die Sünde ist also auch eine Darbringung für die Gerechtigkeit; und inwiefern es eine Darbringung ist für die Gerechtigkeit und das Leben, insofern ist es eine Speise und süße Kost, für den Einen minder, für den Andern mehr, je nachdem sie zur Mittheilung einer größeren Gerechtigkeit für den Einen oder Andern durch den Hohenpriester Gott dargebracht wird. Gott wird das Opfer dargebracht, aber es speisen die, für welche es dargebracht wird."

Wollen wir in der Kürze die Ueberzeugung Wessels darstellen, so wäre sie mit Beziehung auf früher mitgetheilte Stellen in folgende Sätze zu fassen: das Gesetz kann uns nie vollkommen gerecht und selig machen, weil wir es nicht erfüllen, ja nicht einmal erfüllen können, indem es Unmögliches befiehlt. Es weckt also in dem Menschen nur ein Verlangen, welches dann durch das Evangelium befriedigt wird. Durch Christus, sein Leben, Leiden und Sterben werden wir vor Gott gerecht, das heißt wir empfangen Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit; die letzte und höchste Ursache dieser Beseligung liegt in Gott, die mittelbar bewirkende Ursache aber in der Thätigkeit Christi; Christus in seiner ganzen göttlich-menschlichen Erscheinung trug eine unerschöpfliche, unermeßlich fortwirkende Kraft der Erlösung, Heiligung und Beseligung in sich; durch sein reines und heiliges Leben wird unsere Unvollkommenheit vor Gott ergänzt, durch sein Leiden und Sterben wird unsere Sünde mit ihren Folgen aufgehoben; aber mit der Aufhebung der Sünde und des Todes muß stets im Verhältniß stehen das Eintreten der Gerechtigkeit und des Lebens. Christus hebt die Sünde auf und ergänzt das

1) . . . futuri seculi Pater. Jes. 9, 6. Luther: Ewig-Vater. Hier in der Bedeutung: der Urheber einer neuen geistigen Schöpfung, die sich ins Unendliche erstreckt.

2) Cap. 8. p. 467.

Mangelnde nur für den, der an ihn glaubt. Glauben aber heißt mit ihm in Verbindung, in Gemeinschaft treten. Wer mit Christo in Gemeinschaft tritt, der tritt auch in Gemeinschaft mit Gott; in einen solchen geht auch der Geist Gottes, also der Geist der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe über. Nur insofern wir rechtfertigende Liebe, wahre Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns haben, nur insofern wir in der That aus der unversieglichen Fülle Christi schöpfen, werden wir wirklich von Gott als Gerechte behandelt und beseligt, aber diese Liebe und Gerechtigkeit ist nicht etwas von uns Hervorgebrachtes, nicht unser Verdienst, nicht ein Werk der Gesetzeserfüllung, sondern etwas von Gott durch Christus uns Mitgetheiltes, eine Gabe der Gnade, ein freies Erzeugniß der belebenden Kraft des Evangeliums von Christo [1]). In diesem Sinne wird auch das Leiden und Sterben Christi ein Opfer genannt: es ist eine Darbringung vor Gott für die Sünden der Menschen, es ist aber auch eine geistige Speise für die Menschen selbst, und nur insofern sie sich dasselbe durch Glaube und Liebe aneignen, kann es auch wirklich zu ihrer Belebung und Beseligung wirksam seyn. Diese Seite, die Aneignung der beseligenden Einwirkung Christi durch Glauben und Liebe, haben wir nun noch genauer ins Auge zu fassen.

Der Glaube, als das erste Mittel zur Aneignung der Gerechtigkeit und Seligkeit Christi, ist natürlich im Sinne Wessels nicht bloß historisches Fürwahrhalten, sondern Erhebung des ganzen Gemüthes zur Gemeinschaft mit Gott und Christo; er ist das Wesen, die Grundlage des gesammten höheren Lebens, welches, weil auf das Ewige sich beziehend, in steter Entwickelung, Läuterung und Verklärung begriffen ist. Der Glaube ist das Organ, um die geistige Speise, das Wort Gottes, zu genießen: er hat also von Natur etwas Belebendes in sich und es

1) Wessel betrachtet die Seligkeit in keiner Weise als etwas durch Verdienst Erworbenes. Er erklärt vielmehr sehr bestimmt de Commun. Sanctor. p. 816. Propos. 18: „Wir sind Alle Arme Eines Reichen, durch Eines Verdienst wiederhergestellt, durch Eines Gehorsam versöhnt, und zwar eines solchen, der seinen Platz nicht durch Verdienst, sondern durch angeborenes Recht besitzt. Den Lohn aber seiner Mühe und seines Dienstes hat er auf uns übertragen, so daß wir erkaufte und angenommene Bürger sind unter einem angestammten König, der allein des Reiches und seiner königlichen Würden Herr und Vertheiler ist. Denn nicht der pflanzt oder begießt, ist etwas, sondern der das Gedeihen gibt, Gott." In demselben Sinne sagt er de Provid. p. 732, indem er Gott anredet: „Hast nicht du, Gott! das Geschöpf der Schwachheit unterworfen, damit niemand zu dir komme, außer durch dich? denn niemand kommt zum Vater außer durch den Sohn und niemand kann zum Sohne kommen, es ziehe ihn denn der Vater, und niemand kann Jesum einen Herrn nennen, außer durch den heiligen Geist."

beſteht zwiſchen ihm und dem, was ihm dargeboten wird, eine von Gott ſelbſt geordnete Harmonie, wie zwiſchen allen Organen des Menſchen und ihren Gegenſtänden. „Denn, der das Ohr gepflanzt und das Auge gebildet hat, derſelbe hat auch den Glauben geſchaffen. Und wie er das Ohr durch Geſänge und Harmonie, das Auge durch Licht und Mannichfaltigkeit (der Farben) ſättigt und erfreut, ſo wird er auch dafür ſorgen, daß der, den er des Glaubens würdig achtet, durch ſein Wort geſättigt, erquickt, genährt, geſtärkt, vervollkommnet, erleuchtet, entzündet, entflammt, und zur Liebe, zum Leben mit Gott erhoben werde; auf daß, wie zwiſchen dem Jüngling und der Jungfrau, ſo zwiſchen dem Glauben und dem Worte eine ewige, unauflösliche und ſelige Gemeinſchaft ſey“[1]). Der Glaube iſt überhaupt die Baſis des ganzen höheren Lebens, ebenſo im Verhältniß des Menſchen zum Menſchen, wie im Verhältniß des Menſchen zu Gott. „Der ganze Inbegriff der menſchlichen Verhältniſſe (des menſchlichen Zuſammenlebens, humani convictus),“ ſagt Weſſel[2]), „geht aus der einen Quelle des Glaubens hervor, ſo daß kein Menſch mit einem durch und durch *erkannten* Menſchen, ſondern immer nur mit einem ſolchen umgeht, dem er *vertraut*, und der Glaube (das Vertrauen) das Band der menſchlichen Gemeinſchaft iſt in der Erweiſung ſowohl des Guten wie des Böſen. In dieſe Nothwendigkeit des Glaubens ſind wir vermöge eines gerechten Urtheils des Schöpfers verſetzt worden durch unſere Leichtgläubigkeit, da wir, Gottes und unſerm Feinde gegen den Willen unſeres Vaters und Herrn thöricht vertrauend, jenem Lügner Gehör gaben, welcher ſprach: eure Augen ſollen aufgethan werden.“ Indem Weſſel den Glauben in dieſem Sinne auffaßt als das höhere, edlere Vertrauen in allen Lebensbeziehungen bis zu dem erhabenſten Verhältniß, das der Menſch haben kann, ſeinem Verhältniß zu Gott, muß er einerſeits die Feſtigkeit, Ausdauer, Treue, das ſich *Gleichbleibende* als nothwendiges Element des Glaubens anſehen, denn wir vertrauen nur dem, den wir für treu und zuverläſſig halten, und unſer Vertrauen verdiente dieſen Namen nicht, wenn es ſich nicht unter allen Umſtänden bewährte und als probehaltig erwieſen[3]); auf der andern Seite aber kann

1) De Magnitud. Passion. Cap. 70. p. 597. Vergl. Cap. 68. p. 592.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 70. p. 595.

3) De Sacramento Eucharist. Cap. 8. p. 674: Omnes linguae fidem et fidelem germanis cognatarum rerum nominibus designant. Latinus fidelem a fide, Graecus πιστὸν a πίστει. Similiter Italus, Gallus, Germanus, ubi linguarum suarum puritates examinantur. Quid hoc aliud insinuat, quam ut fidelis sit, qui fidem se habere

er ebenso wenig den Glauben als etwas Abgeschlossenes, ein für allemal Fertiges betrachten, sondern, weil er mit dem ganzen inneren Leben zusammenhängt, als etwas Keimendes, Wachsendes, stets in der Entwickelung Begriffenes. Der Glaube fängt klein und schwach an und geht alle Entwickelungsstufen des menschlichen Lebens hindurch bis zur männlichen Reife. „Wie vermöge einer gewissen Reihefolge der Lebensalter ist der Glaube zuerst ein Kind; dann wird er eine Jungfrau, wenn er durch Ausrüstung mit der Hoffnung höheres Vertrauen gewinnt; endlich aber geht er in die Liebe über, wenn der Glaubende jede andere Liebe (außer der des höchsten Gegenstandes) gering achtet[1])." Aber der Glaube hat zugleich einen Keim der Ewigkeit in sich, das heißt, ebensowohl die Grundlage einer unzerstörbaren ewigen Entwickelung des Geistes, dem er einwohnt, als einer unermeßlichen Fortwirkung und Fortpflanzung auf andere Gemüther. „Es ist nicht zu verwundern", sagt Wessel[2]), „wenn der Glaube, der da ist das Wesen zu hoffender Dinge, mit einem Senfkorn verglichen wird: weil das Wesen der zu hoffenden Dinge ein Reich ist, und in Wahrheit ein Reich, also ein himmlisches Reich, ja das Reich Gottes; denn es hat ein Senfkorn und überhaupt jedes Saamenkorn, wenn es wahrhaft lebendig ist, die Kraft, sein Geschlecht und seine ursprüngliche Art fortzupflanzen. Die Fortpflanzungskraft aber hat etwas Ewiges[3])... Ein einziges Senfkorn, wenn seine Fortpflanzungskraft nicht gehemmt und dasselbe immer auf guten Boden gesäet würde, könnte, ehe hundert Jahre vergingen, Himmel und Erde erfüllen. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn der Herr Jesus den Glauben der Heiligen mit einem Senfkorn vergleicht[4]); denn weil der Glaube der Heiligen lebendig ist, so hat er eine ewige Fortpflanzungskraft und ist befruchtet von einer unbegreiflichen Unendlichkeit[5])."

Wessel kann sich seiner ganzen Anschauungsweise gemäß keinen andern als einen lebendigen Glauben denken, einen solchen, der zugleich ein höheres sittliches Lebensprincip in dem

---

asserit? ut, si fidelis non sit, fidem non habeat. Und dann weiterhin: Nemo enim credere potest cuiquam, quem non fidelem deputat.

1) De Magnitud. Passion. Cap. 68. p. 591.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 61. p. 578.

3) Sie schließt eine Ewigkeit in sich — habet et foecunditas aeternitatem.

4) Matth. 17, 20. Vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 350: Putasne, ut ex tantillo grano sinapis parvulae hujus meae fidei tantum aliquando fulgur erumpet?

5) ... incomprehensibili quadam interim praegnat immensitate.

Menſchen wird, der als das Band der Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto den Menſchen von der Sünde reinigt und fortwährend heiligt. Wer aus Gott geboren iſt, ſündiget nicht; aus Gott geboren iſt aber, wer an die Erſcheinung des göttlichen Lebens in Chriſto voll Gnade und Wahrheit glaubt, denn durch den Glauben wohnt das menſchgewordene göttliche Wort ſelbſt in ihm [1]). Indem Weſſel die Rechtfertigung von Seiten des Menſchen auf den Glauben zurückführt, aber zugleich keinen andern Glauben kennt, als den, der in der Liebe thätig iſt, löſt ſich ihm der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen den Apoſteln Paulus und Jacobus in eine bloße Verſchiedenheit auf, die von einer tiefer liegenden Geiſteseinheit ausgeht. Er äußert ſich darüber auf folgende Weiſe [2]): „Wir glauben, daß der Menſch gerechtfertigt werde durch den Glauben an Jeſus Chriſtus ohne die Werke. Und: der Glaube ohne Werke iſt todt. So lehren die Apoſtel Paulus und Jacobus verſchieden, aber nicht entgegengeſetzt. Gemeinſam iſt beiden die Ueberzeugung, daß der durch den Glauben Gerechte des Lebens theilhaftig ſey; durch den Glauben aber, der in der Liebe thätig iſt. Denn durch Werke bewährt ſich der lebendige Körper, und wenn er dieſe nicht übt, ſo hält man ihn für todt. Und wenn der Menſch gar keine Lebensthätigkeiten hätte in ſeinem Körper, als da ſind Athem, Puls, Wärme des Herzens; ſo würde er für geſtorben gelten. Aus dieſen Thätigkeiten erkennt man, daß er lebt; doch lebt er nicht durch dieſe Thätigkeiten [3]), ſondern durch die Quelle dieſer Thätigkeiten lebt er, durch die Seele (anima, die Lebenskraft). Und je mehrere, größere und edlere Thätigkeiten er aus ſich hervorzubringen ſtrebt, deſto mehr lebt er. Weil aber die Liebe die edelſte unter allen Thätigkeiten iſt, ſo iſt das höchſte Leben das des Liebenden, auch wenn er ſtille ſitzt und ruht, und nicht, wie Martha, in einem äußeren Werke begriffen iſt, ſondern nur ſieht und ſchmeckt, wie lieblich der Herr iſt, wie Maria, die doch das beſte Theil erwählt hat, das nicht von ihr genommen werden ſoll. Denn keine Pflichtleiſtung des Liebenden gefällt dem Liebhaber, außer wenn ſie aus der Quelle der Liebe entſpringt. Die Liebe iſt alſo mehr als alle Pflichtleiſtungen. Weil aber die

1) De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 418.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 45. p. 550 u. 551.

3) Dieß wendet Weſſel auch auf den Glauben an: er lebt in den Werken, aber nicht durch die Werke. In der kleiner n Schrift de Magnit. Pass. in der Farrago rer. theol. p. 747. ſagt Weſſel: „Unſere guten Werke nähren und ſtärken den Glauben, aber ſie beleben ihn nicht, ſondern ſie ſtärken nur das Band des Lebens. Chriſtus allein und der Geiſt lebt uns und das Opfer Chriſti heiligt uns.“

Quelle der Liebe der Glaube ist, so ist der Glaube auch wegen seines Erzeugnisses angenehm." Nachdem nun Wessel bemerkt, daß mit der Liebe als der Frucht des Glaubens auch Sehnsucht nach dem Gegenstande desselben verbunden sey, und daß durch diese Sehnsucht und den belebenden Einfluß der Gnade der Glaube selbst immer wachsen müsse, fährt er fort: „Und dieß sind die Wirkungen, formale oder objective, von denen der Apostel Jacobus sagt, daß, wenn sie fehlen, der Glaube gänzlich unfruchtbar, ja gänzlich todt sey. Die Meinung des Paulus aber widerspricht dem nicht, sondern empfiehlt und lehrt nur noch offener die Gnade Gottes. Wobei man auch wissen muß, daß es eine doppelte Gerechtigkeit gibt: eine eigene, welche vermöge der Gesetzmäßigkeit (Rechtschaffenheit, ex rectitudine) und Reinheit des Handelnden nichts Misfälliges oder dem göttlichen Gesetze Unangemessenes an sich finden läßt. Vermöge dieser Gerechtigkeit sind die Engel gerechtfertigt und wären die Menschen gerechtfertigt worden, wenn sie in der ursprünglichen Gerechtigkeit verblieben wären. Aber nachdem sie durch die Uebertretung von Verfall in Verfall gerathen sind, ist dem Menschen eine solche Gesetzmäßigkeit und Reinheit der Werke unmöglich, so daß er also durch seine Werke nicht gottgefällig werden kann, und von solchen Werken sagt Paulus, er halte dafür, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben an Jesus Christus ohne die Werke. Nicht als ob der Glaube des Glaubenden (der Glaube an sich) so wohlgefällig wäre, daß er der Gesetzmäßigkeit und Reinheit der Engel gleich käme [1]), sondern weil es Gott gefallen hat, den

1) Es ist schon oben bemerkt, daß Wessel dem Glauben keineswegs einen solchen objectiven Werth zuschreibt, daß nun derselbe wie etwas Verdienstliches an die Stelle der Werke träte: der Glaube ist ihm ganz im protestantischen Sinne nur das Organ zur Aufnahme des Heils. Hier kann aber noch bemerkt werden, daß Wessel nicht nur den vollendeten und ganz erstarkten Glauben gelten läßt, sondern auch den beginnenden und den sich noch entwickelnden auf seinen verschiedenen Bildungsstufen. Er sagt de Magnit. Pass. in der Farrago p. 747: „Wer auch nur so weit an Christum glaubt, daß er nichts gegen Christum thut, wenn auch sein Glaube noch schwach ist, der lebt, und wenn er in diesem Zustande von hier hinweggenommen wird, so wird er selig, denn wir haben das Wort des Herrn bei Johannes nicht so obenhin zu nehmen: wer nicht wider uns ist, der ist für uns." Wessel legt überhaupt schon einen hohen Werth auf den guten Willen, das aufrichtige Verlangen nach lebendigem Glauben und wahrer Heiligung, und spricht hierin Grundsätze einer großartigen und freisinnigen Duldsamkeit aus. Ausführlicher äußert er sich über diesen Punct in der Abhandlung de Provid. Dei. p. 730 — 733. Hier preist er den Mann selig, der einen guten Willen hat; ihm ist schon Friede vom Himmel durch die Boten des Friedens verkündet; er fürchtet das Gericht nicht, denn der gute Wille findet einen begütigten Richter und einen Erlöser, selbst noch ehe der gute Wille da war. Nicht bloß der, welcher dem Rufe und der

Glaubenden eine höhere Gerechtigkeit, Gesetzmäßigkeit und Reinheit zu schenken, als die der Engel ist."

Mit dem Glauben bildet die Liebe ein untrennbares Ganze. Sie ist ein wesentliches Moment in der Lehre von der Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung. Auf diesen Punct kommt Wessel von allen Seiten her zurück. Es ist das Herz seiner frommen Gesinnung, die Seele seiner Theologie. Hier ist Wessel, indem er, wie wir im Vorhergehenden gesehen, das Paulinische in keiner Weise verleugnet, wesentlich johanneisch. Durch das Pauliniſche deutet er vorwärts auf die reformatorische Theologie, durch das Johanneische hängt er rückwärts mit der mystischen und namentlich mit dem großen Liebeslehrer, Thomas von Kempen, zusammen.

Zur Erläuterung der Liebeslehre Wessels ließen sich unzählige Stellen beibringen, aber da er gerade hier oft ins Erbauliche hinüberstreift, wollen wir das Wesentliche kurz zusammenfassen. Die Liebe ist entweder zu denken als die ursprüngliche, schöpferische, göttliche [1]), oder als abgeleitete menschliche [2]); als göttliche ist sie des Glaubens Erzeugerin, als menschliche des Glaubens Erzeugniß. Der Glaube entspringt aus der göttlichen Liebe [3]): sie in Christo erkennen, ihr vertrauen, sich ihr ganz

---

Führung Gottes sich ganz hingibt, gehört zum Volke Gottes, sondern auch jeder, welcher der Einladung und Leitung Gottes nicht widerstrebt. Wer hört, glaubt, verlangt, der möchte doch ein guter Kämpfer seyn, und auch das wird ihm schon als Kriegsdienst angerechnet. Die Schrift sagt zwar: niemand wird gekrönt, er kämpfe denn recht — oder: sie sollen Rechenschaft geben von jedem unnützen Wort — aber dieß sind mehr Aussprüche des strengen Rechtes, im Evangelium tritt dagegen die Erbarmung Gottes ein, so daß aller Ruhm nur Gott gebührt, nicht uns; denn wenn wir durch unsere Verdienste gerechtfertigt würden, so würde uns von Rechts wegen der Preis ertheilt und uns gebührte der Ruhm.

1) Wessel gibt auf ähnliche Art, wie man die Existenz Gottes zu beweisen pflegt, einen Beweis, daß Gott die wesenhafte Liebe seyn müsse. „Nichts wird so sehr verlangt und geliebt, als das Seyn. Nichts ist so liebenswürdig, als die Liebe. Nichts muß so sehr geliebt werden, als Gott. Es ist also nothwendig, daß Gott die wesenhafte Liebe sey. Denn es wäre widervernünftig, daß etwas aufs höchste geliebt werden müßte, was nicht auch das Liebenswürdigste wäre; und es wäre unmöglich, daß etwas geliebt werden müßte und das Liebenswürdigste seyn sollte, wenn es nicht am meisten liebte." De Orat. III, 12. p. 76.

2) De Magnit. Pass. Cap. 78. p. 614.

3) Die zuvorkommende und herablassende göttliche Liebe wird von Wessel auch in zwei Parabeln dargestellt. In der einen de Magnit. Pass. Cap. 71. p. 600—602. schildert er die von Gott entfremdeten Menschen als elende blinde Bettler, welche der Sohn eines erhabenen, gerechten und gütigen Königs, der seinem Vater vollkommen gleich ist, in seinen Palast aufnimmt, pflegt, heilt und bewirthet, und von Stufe zu Stufe, je nach dem Wachsthum ihres Vertrauens und ihrer Liebe, höherer Freuden theilhaftig macht, bis er die am meisten Fortgeschrittenen sogar eines vertrauteren

hingeben heißt glauben; dieß schließt aber nothwendig auch Gegenliebe [1]) und ein dadurch hervorgerufenes gottgeheiligtes Leben in sich; darum ist der Glaube erst lebendig, wenn er durch die Liebe zur That wird, und die Liebe ist in solchem Sinne der Mittelpunct des ganzen christlichen Lebens, selbst erzeugt durch den Glauben, der die göttliche Liebe aufnimmt und hinwiederum Quelle alles Guten, was in der Gesinnung des Menschen vorhanden ist und in Thaten hervortritt. Alles wahre Leben ist in der Liebe; wo sie fehlt, ist der Tod [2]). Es ist aber nicht genug, daß man überhaupt nur liebe, der Werth der Liebe bestimmt sich nach dem Gegenstande; der würdigste, höchste Gegenstand der Liebe ist Gott, und Gott zu lieben ist dem, der sich nicht verblendet, nothwendig: denn er offenbart sich uns als Liebe [3]), er reicht uns das nährende Brod der Liebe [4]) dar in Christo, der in Allem, was er sprach und that, eine göttliche, belebende und begeisternde Liebe bewährt hat: „Alles Leben," sagt Wessel [5]), „ist in der Liebe, und zwar so sehr, daß, wer nicht liebt, auch nicht mehr lebt, als ein Klotz. Die Liebe aber wird nicht allein durch die Liebe erquickt, sondern auch erzeugt, gestärkt, entzündet und entflammt. Die Liebe nährt die Liebe. Die Liebe ist Brod für die Liebe. Alle Werke Christi, alle Lehren Christi, alle Leiden Christi sind Vorbilder der Liebe, Erregungs- und Anreizungsmittel der Liebe, dienen zur Entzündung, Erquickung, Anfeuerung und Nahrung der Liebe." Die Liebe Christi hat das Höchste geleistet, sie muß also auch das Höchste bewirken, sie hat die größte Hingebung entwickelt, sie muß also auch die größte Anziehungskraft besitzen [6]): wen sie nicht bewegt, der ist erstorben, wen sie nicht ergreift, der ist stumpf, wen sie nicht entzündet, der

---

Umganges würdigt. In der andern ebendaselbst Cap. 72. p. 602 — 604. erscheint der Sünder unter dem Bilde eines mit guten Naturanlagen ausgestatteten, aber armen und rohen Bauernsohnes, dessen sich eine Königstochter mit solcher Liebe annimmt, daß sie, ihm selbst unbekannt, ihn mit Wohlthaten überhäuft, und zuletzt, nachdem er zu einem edleren Sinn und Leben herangebildet ist, ihm ihren Anblick gewährt und die Zusage einer künftigen noch innigeren Verbindung gibt, als deren Unterpfand er einstweilen einen kostbaren, mit einem reichen Karfunkel (dem Symbol der Liebe Scal. Medit. Exempl. I. p. 359.) geschmückten, Ring empfängt.

1) Scal. Medit. Exempl. I. p. 345.

2) De Magnit. Pass. Cap. 86. p. 634.

3) De Orat. VII, 9. p. 135. De Sacram. Eucharist. Cap. 7. p. 672.

4) „Die Liebe ist das Brod der Liebe; willst du geliebt werden, so liebe!" De Orat. VIII, 10. p. 156.

5) De Orat. VIII, 6. p. 148.

6) De Magnit. Pass. Cap. 68. p. 592.

ist kalt [1]). „Es ist unmöglich, das häufig im Gemüthe zu bewegen, was dein Herr, dein Gott, dein Heiland aus Liebe für dich gethan und geduldet hat, und nicht wieder zu lieben. Für ein kaltes Herz ist die Betrachtung des Liebenden und zwar die Betrachtung eines so Liebenden ein entzündendes Feuer, das zur Gegenliebe zwingt; er mag wollen oder nicht, wer die Liebe und den Liebeseifer dieses Liebenden erwägt und betrachtet, der wird ihn wieder lieben [2])." Christus ist unser Freund nur, wenn wir ihn wieder lieben, denn zur Freundschaft gehört Gegenseitigkeit; die einseitige Liebe hat für den, der geliebt wird, vielmehr etwas Drückendes [3]). Aber es genügt hier auch nicht eine halbe, kühle, gemäßigte Liebe, sondern nur eine ganze, feurige, volle und entschiedene. Wessel verwirft überhaupt das Halbe und verlangt das Ganze und Volle [4]), hier aber ganz besonders. Eine kalte Liebe ist ihm keine Liebe, sie kann etwa Wohlwollen oder Gunst genannt werden, aber Liebe und Freundschaft ist es nicht [5]). Die Liebe zu Gott und Christo muß, ihres Gegenstandes würdig, der Größe und Erhabenheit der göttlichen Urliebe entsprechen, und dieß thut sie nur, wenn sie auch Großes hervorbringt. Die wahre Liebe kennt kein Maaß; sie wirkt Großes, sonst ist es keine Liebe [6]); sie bekümmert sich nicht um gewöhnliche Dinge; sie fürchtet nicht die, welche den Leib tödten, ja nicht einmal den, der die Seele verderben kann, weil sie ihn liebt und nur seinen Willen will [7]). Diese Liebe ist aber auch durchaus frei von Selbstsucht, sie geht nicht, wie die eigennützige sinnliche Liebe, bei getäuschter Hoffnung in Haß über, sondern sie ist rein, standhaft, in stetem Wachsthume begriffen, sie hat eine läuternde Kraft und befreit das Gemüth von falschen Phantasien und Gedanken, sie verklärt und befestigt die Seele [8]), sie befähigt zum Eintritt in das Himmelreich, ja sie ist in sich selbst schon die höchste, ewige Seligkeit [9]). Ohne Liebe keine Theilnahme am Himmelreich, welches ja die, vom Könige der Liebe gestiftete, Gemeinschaft der

1) De Orat. VII, 9. p. 135. und de Sacram. Eucharist. Cap. 7. p. 672.
2) De Sacram. Eucharist. Cap. 1. p. 659.
3) De Magnit. Pass. Cap. 75. p. 608.
4) So sagt er de Magnit. Pass. Cap. 84. p. 631: Nesciunt homines, quid sit esse perfectum Christianum. Imperfectus Christianus non adhuc Christianus, quanto nescit.
5) De Magnit. Pass. Cap. 75. p. 609.
6) De Magnit. Pass. Cap. 81. p. 624. Cap. 83. p. 628.
7) De Magnit. Pass. Cap. 81. p. 619.
8) De Orat. I, 2. p. 6. Scal Medit. I, 14. p. 213.
9) De Magnit. Pass. Cap. 80. p. 618.

Bruderliebe iſt [1]); vielmehr beſtimmt ſich nach dem Maaße der Liebe für jeden die Stufe, die er in dieſem Reich einnimmt [2]).

Die göttliche Liebe in Chriſto bildet indeß nur einen Theil ſeiner erlöſenden Einwirkung; es iſt zugleich die ganze Erſcheinung ſeines Lebens, in der ſich das Göttliche offenbart, und aus deren lebendiger Anſchauung es in unſer Leben übergehen ſoll [3]). In Chriſto wohnte die Fülle des göttlichen Lebens und aus dieſer Fülle ſchöpfen wir Alle durch liebevolle Anſchauung und thätige Nachbildung ſeines reinen und erhabenen Vorbildes, durch Aufnahme ſeines Geiſtes in unſer Inneres; ja es iſt dieß der einzige Weg, zur wahren Weisheit, Liebe und Seligkeit zu gelangen [4]). Unſer eigenes flüchtiges Leben iſt nur eine dürftige und geringe Sache, es iſt dürr, unfruchtbar und gleichſam ein hinſchwindender Dunſt, wenn es nicht zwiſchen zwei Leben von großer und herrlicher Art in die Mitte geſtellt und durch dieſelben erhoben und veredelt wird. Das eine iſt das ſelige Leben, auf das wir hoffen, das andere das Leben Chriſti unſeres Königs, Prieſters und Propheten, welches uns zum Troſt erſchienen iſt [5]). Sein Leben iſt groß und heilig vor Gott; es wird aber jedem gegeben, ſoweit er ſich durch Betrachtung, Verehrung und Liebe damit verbindet [6]), und ſoweit es ihm gegeben wird, wird jeder wahrhaft belebt und beſeligt [7]). Ja es ent-

1) De Magnit. Pass. Cap. 78. p. 615.

2) Scal. Medit. Exempl. I. p. 355 u. 356, wo es unter andern heißt: In regno tuo quisque tanto sublimior, quanto amantior, ubi omnes regnicolae meri sunt fratrum propter regem amatores. Schöne Theſen über das Weſen der chriſtlichen Liebe finden ſich auch de Magnit. Pass. Cap. 38. p. 534—536.

3) Dominus Jesus et imago Dei nobis est, et exemplar nobis ad Deum. Scal. Medit. Exempl. II. p. 367.

4) . . . ad perfectam sapientiam, gloriam et charitatem nobis nulla vera via est, nisi per sapientiam, gloriam et charitatem, quam Dominus Jesus in carne monstravit. De Sacram. Eucharist. Cap. 28 p. 704. Womit zu vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 331.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 1. p. 414.

6) Ebendaſelbſt S. 415.

7) Welches Gewicht Weſſel auf die liebevolle Betrachtung des Lebens und Leidens Jeſu lege, erſieht man daraus, daß er nicht nur in ſeinen einzelnen Schriften immer wieder auf dieſen Punct zurückkommt, ſondern auch mehrere Abhandlungen geſchrieben hat, die ſich ausſchließlich mit dieſem Gegenſtande beſchäftigen und das Grundthema zum Theil mit denſelben Worten wiederholen. Die Abhandlung de Causis, mysteriis et effectibus dominicae passionis und die Theſen De Magnitudine passionis, welche in die Farrago rerum theolog. aufgenommen ſind, ſtimmen ſo ſehr mit den Schriften de Causis incarnationis und de Magnitud. passionis überein, daß es nicht nöthig iſt, beſondere Auszüge daraus mitzutheilen. Ich beſchränke mich hier auf Weniges. Weſſel zeigt, daß das Wort Gottes in Chriſto darum Menſch geworden, um den Menſchen wieder das rechte, lebendige Vertrauen einzuflößen: „Denn wer weiß es nicht, wie ein Armer,

wickelt sich auf diese Weise das schönste Wechselverhältniß zwischen dem Erlöser und den Erlösten; die Letzteren empfangen nicht bloß von Christo, sondern sie geben ihm auch, aber freilich nur das ursprünglich von ihm Hervorgerufene. Christus erfreut sich an der Liebe, die von ihm entzündet ist und, was er den Menschen zu ihrer geistigen Nahrung mitgetheilt, das nimmt er von ihnen wieder zu seiner eigenen Erquickung. So entsteht ein Spiel der göttlichen Kräfte, ein Kreislauf des Gebens und Nehmens, des Wohlthuns und der Dankbarkeit, der Liebe und Gegenliebe, der in Ewigkeit fortgeht. „Aus dieser Fülle," sagt Wessel[1], „empfangen alle Glieder, die im Himmel und die auf der Erde sind. Er gibt und nimmt, und, was er selbst gibt, empfängt er auch wieder. Und das ist auch im Weinberge des Herrn nicht schwer; denn auf dem geistigen Gebiete wird die gute Handlung ergänzt und vollendet durch die von ihr hervorgerufene Gegenwirkung (durch ihren Reflex[2]), so daß, wer in Liebe gibt, ebenderselbe sich auch wohlwollend an der Liebe erfreut. Zuerst säet und pflanzet er, dann erntet er. Zuerst weidet er die Heerde, dann genießt er als der Erste von ihrer Milch. So kehren alle Ströme zu ihrem Ursprunge zurück, damit sie aufs neue reichlicher ausfließen. Selig ist jener Kreislauf in den Strömen des inneren Lebens, so daß das, was durch die Gabe Gottes ausgeflossen ist, durch Bekenntniß, Dankbarkeit, treue Liebe und reine Gerechtigkeit wieder zurückfließt."

---

wenn er in der Nähe eines reichen, mächtigen, menschenfreundlichen, freigebigen, erbarmungsvollen Mannes wohnt, wie er daraus Vertrauen schöpft, daß seiner Bedrängniß stets abgeholfen werde. Nun, wir sind die Nächsten unseres Herrn Christi, er muß uns lieben, und wahrhaftig er liebt uns, wie sich selbst." Dann entwickelt Wessel besonders die Wichtigkeit und Kraft der Erkenntniß und steten Betrachtung des Lebens Christi. Weil dieses Leben so erhaben und heilig ist, so geht es in dem Grade auf uns über, als wir uns durch Verehrung und Liebe mit Christo vereinigen. Christus theilt sein Leben denen mit, die an ihn glauben. Sein Name muß in uns über Alles erhöht werden; dieß geschieht aber nur durch die vollkommenste Liebe, gegen welche alles Uebrige zurücksteht. Christus ist unser Vorbild, das erhöht ist von der Erde; wer nach ihm blickt, wird auch erhöht und bekommt die rechte Richtung. Die Liebe Jesu ist ein verzehrendes Feuer, mit ihr kann kein Gemüth zusammen bestehen, welches kalt und ohne Feuer ist. Zu Jesu kommt niemand außer durch Jesum und nach der Regel Jesu. Der richtige Weg aber ist lebendiger Glaube. Anderwärts bemerkt Wessel auch, daß das Leben Christi nur insofern einen wirklich vorbildlichen Character habe, als es auch nachgeahmt werde. Ein Beispiel ohne Nachahmung ist zwecklos, todt und unfruchtbar. Scal. Medit. Exempl. I. p. 334. Exempl. II. p. 371. Auch hier ein wichtiger Punct des Zusammenhanges zwischen Wessel und Thomas von Kempen.

1) De Magnit. Pass. Cap. 17. p. 486.

2) . . . in intelligibili regione rectum actum reflexus integrat et perficit.

Diese Heranbildung des Menschen zur vollkommenen Liebe, seine Heiligung geschieht aber nicht anders, als durch den Geist Gottes. Diejenigen, welche nicht durch sich selbst sind, vermögen auch nicht bloß durch sich selbst zu lieben; eine heilige Liebe entsteht in ihnen nur durch göttliche Wirkung [1]). Gott kommt dem von ihm Abgewendeten zuvor, wie viel mehr wird er seinen Geist dem ihm Zugewendeten mittheilen [2]). Nur die sind ja auch Söhne Gottes, die den Geist des Sohnes empfangen haben; durch diesen Geist werden sie Gott angenehm seyn, den Willen Gottes vollbringen, den Dienst Gottes üben, nicht sowohl sie selbst, als vielmehr der Geist Gottes in ihnen [3]). Auf diese Weise aber wird der Mensch immer mehr in das Bild Gottes umgewandelt, er wird aufs innigste mit Gott vereinigt und selbst vergöttlicht. Zur Bezeichnung dieser höchsten Stufe der Heiligung gebraucht Wessel die Bilder der mystischen Theologie [4]). Zwar will er nicht gerade die hier gewöhnlichen Ausdrücke von „Abtödtung und Vernichtung seiner selbst" entschieden billigen, aber er preist als den Gipfel des frommen Lebens „ein Schweigen, eine Stille vor Gott, welche nur die andere Seite ist von der tiefsten Bewunderung der Unbegreiflichkeit Gottes [5])," er gebraucht zur Darstellung der innersten Lebensgemeinschaft mit Gott sehr oft und gern das Bild des Brautstandes und der Ehe [6]), er bezeichnet endlich die vollendete Heiligung selbst als ein Gottwerden [7]): womit er natürlich nicht ein pantheistisches Uebergehen in die Substanz Gottes, sondern nur die geheimnißvoll innigste Vereinigung oder das bezeichnen will, was er anderwärts so ausdrückt: „Der Fromme wird zuletzt dahin gelangen, wo er als das wiedergeborene und gereinigte Bild Gottes der seligsten Vereinigung mit Gott genießt, und wo weder der Mensch, noch der Engel etwas ist, sondern nur die neue Creatur in

1) De Orat. IX, 4. p. 162.
2) Scal. Medit. Exempl. I. p. 341.
3) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. Womit zu vergl. De Orat. I, 16. p. 28. VIII, 12. p. 139. De Magnit. Pass. Cap. 65. p. 588. Bemerkt kann hierbei werden, daß Wessel auch eine Einwirkung guter und böser Engel auf die sittliche Entwickelung des Menschen annimmt. De Orat. X, 5 u. 6. p. 178 u. 179.
4) Er erkennt auch, im Bewußtseyn der Schranken unserer Erkenntniß, so lange wir im Glauben wandeln, eine ächte mystische Theologie an. De Magnit. Pass. Cap. 33. p. 519.
5) De Orat. I, 12. p. 22. 23.
6) Scal. Medit. II, 22. p. 220. De Magnit. Passion. Cap. 68. p. 592. Cap. 70. p. 599. Cap. 88. p. 638 u. 639. Scal. Medit. Exempl. III. p. 394 u. 406.
7) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405 u. 406.

Chriſto [1])." Dahin erhebt ſich der Menſch in dem Grade, als die Sünde in ihm ab- [2]) und die Liebe zunimmt [3]), und wenn die Sünde ganz vernichtet und die Liebe vollendet iſt, dann tritt er ein in das Himmelreich, das Reich, „welches frei iſt vom Tode, von Schwachheit, Sclaverei, Eitelkeit, Vergänglichkeit, Unfruchtbarkeit und Gemeinheit, das Reich des Lebens, der Stärke, der Fülle, der Sicherheit, der Erlöſung und Freiheit, der Wahrheit, Reinheit und Fruchtbarkeit [4])."

In allen dieſen Puncten zeigt ſich Weſſel als Zögling der myſtiſchen Schule, welche im Chriſtenthum das innere Leben und als deſſen Mittelpunct die Liebe hervorhob; er zeigt ſich insbeſondere in der Lehre von der Aneignung und Nachahmung des Lebens Chriſti als Zögling des Thomas von Kempen. Doch nicht ohne Fortſchritt. Und zwar iſt dieſer Fortſchritt vornehmlich in drei Puncten wahrnehmbar. Erſtlich: Weſſel macht neben dem Subjectiven der inneren Lebensmittheilung auch das Objective der Erlöſungs- und Verſöhnungsthat Chriſti entſchiedener geltend; zweitens: er ſtellt eben deßhalb dasjenige Moment des chriſtlichen Lebens, in welchem die urſprüngliche Aneignungskraft der in Chriſto gegebenen Erlöſung ruht, den Glauben, mehr in den Vordergrund und betrachtet ihn beſtimmter nicht nur als nothwendige Ergänzung, ſondern auch als eigentliche Quelle der Liebe; drittens: er faßt die Lehre von der Nachahmung Chriſti in Glauben und Liebe großartiger, freier und innerlicher, indem er nicht ſowohl, wie es noch bei Thomas vielfach geſchieht, an Einzelnheiten und Aeußerlichkeiten des Lebens Chriſti ſich hält, ſondern überall nur das Geſammtbild Chriſti und den von demſelben ausgehenden weſenhaften Geiſt vor Augen hat. Gerade in dieſen Puncten aber bildet er zugleich einen näheren Uebergang zur reformatoriſchen Theologie, deren Eigenthümlichkeit in Vergleich mit der Myſtik ja darin beſtand, daß ſie in der Soteriologie neben dem Subjectiven auch das Objective, den in ſich ſelbſt ruhenden abſoluten Werth des Thuns und Leidens Chriſti, entſchiedener zum Bewußtſeyn brachte; daß ſie in der Aneignung der Erlöſung den Glauben kräftig in den Mittelpunct ſtellte; und daß ſie in der Nachbildung des Lebens Chriſti von allen jenen Einzelnheiten und Aeußerlichkeiten, auf welche, wie z. B. Armuth, Eheloſigkeit

1) De Caus. Incarnat. Cap. 16. p. 450.
2) De Magnit. Pass. Cap. 58. p. 573.
3) Scal. Medit. Exempl. III. p. 406.
4) De Orat. VII. 10. p. 124. Womit zu vergleichen die erhabene Schilderung künftiger Seligkeit in der Scal. Medit. Exempl. III. p. 406.

und dergleichen, das ascetische und mönchische Mittelalter ein so großes Gewicht gelegt hatte, hinweg auf das Gesammtbild Christi und dessen innersten Geist hinführte.

Bisher haben wir es nur mit dem Individuum in seinem Verhältnisse zu dem in Christo gegebenen Heile zu thun gehabt. Für die lebendige Fortpflanzung dieses Heils ist jedoch auch eine Gemeinschaft gestiftet, durch die es als ein stets gegenwärtiges immer wieder frisch vermittelt wird, die Kirche, und diese Kirche hat wieder, von Christo und den Aposteln her, eigenthümliche Anstalten für die stete Lebendigerhaltung des Heiles getroffen. Hiermit thut sich uns ein neuer Cyclus von Lehren auf und diese, als für das Mittelalter, wie für den Uebergang in die Reformation, nicht minder wichtig haben wir sofort ausführlich zu betrachten.

Drittes Hauptstück.

Die Lehre von der Gemeinschaft und den Mitteln des Heils.

---

1) Von der Kirche als Gemeinschaft des Heils.

Wie in der Reformation, dem Hervortreten der bisher zurückgedrängten subjectiven Richtung gemäß, die Soteriologie der Mittelpunct von Allem wird, so war es im Mittelalter, der einseitig objectiven Richtung entsprechend, das Institut der Kirche, welches wir als die Achse bezeichnen dürfen, um die sich die Entwickelung der europäischen Menschheit von Gregor VII. an bis zur Reformation bewegte. Die Kirche ist das objectiv gewordene Christenthum und in dieser Bedeutung, da der christliche Geist zu seiner Selbst- und Reinerhaltung auch eine consistente äußere Macht bilden muß, zu jeder Zeit nothwendig; aber sie kann auch, gerade vermöge ihres objectiven Characters, hemmend und gefährlich werden, wenn sie die ihr gewordene Macht nicht, wie sich gebührt, auf die Erhaltung des christlichen Geistes, sondern, in die Sphäre des Staates übergreifend, auf äußere Zwecke wendet, und, was damit zusammenhängt, in ausschließlichem Interesse für ihren objectiven Machtbestand, das Recht der Subjectivität verkennt und die freie Lebensentwickelung hemmt oder gewaltsam niederdrückt. Dieser Zustand war im Mittelalter in steigendem Maaße wirklich eingetreten: die lebendige Einheit, die eine freie Mannichfaltigkeit der Glieder nicht nur duldet, sondern

selbst fordert, war in mechanische, starre Uniformität übergegangen, und die Kirche, während sie es nicht Wort haben wollte, „nach Blut zu dürsten," hatte doch, um diese Uniformität zu erzwingen, Ströme edlen Blutes vergossen. Eine Reaction dagegen von Seiten des freien christlichen Geistes konnte nicht ausbleiben; sie zieht sich durch das ganze Mittelalter hindurch, bis sie in der Reformation zur mächtigen That und zum herrschenden Princip wird.

Beides, die mittelalterliche Gestaltung der Kirche und die reformatorische Reaction dagegen, war zunächst mehr eine Sache des Lebens, als der Lehre; die Kirche sowohl, als der Widerspruch gegen sie bethätigte sich factisch, ohne sich erst von der Schule das Recht dazu demonstriren zu lassen; aber auf die Praxis folgt doch überall und folgte auch hier die Theorie, um dieselbe zu begründen. Die Hauptgrundlage der mittelalterlichen Lehre von der Kirche war einerseits die Identification der zeitlichen Erscheinung der Kirche mit ihrer Idee und andererseits die Anerkennung der Nothwendigkeit eines abgesonderten, herrschenden Priesterstandes. Jenes, wie dieses hatte seine Wurzeln schon im christlichen Alterthum, aber zur vollen Ausbildung kam beides erst im romanisch-germanischen Mittelalter. Hier wurde als die Kirche, außer welcher kein Heil sey, die sichtbare katholische mit allen ihren festgegliederten Ordnungen und Bestimmungen hingestellt, es wurde als die eigentliche Substanz, als der lenkende Geist dieser Kirche das Priesterthum und als dessen nothwendiger Gipfel- und Einheitspunct das Papstthum geltend gemacht, welches, in Alles überragender Vollmacht göttlicher Stellvertretung, zwei Schwerter[1]) handhabe, das geistliche und weltliche, das eine unmittelbar in der Kirche, das andere mittelbar durch die weltliche Obrigkeit, aber doch immer für die Kirche. Gegen diese, jederzeit mehr behauptete, als bewiesene Lehre erhob sich der reformatorische Geist mit der Tendenz, den Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit der Kirche wieder ins Bewußtseyn zu rufen, das Wesen der Kirche auf ihren ursprünglichen Geist zurückzuführen, die Wahrheit der Priesteridee von den falschen Zusätzen zu reinigen, und die Unhaltbarkeit der Grundlagen des Papstthums nachzuweisen. Dieß finden wir in verschiedener Gestalt bei den Waldensern, bei Wikliffe, Huß, Savonarola und Laurentius Valla; auch Wessel konnte hier nicht zurückbleiben.

---

1) Ueber den Ursprung des Bildes von den zwei Schwertern siehe Grimm Bridankes Bescheidenheit, Göttingen 1834. Einl. S. 57, und in der Kürze Hagenbachs Dogmengeschichte II, 1. S. 192.

Weſſel hatte im ganzen Laufe ſeines bewegten Lebens für Verbeſſerung des kirchlichen Lebens gewirkt, ſeine wichtigſten Aufſätze beziehen ſich auf die Einrichtungen und Bedürfniſſe der Kirche, beſonders auf das Kirchenregiment: wir haben alſo hier eine reiche Ausbeute zu erwarten. Dabei ſind beſonders zu berückſichtigen die in der Farrago Rerum Theologicarum vereinigten Abhandlungen: de Dignitate et Potestate Ecclesiastica, de Sacramento Poenitentiae, de Communione Sanctorum et Thesauro Ecclesiae, de Purgatorio, und die nicht in der Farrago befindliche Abhandlung de Sacramento Eucharistiae. Hieraus entnehmen wir zunächſt folgende Grundgedanken Weſſels über das Weſen der Kirche.

Einen beſtimmt begränzten Begriff von Kirche ſtellt zwar Weſſel ſelbſt nicht auf, wenn wir aber ſeine zerſtreuten Aeußerungen zuſammenfaſſen, ſo iſt ihm Kirche die von Gott geſtiftete und von ihm allein Geſetze empfangende, auf gegenſeitiger Liebe und lebendigem Glauben an das Evangelium beruhende, Gemeinſchaft der Heiligen (d. h. der in der Heiligung Begriffenen und der ſchon Vollendeten) unter ihrem einen wahren Oberhaupte Chriſtus. Die einzelnen Beſtandtheile dieſes Begriffs ſind vollſtändig bei Weſſel nachzuweiſen. Daß er die Kirche weſentlich als etwas Innerliches auffaßt, als eine Gemeinſchaft der Heiligen, deren Einheit auf geiſtigen Grundlagen, nicht auf der Verbindung unter Einem ſichtbaren Oberhaupte beruht, ergibt ſich aus folgender Stelle[1]): „Durch wahre, weſentliche Einheit ſind alle Heiligen verbunden, ſo viel ihrer durch einen Glauben, eine Hoffnung, eine Liebe mit Chriſto vereinigt ſind, wie weit ſie auch durch große Entfernungen und lange Zeiträume von einander getrennt ſeyen, unter welchen Vorgeſetzten ſie auch leben, und wie ehrgeizig dieſe mit einander ſtreiten oder einander widerſprechen, oder wie ſehr ſie auch in ketzeriſchem Irrthum begriffen ſeyn mögen. Und das iſt jene Gemeinſchaft der Heiligen, wovon es im Symbolum heißt: ich glaube die Gemeinſchaft der Heiligen. Daher ſtehen mit uns in Verbindung alle unſere Väter, welche durch die nämliche Taufe wie wir getauft, durch dieſelbe geiſtliche Speiſe erquickt, durch denſelben geiſtlichen Fels geſtärkt worden ſind. Dieſe Einheit und Gemeinſchaft der Heiligen wird auf keine Weiſe durch die Verſchiedenheit der Vorſteher getrennt, weil den Frommen die Gottloſigkeit, ſelbſt die ketzeriſche, ihrer Vorſteher nichts ſchadet. Bekanntlich iſt es ſehr möglich, daß ein griechiſcher Chriſt von wahrer Frömmigkeit durchdrungen alles

1) Quae sit vera communio sanctorum? Opp. p. 809 u. 810.

das zu Constantinopel unter seinem schismatischen Patriarchen glaubt, was der Abendländer zu Rom glaubt: was schadet nun jenem die häretische Verworfenheit der Seinigen? Die Einheit der Kirche unter einem Papst ist also nur zufällig, nicht nothwendig, obwohl sie Vieles beitragen kann zur Gemeinschaft der Heiligen. Sie besteht unter demselben Oberhaupte auch zwischen denjenigen Untergebenen, die mit dem Oberhaupte keine Gemeinschaft haben; denn jeder steht in Gemeinschaft mit seinesgleichen, der Fromme mit Frommen, der Gläubige mit Gläubigen und umgekehrt." Das innerliche Wesen der Kirche[1]) wird von Wessel auch dadurch anschaulich gemacht, daß er zeigt, wie das lebendige Band ihrer Glieder nicht eine äußere Glaubensautorität, sondern gegenseitige Liebe ist; nicht dazu sind die Christen verpflichtet, daß einer dem andern glaube, sondern daß jeder den andern liebe. „Nicht durch das Band des Glaubens[2]) hat Gott die Gemeinschaft der Menschen verbunden, so daß nothwendig einer dem andern glauben soll, das sey wahr, was der andere versichert; sondern er hat sie verbunden durch Liebe, so daß nothwendigerweise der eine verpflichtet ist, den andern zu lieben, auch den Sünder, obwohl er nicht genöthigt ist, einem zu glauben, selbst wenn er die Wahrheit sagt. Denn es kann ein gegründeter Argwohn vorhanden seyn, so daß ich nicht glaube selbst dem Geliebten und Liebenden und die Wahrheit Sprechenden; denn niemand weiß, was in dem Menschen ist ... Da man also nicht genöthigt ist, überhaupt einem Menschen zu glauben, so ist man es auch nicht in Beziehung auf den Papst; denn unser Glaube wäre sehr schwankend, wenn man dem glauben müßte, der selbst oft irrt, wie man in und aus den Decretalen darthun kann ... Man ist auch gegen den Papst nur verpflichtet, ihn zu lieben, zu verehren und ihm zu gehorchen, wenn er sein Amt recht verwaltet."

1) Zu einer falschen Veräußerlichung der Kirche im Mittelalter wirkte besonders auch der ungeheure Reichthum und Güterbesitz. Im Gegensatz dagegen erkennt Wessel die Innerlichkeit der Kirche auch dadurch an, daß er den Güterbesitz derselben als etwas an und für sich Indifferentes betrachtet, welches wohlthätig und nachtheilig werden kann, je nachdem der Geist der Kirche ist. Wessel sagt de Potest. eccles. p. 751: „Es ist gut, daß die Kirche Reichthümer und weltliche Macht besitze, und es wäre besser, wenn sie noch mehr besäße: denn es ist gut, viel Gutes zu vermögen, und besser, noch mehreres. Aber es ist auch schlimm, daß die Kirche viele Reichthümer und weltliche Macht hat, nicht bloß, weil sie deßhalb Böses zu thun vermag, sondern auch, weil sie deßhalb wirklich viel Böses thut."

2) De Sacram. Poenit. Opp. p. 780. Unter Glaube versteht Wessel hier nicht das sittliche Vertrauen, welches er allerdings als die Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft ansieht, sondern das Fürwahrhalten solcher Lehrsätze, die ein Anderer aufgestellt hat.

Wessel hält die Einheit der Kirche fest, aber diese Einheit ist ihm ebenfalls eine innerliche, beruhend auf wahrer Geistesgemeinschaft, ausgehend von der Verbindung mit dem unsichtbaren Oberhaupte Christus und nicht gebunden an die Identität des sichtbaren Oberhauptes. „Man muß eine katholische Kirche bekennen," sagt er [1]), „aber diese Einheit setzen in die Einheit des Glaubens, und des (himmlischen) Hauptes, in die Einheit des Ecksteines (Christi), nicht aber in die Einheit Petri als des Lenkers (directoris) der Kirche oder seines Nachfolgers. Denn was konnte Petrus, da er in Italien war, anders als beten für die, welche unter den Indiern in Gefahr der Versuchung und Verfolgung standen, wiewohl er etwas mehr vermochte als seine Nachfolger? Oder was unter den schwersten Verfolgungen wider die Irrlehrer in verschiedenen Theilen der Welt? Welche Decrete oder allgemeine Concilien konnten die Kirche in dieser abgeleiteten Einheit [2]) zusammenhalten? Es ist also bloß die ursprüngliche Einheit [3]) unter dem einen wahrhaftigen Haupte, was das apostolische Symbol andeutet. Heutiges Tages ist ja das Evangelium bis an die Gränzen der Erde verbreitet, und es werden Christen gefunden jenseits der Hyperboreer, Indier und Scythen, denen keine Beschlüsse des Papstes oder unserer allgemeinen Concilien zu Constanz und Basel bekannt werden können, und nichts desto weniger bilden sie mit uns in der Einheit des Glaubens, der Frömmigkeit und der wahren Liebe eine katholische und apostolische Kirche, wenn sie auch nicht wissen sollten, daß es eine Stadt Rom oder einen römischen Bischof gibt."

Die Kirche, welche Christum zum Oberhaupte hat, kann nur auf das Evangelium gegründet seyn; das Evangelium ist aber eine göttliche Lehre: also verehrt die wahre Kirche nur Gott als Gesetzgeber, eine menschliche Gesetzgebung in Sachen des Glaubens erkennt sie nicht an. Das Evangelium bildet die Grundlage aller Autorität in der Kirche; nur so weit die Kirchenhäupter auf diese Grundlage sich stützen, sind die Untergebenen verpflichtet, ihnen zu gehorchen. Der Weg, den Wessel dem Christen vorzeichnet, geht nicht mit Augustin durch die Kirche zum Evangelium, sondern mit den Reformatoren durch das Evangelium zur Kirche. „Um Gottes willen," sagt er [4]), „glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779 u. 780.
2) . . . in unitate hac secunda, in der untergeordneten, secundären, d. h. nach dem Zusammenhang: in der äußerlichen Einheit.
3) . . . prima unitas d. h. die innerliche, geistige.
4) De Potest. eccl. Opp. p. 759.

der Kirche und dem Papste, nicht aber dem Evangelium um der Kirche willen." Hier ist wieder ein Hauptpunct, wo sich Katholicismus und Protestantismus scheiden und Wessel durchaus als Protestant erscheint. Der wesentlich katholische Standpunct ist ausgesprochen in den bekannten Worten Augustins: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Ansehen der katholischen Kirche nicht dazu bewöge [1])." Diesen Grundsatz, insofern er die Autorität der Schrift abhängig macht von der Autorität der Kirche, bestreitet Wessel direct, indem er den gerade entgegengesetzten (protestantischen) aufstellt, daß die Kirche ihre Autorität nur schöpfe aus dem Evangelium; er bestreitet ihn aber auch indirect, indem er ihm, wie auch später Martin Bucer und andere evangelische Theologen, eine von der gewöhnlichen abweichende Deutung gibt, nämlich die, daß sich der

1) Die Stelle Augustins findet sich in der Schrift Contra Epistolam Manichaei, quam vocant Fundamenti. Cap. 6. Opp. Tom. VIII. p. 111. ed. Bened. Augustin bestreitet zunächst die apostolische Würde und Sendung des Manes und sagt: „Ich frage, wer ist denn der Manichäus (Manes)? Ihr werdet mir antworten: ein Apostel Christi. Ich glaube es aber nicht. Nun wirst du schon nicht wissen, was du sagen oder thun sollst. Du wirst mir vielleicht das Evangelium lesen und daraus einen Beweis für die Person des Manes führen. Wenn du aber Einen fändest, der dem Evangelium noch nicht glaubt, was würdest du thun, wenn er dir sagte: ich glaube nicht. Ich wahrlich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Ansehn der katholischen Kirche nicht dazu bewöge (ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas). Wenn ich nun denen gefolgt bin, die mir sagten: glaube dem Evangelium! warum sollte ich denselben nicht folgen, wenn sie mir sagen: glaube den Manichäern nicht!" Bei der richtigen Würdigung dieser Stelle ist zwar allerdings nicht zu übersehen, daß sie keineswegs den ausdrücklichen Zweck hat, die Ueberzeugung Augustins von dem Verhältniß zwischen Kirche und Evangelium auszusprechen, sondern nur im Verfolg einer dialectischen Beweisführung gelegentlich vorkommt; auch daß sie zunächst auf den Anfang des Glaubens, auf die erste Gründung desselben im Gemüthe sich bezieht; aber wenn wir die ganze theologische und kirchliche Stellung Augustins namentlich den Manichäern und überhaupt den Häretikern gegenüber berücksichtigen, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß er der Kirche als einer in sich einigen und katholischen auch im Allgemeinen ein Princip vor der Schrift einräumte; er hatte mit andern älteren Kirchenlehrern erkannt, daß bloß auf dem Grunde der Schrift die Häretiker, die sich darauf auch beriefen, nicht erfolgreich bekämpft werden könnten und nahm daher eine andere, wie ihm schien, höhere und festere Autorität zu Hülfe. Daß aber der Satz nicht nothwendig dadurch, daß er von einem großen Kirchenlehrer ausgesprochen ist, auch zur Wahrheit wird, bedarf wohl nicht gesagt zu werden. Vergl. die Abhandlung von Lücke über die augustinische Stelle in der von ihm und Gieseler herausgeg. Zeitschrift für evangelische Christen. Heft 1. S. 52. Auch war Augustin in seinem Princip selbst nicht consequent, denn wie gegen die Manichäer die katholische Kirche, so macht er gegen die Donatisten die Schrift als höchste entscheidende Instanz geltend. S. Neanders Kirchengesch. B. II. Abtheil. 1. S. 437 u. 438.

Ausspruch Augustins nur beziehe auf den Anfang des Glaubens, nicht auf das permanente Verhältniß zwischen Kirche und Evangelium: nur den Ursprung seines Glaubens an die Schrift leite der Kirchenvater von der katholischen Kirche ab, im Allgemeinen aber wolle er der Kirche keinen Vorzug vor dem Evangelium geben[1]). Diese Auslegung ist nicht ganz richtig und erschöpfend, aber sie zeigt wenigstens, was Wessel in Beziehung auf die Sache selbst für das Wahre hielt, und daher auch bei Augustin voraussetzte. Wessel verwarf zwar das Ansehen der Kirche, die kirchliche Ueberlieferung und die Aussprüche der Kirchenlehrer und Concilien, nicht schlechthin, aber er wollte beides immer auf die Schrift zurückgeführt und nur in Uebereinstimmung mit ihr als gültig anerkannt wissen. Von der Tradition sagt er[2]): „Ich weiß wohl, daß nicht die Schrift allein eine ganz angemessene Glaubensregel ist; ich weiß, daß Einiges durch die Apostel überliefert ist, was nicht aufgezeichnet worden, und daß alle jene Ueberlieferungen, wie die kanonische Schrift, in die Glaubensregel aufzunehmen sind. Beide zusammen und was aus denselben ganz entschieden durch nothwendige Consequenz abgeleitet werden kann, bilden die einzige Regel des Glaubens. Und diese einzige Glaubensregel, von der niemand ohne Verlust des Heils abweichen kann, bekenne ich mit Strenge." Dann fügt er aber noch genauer bestimmend die gewichtigen Worte hinzu[3]): „Ich glaube mit der Kirche, aber ich glaube nicht an dieselbe, sondern ich glaube an den heil. Geist,

1) Diese Erklärung findet sich an mehreren Stellen, z. B. de Indulgent. Cap. 9. p. 893 u. de Potest. eccles. p. 759. Am ersteren Orte sagt Wessel: „Uebrigens beweist jenes Wort Augustins vom Evangelium und von der Kirche nicht mehr, als es enthält; es dient zur Bezeichnung des Ursprungs, nicht zur Vergleichung (es bezieht sich auf den Anfang des Glaubens, nicht auf das, was ihn als Autorität bestimmt, originis, non comparationis verbum est). Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich nicht der Kirche geglaubt hätte. So wie von der Menge der Gläubigen in der ersten Zeit Jeder mit Recht hätte sagen können: ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich nicht dem Petrus geglaubt hätte. So auch ich heute: wenn ich nicht zuerst als Knabe den Meinigen, dann meinen Lehrern, endlich den Geistlichen geglaubt hätte, so würde ich heute dem Evangelium nicht glauben. Dennoch glaube ich dem Evangelium mehr, als irgend einer Versammlung von Sterblichen, und muß ihm mehr glauben. Und wenn ich fände, daß alle Menschen nicht glaubten, so müßte ich doch nichts desoweniger mehr dem Evangelium als ihnen anhängen. Augustin hat also den Ursprung des noch zarten und entstehenden Glaubens in seinem Worte angedeutet, nicht die Autorität der Kirche mit der Würde des Evangeliums verglichen." Daß Wessel die Autorität der biblischen Schriften nicht bloß höher stellt, als alle heidnischen Schriftsteller, was sich bei ihm von selbst versteht, sondern auch höher, als alle Kirchenlehrer, Päpste u. s. f., sagt er auch deutlich Scal. Medit. Exempl. I. p. 328.

2) De Indulgent. Cap. 6. p. 887 u. 888.

3) De Indulgent. Cap. 6. p. 888.

der die Regel des Glaubens bestimmt, der gesprochen hat durch die Apostel und Propheten; mit der heil. Kirche glaube ich, gemäß der heil. Kirche glaube ich, aber nicht an die Kirche, weil das Glauben ein Act gottesdienstlicher Verehrung und ein Opfer der theologischen Tugend ist, welches nur Gott dargebracht werden kann."

Was die Aussprüche der Kirchenlehrer und des Kirchenoberhauptes betrifft, so gesteht Wessel zwar zu, es sey immer wahrscheinlicher, daß ein Einzelner irre, als eine ganze Gemeinschaft gelehrter Männer, und deßwegen müsse auch jeder mit seinen besonderen Meinungen sehr vorsichtig seyn; aber auf der andern Seite verkennt er auch die Möglichkeit nicht, daß viele Lehrer das Richtige verfehlen können, deßhalb müsse man auf das sorgfältigste das Evangelium erforschen und die daraus hervorleuchtende Wahrheit strenge festhalten [1]). In diesem Sinne sagt er [2]): „Mir scheinen wahrlich die Gründe derer nicht geringfügig, die wegen unbezweifelter Autorität der heil. Schrift, die man nothwendig anerkennen muß, von der bloß wahrscheinlichen Meinung der Päpste abweichen. Um offener zu reden: so lange mir scheint, daß der Papst, oder die Schule, oder irgend eine Gemeinschaft etwas wider die Wahrheit der Schrift behaupten, muß ich stets zuerst die Schrift mit höchster Sorgfalt festhalten, dann aber, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß solche Männer irren, muß ich fleißig nach der Wahrheit auf beiden Seiten forschen, aber stets mit größerer Ehrfurcht gegen die heil. Schrift, als gegen die menschliche Behauptung, von wem diese auch kommen mag." Und in einer andern Stelle [3]): „Man muß der Prälaten und Doctoren Lehrsätze so beobachten, wie Paulus ermahnt hat, d. h. so lange sie auf dem Stuhle Mosis sitzend mit Moses übereinstimmend lehren; wenn sie aber etwas außerdem oder dagegen vorbringen, so ist das nicht verpflichtend für die Gläubigen im Widerspruch mit dem Gesetze der vollkommenen Freiheit. Denn Gottes Knechte sind wir, nicht des Papstes; diesem würden wir freilich dienen, wenn wir uns an alle seine Aussprüche binden ließen, wie dieselben auch beschaffen seyn möchten; aber es heißt: du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen... Nur wenn die Geistlichen und Lehrer mit dem wahren und einzigen Lehrer übereinstimmen und zu ihm hinführen, muß man sie hören; denn einem thörichten und blinden Führer folgt niemand als ein Blinder [4])."

1) De Potest. eccl. Opp. p. 758 u. 759.
2) De Indulgent. Cap. 1. p. 878 u. 879.
3) De Potest. eccles. Opp. p. 760.
4) Ebendas. S. 761.

Sehr häufig kommt Wessel auf das Verhältniß zwischen der Autorität der Schrift und der Autorität der Kirchenoberen zurück, um die Gränze zu bestimmen, bis zu welcher der Christ dem Papst und den Prälaten zu gehorchen verbunden sey; und da dieß in jener Zeit eine von den Fragen war, welche aufs tiefste in den Bildungsgang der Kirche eingriffen, so ist Wessels Grundansicht noch etwas genauer zu entwickeln. Er geht überall von dem Satze aus, daß der Glaube als das Höchste im Menschen, als eine theologische Tugend, ja als ein Act der Gottesverehrung stets nur Gott selbst dargebracht werden könne, nie irgend einem Menschen, und wenn er sich auf etwas beziehe außer Gott, so geschehe dieß nur um Gottes willen und nur so weit, als eine nachweisbare göttliche Autorität es vorzeichne. „Unserm Herrn und Vater, Gott, zu glauben ist ein Gottesdienst [1]). Daher, was die Kirche glaubt, das glaubt sie nicht einem Gliede der Kirche. Denn sie glaubt an Gott und, indem sie an Gott glaubt, glaubt sie an Jesum Christum, welcher Gott ist, und glaubt an den heiligen Geist, welcher durch die Apostel, Evangelisten und Propheten spricht. Mit Recht ermahnt also Paulus, keinem, der da kommen würde, etwas zu glauben außer dem, was sie von dem Apostel, der sie belehrt empfangen, hatten, auch wenn der Apostel selbst käme und sie anders lehrte, als vorher der heilige Geist durch ihn gelehrt. Denn nicht an Paulus oder Petrus glaubt die Kirche, noch an einen Engel vom Himmel, noch an irgend ein Glied der Kirche, noch auch an die ganze Kirche, sondern an Gott allein, auf welchen sie auch hofft, und welchen sie durch Glauben und Hoffnung anbetet." Also nicht weil diese oder jene Person etwas sagt, ist es zu glauben, sondern weil ein solcher es sagt, der aus dem Geiste Gottes redet; dieß kann allerdings auch bei einem Kirchenlehrer, einem Papste, einem allgemeinen Concilium der Fall seyn, und es ist vorauszusetzen, daß die Gläubigen auch im Abendlande nicht von Gott verlassen seyn werden, aber ein Kriterium für die Wahrheit ihrer Aussprüche haben wir nur in der Vergleichung mit dem, was zuverlässig aus dem Geiste Gottes hervorgegangen ist, an den prophetischen und apostolischen Schriften [2]). Mit vieler Feinheit macht Wessel darauf aufmerksam, daß Petrus bei der Ermahnung: seyd unterthan aller menschlichen Ordnung, sehr bedeutsam hinzufüge: um des Herrn willen [3]); „denn die Gläubigen vom Volke

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 778.
2) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779.
3) 1. Petr. 2, 13.

sollen ihren Kirchenvorgesetzten unterworfen seyn im Glauben, sofern sie lehren, und im Gehorsam, sofern sie Vorschriften ertheilen, aber immer so, daß sie sich erinnern, sie seyen dazu verpflichtet um Gottes willen, d. h. so, daß sie zuerst ihre Bereitwilligkeit zu glauben auf Gott und auf das Evangelium beziehen, zuerst ihren Glauben Gott darbringen. Was das Volk seinem Geistlichen glaubt, wenn es auf gesunde Weise glaubt, das glaubt es deßhalb, weil er mit dem Evangelium übereinstimmt, und wenn es überzeugt wäre, daß er abweichend lehre, so würde es ihm weder glauben noch gehorchen[1]." Nun begründet Wessel weiter die richtige Stellung des gewöhnlichen Christen zum Lehrer und Kirchenvorgesetzten folgendergestalt. Der Lehrer, wenn er wirklich seiner Bestimmung entspricht, muß gründlich unterrichtet seyn und durch geübten Sinn die Wahrheit der heiligen Schrift besser erkennen, als der Nichtlehrer. Wer die theologische Wahrheit richtiger auffaßt, der kann im Glauben nicht demjenigen unterworfen seyn, der zwar Behauptungen aufstellt, aber weniger Erkenntniß hat; vielmehr muß der umgekehrte Fall statt finden. In der Regel werden nun die Lehrer und besonders eine Versammlung von Lehrern das Richtigere treffen[2]), aber weil doch auch sie irren können, weil auch ein Concilium und der Papst irren kann, darf nur das Evangelium die letzte und höchste Richtschnur seyn[3].

1) De Potest. eccles. Opp. p. 758.

2) Ueber diesen Punct stellt Wessel de Sacram. Poenit. p. 781. folgende Grundsätze auf: Jeder Einzelne muß zunächst nicht bloß von einer ausgezeichneten Versammlung, sondern auch von einem berühmten Manne voraussetzen, daß sie sich in ihren Bestimmungen nicht irren werden. Aber dieser achtungsvollen Voraussetzung ungeachtet darf er nicht voreilig Alles für wahr halten, was eine solche Versammlung oder ein solcher Mann festsetzt. Er muß selbst zusehen. Er ist mit seinem Glauben nur Gott und dem Worte Gottes verpflichtet; in diesem muß er forschen. Nie darf er gegen seine Ueberzeugung der Bestimmung auch einer zahlreichen Menge folgen, so lange sie ihm der Schrift zu widersprechen scheint; so jedoch, daß er sich stets bereit zeigt, zu glauben, wenn er eines Besseren belehrt wird. Deßhalb ist nicht ohne Ursache auf den Concilien festgesetzt, daß auch ein einziger Widersprechender gehört werden soll.

3) Wessel trägt kein Bedenken, bei eintretendem Widerstreite zwischen der Schrift und der Kirche, der ersteren den Vorzug zu geben. Er sagt in einem Brief an Engelbert von Leiden Opp. p. 869: „Du bemerkst, daß die Kirche vom heiligen Geiste regiert werde. Das ist allerdings wahr, aber nur, insofern sie heilig ist und ihr Heil wirkt; insofern sie aber unwissend und im Irrthum ist, nicht, wie wir denn leider beklagen müssen, daß sie (die sichtbare Kirche) in vielen Dingen irrt." Aus der Verschiedenheit der Meinungen innerhalb der Kirche und dem Widerspruche der Lehrer leitet Wessel das Recht und die Freiheit der Gläubigen ab, die Meinungen zu prüfen und darüber zu urtheilen, wobei er aber als Regel festhält, daß der Prüfende „auf vernünftige Weise an dem Ufer des heiligen Canons — d. h. des Canons der heiligen Schrift — hinschiffe." De Sacram. Poenit. p. 805. Thes. 23.

Denselben Grundsatz bezieht Wessel dann auch auf die Vorschriften der Kirchenoberen. Sie sind verpflichtend, sofern sie weise sind d. h. sofern sie mit Christo übereinstimmen, sonst aber nicht. „Die Gesetze und Vorschriften der Prälaten haben so viel Kraft, als sie Weisheit enthalten. Deßhalb können sie auch nicht bei Strafe einer Todsünde gebieten, außer wenn die Sünde des Ungehorsamen von sich selbst eine tödtliche Thorheit hineinbringt. Weßhalb auch in gleichgültigen Dingen (in rebus neutris), wie es jenes Decret des Papstes Pius über den Alaun [1]) war, die Gläubigen keine Todsünde begehen können, bloß wegen des päpstlichen Gebotes [2])."

Schon aus diesen Aeußerungen ergibt sich zum Theil die Ueberzeugung Wessels über die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Geistlichen in der Kirche, indeß spricht er sich in seiner Schrift über das Kirchenregiment [3]) noch in mehreren speciellen Beziehungen darüber aus. Wir haben hier besonders zu berücksichtigen, was er über die ursprüngliche Bestimmung der Geistlichen, über das Priesterthum, über das richterliche Amt der Geistlichkeit und über die Stellung des Papstes in der Kirche sagt.

---

1) Diese mir früher dunkle Stelle ist nun vollständig aufgehellt durch eine interessante kleine Abhandlung von Prof. Kist in dem von ihm und Royaards herausgeg. kirchenhist. Archiv, Th. 6. S. 171: Sluikhandel eene Doodzonde, ter Verklaring der: Alumina Tulfae etc. Die Sache ist in der Kürze diese. In der Mitte des 15ten Jahrhunderts wurden zu Tolfa im Kirchenstaat, in der Nähe von Civita Vecchia, durch Johann de Castro reiche Alaungruben entdeckt, welche durch Pius II. so in Blüte gebracht wurden, daß sie jährlich 100,000 Centner Alaun lieferten und einen Pachtzins von 50,000 Thalern abwarfen. Bis dahin war der Alaun in Italien aus dem Morgenlande bezogen worden; um nun den einheimischen Alaungruben aufzuhelfen und den Ungläubigen den Vortheil abzuschneiden, wurde nicht nur die Einfuhr des orientalischen Alauns streng verboten, sondern Pius II., indem er seine Stellung als Oberhaupt der Kirche zugleich für seinen Vortheil als Regent des Kirchenstaates benutzte, setzte auch den Schleichhandel mit Alaun unter die Todsünden, welche unter keiner Bedingung vergeben werden könnten. So geschah es, daß, während der größte Missethäter für eine geringe Summe Ablaß erhalten konnte, ein Alaun-Schmuggler von allen Trostmitteln der Kirche ausgeschlossen war und es war natürlich, daß dieses himmelschreiende Misverhältniß auch unsern Wessel zu einem strafenden Seitenblick veranlaßte.

2) De Potest. eccles. Opp. p. 755 u. 756. Und weiterhin S. 756: „Der Apostel lehrt, man solle Alles prüfen, aber das Gute behalten. Alles also, was sie sagen, sind wir angewiesen, nicht nach ihrer verderbten Gesinnung, sondern nach der Wahrheit, sofern es dem Stuhle Mosis entspricht, zu thun und zu halten. In andern Dingen sind wir nicht angewiesen, zu beobachten oder zu thun, was sie sagen."

3) De *Dignitate et Potestate Ecclesiastica*, de vera et recta obedientia, et quantum obligent subditos mandata et statuta Praelatorum. *Wess.* Opp. p. 748—771.

sollen ihren Kirchenvorgesetzten unterworfen seyn im Glauben, sofern sie lehren, und im Gehorsam, sofern sie Vorschriften ertheilen, aber immer so, daß sie sich erinnern, sie seyen dazu verpflichtet um Gottes willen, d. h. so, daß sie zuerst ihre Bereitwilligkeit zu glauben auf Gott und auf das Evangelium beziehen, zuerst ihren Glauben Gott darbringen. Was das Volk seinem Geistlichen glaubt, wenn es auf gesunde Weise glaubt, das glaubt es deßhalb, weil er mit dem Evangelium übereinstimmt, und wenn es überzeugt wäre, daß er abweichend lehre, so würde es ihm weder glauben noch gehorchen [1]." Nun begründet Wessel weiter die richtige Stellung des gewöhnlichen Christen zum Lehrer und Kirchenvorgesetzten folgendergestalt. Der Lehrer, wenn er wirklich seiner Bestimmung entspricht, muß gründlich unterrichtet seyn und durch geübten Sinn die Wahrheit der heiligen Schrift besser erkennen, als der Nichtlehrer. Wer die theologische Wahrheit richtiger auffaßt, der kann im Glauben nicht demjenigen unterworfen seyn, der zwar Behauptungen aufstellt, aber weniger Erkenntniß hat; vielmehr muß der umgekehrte Fall statt finden. In der Regel werden nun die Lehrer und besonders eine Versammlung von Lehrern das Richtigere treffen [2]), aber weil doch auch sie irren können, weil auch ein Concilium und der Papst irren kann, darf nur das Evangelium die letzte und höchste Richtschnur seyn [3]).

1) De Potest. eccles. Opp. p. 758.

2) Ueber diesen Punct stellt Wessel de Sacram. Poenit. p. 781. folgende Grundsätze auf: Jeder Einzelne muß zunächst nicht bloß von einer ausgezeichneten Versammlung, sondern auch von einem berühmten Manne voraussetzen, daß sie sich in ihren Bestimmungen nicht irren werden. Aber dieser achtungsvollen Voraussetzung ungeachtet darf er nicht voreilig Alles für wahr halten, was eine solche Versammlung oder ein solcher Mann festsetzt. Er muß selbst zusehen. Er ist mit seinem Glauben nur Gott und dem Worte Gottes verpflichtet; in diesem muß er forschen. Nie darf er gegen seine Ueberzeugung der Bestimmung auch einer zahlreichen Menge folgen, so lange sie ihm der Schrift zu widersprechen scheint; so jedoch, daß er sich stets bereit zeigt, zu glauben, wenn er eines Besseren belehrt wird. Deßhalb ist nicht ohne Ursache auf den Concilien festgesetzt, daß auch ein einziger Widersprechender gehört werden soll.

3) Wessel trägt kein Bedenken, bei eintretendem Widerstreite zwischen der Schrift und der Kirche, der ersteren den Vorzug zu geben. Er sagt in einem Brief an Engelbert von Leiden Opp. p. 869: „Du bemerkst, daß die Kirche vom heiligen Geiste regiert werde. Das ist allerdings wahr, aber nur, insofern sie heilig ist und ihr Heil wirkt; insofern sie aber unwissend und im Irrthum ist, nicht, wie wir denn leider beklagen müssen, daß sie (die sichtbare Kirche) in vielen Dingen irrt." Aus der Verschiedenheit der Meinungen innerhalb der Kirche und dem Widerspruche der Lehrer leitet Wessel das Recht und die Freiheit der Gläubigen ab, die Meinungen zu prüfen und darüber zu urtheilen, wobei er aber als Regel festhält, daß der Prüfende „auf vernünftige Weise an dem Ufer des heiligen Canons — d. h. des Canons der heiligen Schrift — hinschiffe." De Sacram. Poenit p. 805. Thes. 23.

Denselben Grundsatz bezieht Wessel dann auch auf die Vorschriften der Kirchenoberen. Sie sind verpflichtend, sofern sie weise sind d. h. sofern sie mit Christo übereinstimmen, sonst aber nicht. „Die Gesetze und Vorschriften der Prälaten haben so viel Kraft, als sie Weisheit enthalten. Deßhalb können sie auch nicht bei Strafe einer Todsünde gebieten, außer wenn die Sünde des Ungehorsamen von sich selbst eine tödtliche Thorheit hineinbringt. Weßhalb auch in gleichgültigen Dingen (in rebus neutris), wie es jenes Decret des Papstes Pius über den Alaun [1]) war, die Gläubigen keine Todsünde begehen können, bloß wegen des päpstlichen Gebotes [2])."

Schon aus diesen Aeußerungen ergibt sich zum Theil die Ueberzeugung Wessels über die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Geistlichen in der Kirche, indeß spricht er sich in seiner Schrift über das Kirchenregiment [3]) noch in mehreren speciellen Beziehungen darüber aus. Wir haben hier besonders zu berücksichtigen, was er über die ursprüngliche Bestimmung der Geistlichen, über das Priesterthum, über das richterliche Amt der Geistlichkeit und über die Stellung des Papstes in der Kirche sagt.

---

1) Diese mir früher dunkle Stelle ist nun vollständig aufgehellt durch eine interessante kleine Abhandlung von Prof. Kist in dem von ihm und Royaards herausgeg. kirchenhist. Archiv, Th. 6. S. 171: Sluikhandel eene Doodzonde, ter Verklaring der: Alumina Tulfae etc. Die Sache ist in der Kürze diese. In der Mitte des 15ten Jahrhunderts wurden zu Tolfa im Kirchenstaat, in der Nähe von Civita Vecchia, durch Johann de Castro reiche Alaungruben entdeckt, welche durch Pius II. so in Blüte gebracht wurden, daß sie jährlich 100,000 Centner Alaun lieferten und einen Pachtzins von 50,000 Thalern abwarfen. Bis dahin war der Alaun in Italien aus dem Morgenlande bezogen worden; um nun den einheimischen Alaungruben aufzuhelfen und den Ungläubigen den Vortheil abzuschneiden, wurde nicht nur die Einfuhr des orientalischen Alauns streng verboten, sondern Pius II., indem er seine Stellung als Oberhaupt der Kirche zugleich für seinen Vortheil als Regent des Kirchenstaates benutzte, setzte auch den Schleichhandel mit Alaun unter die Todsünden, welche unter keiner Bedingung vergeben werden könnten. So geschah es, daß, während der größte Missethäter für eine geringe Summe Ablaß erhalten konnte, ein Alaun-Schmuggler von allen Troſtmitteln der Kirche ausgeschlossen war und es war natürlich, daß dieses bimmelschreiende Misverhältniß auch unsern Wessel zu einem strafenden Seitenblick veranlaßte.

2) De Potest. eccles. Opp. p. 755 u. 756. Und weiterhin S. 756: „Der Apostel lehrt, man solle Alles prüfen, aber das Gute behalten. Alles also, was sie sagen, sind wir angewiesen, nicht nach ihrer verderbten Gesinnung, sondern nach der Wahrheit, sofern es dem Stuhle Mosis entspricht, zu thun und zu halten. In andern Dingen sind wir nicht angewiesen, zu beobachten oder zu thun, was sie sagen."

3) De *Dignitate et Potestate Ecclesiastica*, de vera et recta obedientia, et quantum obligent subditos mandata et statuta Praelatorum. *Wess.* Opp. p. 748—771.

er den Geringsten Anstoß gibt und sie von dem reinen Wege der Wahrheit und des Lebens gegen den Willen Christi abführt, ist ein Widerchrist, weil er Christo widerstrebt, indem er die zu Grunde richtet, für welche Christus sein Blut vergossen hat... Christus will durch Gehorsam selig machen, viele Prälaten tragen keine Scheu, durch Ungehorsam gegen die Gebote und ein schlechtes Beispiel Anstoß zu geben in allen den Dingen, die Jesus Matth. 24. in der Rede an das Volk erwähnt. Wenn dieß wahr ist,.... so müssen durch jeden wohlgesinnten Mann die Kleinen ermahnt werden, damit sie kein Aergerniß erhalten. Denn wenn sie nicht besonders über einzelne Schändlichkeiten und ansteckende schlechte Beispiele der Prälaten belehrt werden, so werden sie dieselben auch weniger meiden können. Wenn wir dieß lehren, werden wir freilich alsbald die Heuchler, Prahler, Ehrgeizigen, Eiteln, Verführer, Geizigen, die Prälaten nicht bloß wider uns, sondern auch wider das anvertraute Volk erregen... Aber auch Christus hat nicht nur die Schandthaten der Aergerniß Gebenden aufgedeckt, sondern selbst ein ewiges Wehe über sie ausgerufen. Wer seinem Beispiele folgen will, der muß wissen, daß der Herr damals auch schon bereit war, das Kreuz auf sich zu nehmen; wer aber seinem Beispiele nicht folgen will, der mag die Aergernisse ruhig aufwuchern lassen."

Wessel ist indeß weit entfernt, die Ursache vom schlechten Zustand eines kirchlichen Gemeinwesens bloß in der Verdorbenheit der Prälaten zu finden, er findet sie ebensowohl im Volke; es zeigt sich hier immer eine Wechselwirkung: eine nichtswürdige Geistlichkeit verdirbt allerdings das Volk, aber die Verworfenheit und Willkür der Prälaten, wie der Fürsten und Könige hat auch ihren Grund in der Schlechtigkeit und Thorheit des Volkes. Der herrschende Geist jeder größeren oder kleineren Gemeinschaft, eines Staates, einer Kirche, eines Klosters theilt sich auch dem Oberhaupte mit; die Fürsten, wie sie gewöhnlich sind, entspringen aus den Sünden des Volkes; unter einem tüchtigen, guten, weisen Volke würde ein schlechter Fürst gar nicht bestehen können, so wenig als in einem wohlgeordneten Kloster ein ausschweifender Abt [1]). Aus diesem Verhältnisse der Gegenseitigkeit zwischen Klerus und Volk leitet nun Wessel wie das Recht, so auch die Pflicht des Volkes ab, sich einem corrumpirten und corrumpirenden Klerus zu widersetzen. „Denen, welche die Kirche zerstören, sind alle Christen verpflichtet Widerstand zu leisten, bis auf die Geringsten, die Bauern, nach jenem Ausspruch [2]): die heilige Ein-

1) Alles dieß weiter ausgeführt de Potest. eccles. p. 769 u. 770.
2) des Hieronymus.

falt (sancta rusticitas), wie sehr sie die Kirche erbaut durch ein verdienstliches Leben, ebenso sehr schadet sie, wenn sie denen, die sie zerstören, nicht widersteht [1])." Das Widerstands- oder Protestationsrecht des christlichen Volkes gegen eine schlechte Geistlichkeit und selbst gegen einen schlechten Papst gründet aber Wessel wieder hauptsächlich auf zweierlei: die ursprüngliche Bestimmung der Geistlichkeit, die Kirche zu erbauen, und das ursprüngliche Verhältniß zwischen Geistlichkeit und Gemeinde, welches er als freien Vertrag auffaßt. Die Worte des Apostels: es ist keine Obrigkeit außer von Gott, erläutert er so: „Es gibt keine Macht, außer zur Erbauung; inwiefern eine Macht erbaut, ist sie von Gott, inwiefern sie nicht erbaut, hat der, welcher durch Widerstand gegen dieselbe mehr erbaut, die Macht zum Widerstand von Gott. Also die Macht zu erbauen stammt von Gott, und wer mehr erbaut, der hat auch höhere Macht. Mithin besitzt mehr wahre Macht Paulus als Petrus, Bernhard als Innocenz und Eugen, Franz als Honorius." [2]) Man könnte diesen Grundsatz Wessels für bedenklich, ja für gefährlich und revolutionär halten; aber man muß erwägen, daß er ihn zunächst nur in Sachen des Glaubens und Gewissens, auf dem Gebiete des sittlichen und religiösen Lebens angewandt wissen wollte und auch hier nur alsdann, wenn eine entschiedene unzweifelhafte Nothwendigkeit vorhanden. In diesem Sinne vertheidigt Wessel nicht allein die Widersetzlichkeit der älteren Christen, besonders der Märtyrer wie z. B. des Vincentius und Laurentius gegen die Befehle heidnischer Kaiser, sondern, auf Aussprüche des Augustin, Hieronymus und Gregorius gestützt, lehrt er auch, es mache sich eines Frevels schuldig, wer frevelhaften Gewalthabern in der Kirche nicht offen widerstrebe [3]). Er beruft sich auf den Kampf Christi gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer und sagt [4]): „Der Herr lehrt uns durch sein Beispiel, wie die Gläubigen, wenn sie einen anstößigen Irrthum der Vorgesetzten bemerken, dagegen ankämpfen und ihn tadeln sollen, wenn einen heimlichen, heimlich, wenn einen öffentlichen, öffentlich. Denn der Herr hat ihnen ihre Irrthümer ins Angesicht vorgeworfen, und der Nutzen davon ist, daß die durch Nachgiebigkeit ihrer eigenen Willkür überlassene Anmaaßung nicht übermüthig werde, als könnte sie nicht bestraft, im Zaume gehalten und ausgetilgt werden. So oft sie also unverschämter Weise fehlen und doch übermüthiger Weise dabei beharren, also auch

1) De Potest. eccles. p. 769.
2) De Potest. eccles. p. 769.
3) De Potest. eccles. p. 768—770.
4) De Potest. eccles. p. 750.

dem Fehler noch Unbeſcheidenheit hinzufügen, muß man ſie zurückweiſen nach dem Beiſpiele des Herrn, wenn nur zugleich das beobachtet wird, daß man nicht wider das Wort des Herrn ihre geſunde Ermahnung verachtet. Denn ſo lange ſie auf dem Stuhle Moſis ſitzen, muß man thun, was ſie ſagen; es iſt aber anzunehmen, daß ſie darauf ſitzen, ſo lange ihre Worte nicht durch ihre Thaten widerlegt werden. Wenn aber ihr Leben ſo anſtößig iſt, daß ſie mehr durch ihr Beiſpiel zerſtören, als durch ihr Wort erbauen, ſo ſind ſie nicht mehr zu dulden, weil ſie nicht auf dem Stuhle Moſis ſitzen, ſondern auf dem Stuhle des Verderbens." Eine weitere Baſis zum Proteſtationsrecht des chriſtlichen Volkes gegen einen verdorbenen Klerus liegt nach Weſſel darin, daß das Verhältniß zwiſchen beiden von einer freien Uebereinkunft ausgeht: „Alle kirchliche Gewalt beruht auf einer gegenſeitigen Uebereinkunft zwiſchen zweien, nämlich einem Arzt und einem Kranken. Der Hirte kann nicht weiden, außer inſofern die Heerde geweidet wird, er kann nicht zum Heile führen, außer inſofern die Schaafe ſich dazu führen laſſen, er kann nicht binden, außer inſofern ſie gebunden werden durch das Band der Liebe, nicht löſen, außer inſofern ſie wirklich aus den Banden des Satans erlöſt werden [1])." Es kommt alſo hier Alles darauf an, ob der Zweck, um deßwillen das Verhältniß eingegangen iſt, erfüllt wird; wenn dieß nicht geſchieht, ſo hebt es ſich eigentlich von ſelbſt wieder auf: „Jede Unterwerfung ſoll freiwillig ſeyn: deßwegen ſoll man ſich ihr nicht unterziehen, außer mit Ueberlegung. Die Ueberlegung aber wird auf die Urſache und den Nutzen ſehen. Sind nun die Urſache und der Nutzen von der Art, daß ſie den Ueberlegenden vor Eingehung des Vertrags zu demſelben beſtimmen können, ſo entbinden ſie gleicherweiſe den, der die Verpflichtung eingegangen, wenn der Contrahirende ſein Verſprechen nicht hält [2])." Weſſel lobt in dieſer Beziehung die Praxis der Bettelmönche, ihre Vorgeſetzten alljährlich neu zu wählen, er nimmt für die chriſtliche Gemeinſchaft das Recht in Anſpruch, ihre Vorſteher ſelbſt zu wählen, aber auch das Recht, dieſes Verhältniß wieder aufzuheben, wenn die Vorſteher unwürdig d. h. unwirkſam ſind.

Die Stellung, welche Weſſel dem Papſte anweiſt und anweiſen muß, geht ſchon aus dem Bisherigen hervor, indeß iſt mit Berückſichtigung der vielfachen Ausſprüche Weſſels noch genauer über dieſen Punct zu handeln. Es iſt vorerſt klar, daß Weſſel,

1) De Potest. eccles. p. 751 u. 752.
2) De Potest. eccles. p. 765.

indem er in Christo das einzige wahre Oberhaupt der Kirche verehrt, dem Papst als sichtbarem Oberhaupte zwar eine hohe, aber doch keine andere als menschliche Würde zuerkennt, daß er die Heiligkeit und Weisheit des Papstes keineswegs für fehlerlos und unübertrefflich hält. Daß die Päpste keine Musterbilder christlicher Vollkommenheit seyen, bedurfte in jener Zeit am wenigsten eines Beweises; indeß macht doch Wessel ausdrücklich darauf aufmerksam und spricht deßhalb dem Papste die Fähigkeit ab, eine vollkommene Sündenvergebung zu ertheilen, weil diese nur von einem solchen ausgehen könne, der selbst vollkommen ist [1]). Wenn aber der Papst nicht sittlich vollkommen ist, so kann er auch nicht irrthumfrei seyn, und er kann um so weniger auf diesen Vorzug Anspruch machen, da derselbe nicht einmal dem Petrus, der doch nach römischer Vorstellung der größte aller Päpste ist, zukommt: „Auch der erste und heiligste Papst, Petrus, hat schwer geirrt, damit die Kirche späterhin wisse, daß sie nicht durch die Bestimmungen der obersten Bischöfe gebunden, sondern daß vielmehr bei vorkommendem Zwiespalt jeder Gläubige verpflichtet sey, nach dem Beispiele des heiligen Paulus für die Regel des Glaubens dem Papst ins Angesicht und, wenn es nicht anders seyn könnte, in Gegenwart Aller zu widerstehen [2])." Und in einer andern Stelle [3]): „Kein Papst ist weiser, keiner mit größerer Autorität begabt, keiner von größerer Heiligkeit, als der heilige Petrus; so daß, wenn keiner dem Papste sagen dürfte: warum thust du das? oder den Papst tadeln und beurtheilen, dieß am wenigsten bei Petrus hätte geschehen dürfen. Aber ich frage: wenn der Papst tadelhaft (reprehensibilis) ist, und nicht richtig nach der Wahrheit des Evangeliums wandelt, wie Alle leicht sehen können, denen der Geist der göttlichen Weisheit verliehen ist, was gibt es für einen Grund, warum er nicht auch wirklich sollte von Jemanden getadelt werden? da ja auch der weiseste und heiligste unter ihnen von einem noch weiseren und heiligeren öffentlich vor Allen getadelt worden ist?" Ueberhaupt betrachtet

1) Wessel entwickelt de Orat. II, 2. p. 45 seine Gedanken so: eine gänzliche Vergebung ist eine vollkommene Vergebung; diese kann aber nur von einem solchen ertheilt werden, der selbst vollkommen ist und nur an solche, die auch vollkommen sind (d. h. an wahrhaft Gebesserte und Geheiligte); es befindet sich aber doch kein Prälat im Stande der Vollkommenheit, auch der Papst nicht, er kann also auch keine vollkommene Sündenvergebung gewähren.

2) De Indulgent. cap. VIII. p. 891. Ebendaselbst S. 892 wird auch darauf hingewiesen, daß die pariser Facultät die Autorität des Papstes Clemens verworfen habe.

3) De Potest. eccles. p. 749.

Wessel den Papst als einen Menschen, der, wenn auch fromm und einsichtsvoll, doch denselben geistigen Beschränkungen unterworfen ist, wie ein anderer. Er kennt sein eigenes Innere nicht besser, er weiß daher auch von seiner eigenen Seligkeit nicht mehr, als ein Anderer [1]); wenn er aber sich selbst nicht vollständig kennt, so kann er noch weniger einen Andern ganz durchschauen; eine päpstliche Canonisation kann also immer nur auf schwankenden Gründen beruhen [2]); ebenso kann sich die Excommunication des Papstes, sein Ablaß, seine Sündenvergebung nicht auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern nur auf die Stellung in der Kirche beziehen, es ist keine göttliche Entscheidung, sondern ein menschlicher Richterspruch, der falsch seyn kann, wenn der Papst ein fleischlicher und weltlicher Mensch ist. Sollte der Papst in der That eine geistliche Herrschaft und ein Gericht über Alle ausüben, so müßte er auch Alle kennen und zu beurtheilen vermögen; er kennt aber weder die Gränzen der Erde noch die Sprachen der Völker, mithin kann er sie auch nicht beurtheilen; vielmehr hat sich der heilige Geist vorbehalten, für die Einheit der Kirche zu sorgen, und hat es keineswegs dem römischen Bischof überlassen, der sich oft nicht einmal darum bekümmert [3]).

Aus dem Bisherigen beantwortet sich auch die Frage, in wie weit die Gesetze und Entscheidungen der Päpste für die Christenheit Verbindlichkeit haben? Die einfache Antwort ist: so weit sie die Kirche wahrhaft erbauen, so weit sie weise sind, so weit sie den rechten Glauben haben, mit einem Worte, so weit sie mit dem Evangelium übereinstimmen, aber nicht weiter. Der Papst ist sammt der Kirche dem Evangelium

1) *Wess.* Epist. de Purgat. in Opp. p. 870.

2) Wessel gibt zwar zu, daß eine päpstliche Canonisation mit vorhergehender förmlicher Untersuchung, wie er selbst eine solche zu Benedig gesehen, sicherer sey, als eine bloß auf schwankender Volksmeinung beruhende; allein er ist doch der Meinung, daß auch die päpstliche nicht ganz sicher sey, weil es hier auf die innerste Gesinnung und besonders darauf ankomme, ob alle Handlungen aus dem göttlichen Geiste der Liebe hervorgegangen seyen oder nicht? dieß aber von keinem Menschen erforscht werden könne. De Magnit. Pass. Cap. 63. p. 583.

3) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779. Womit zu vergleichen S. 771. In der letzteren Stelle sagt der Verfasser: Der Umfang der Kirche, die Menge der Gläubigen und die Verschiedenheit ihrer Bestrebungen und Neigungen sey so groß, daß die Sorgfalt Eines Menschen, wenn er auch noch so eifrig sey, nicht zureiche, um in den Dingen, die sich auf Gott beziehen, eine Aufsicht über sie zu führen; ja es vermöchte dieß niemand auch nur für einem Einzigen; denn nicht bloß täglich und stündlich, sondern in jedem Momente verhalten sich die Menschen anders in Beziehung auf Gott, fallen vom göttlichen Leben ab oder kehren dahin zurück; dieses stets wogende Meer des geistigen Lebens kann nur Gott umfassen, in seine Tiefen kann nur der göttliche Geist dringen.

unterworfen. „Der Wille des Papſtes und die Autorität der heiligen Schrift ſtehen keineswegs in gleichem Range; ſondern es verhält ſich ſo, daß der Wille des Papſtes nach der Wahrheit der Schrift, und nicht die Wahrheit der Schrift nach dem Willen des Papſtes geregelt werden muß [1])." Wie der ganze Klerus, ſo hat auch deſſen Oberhaupt, der Papſt, weſentlich die Beſtimmung, die Kirche zu erbauen: thut er dieß, ſo muß man ihn hören, thut er es nicht, ſo wirkt er ſchädlich, und man muß ihm Widerſtand leiſten. „Der Papſt," ſagt Weſſel [2]), „ſoll ein weiſer und treuer Diener ſeyn, wie für einen Kranken ein erfahrener und fleißiger Arzt. Daher, wie einem Kranken ein unerfahrener oder nachläſſiger Arzt nur Gefahr bringt, ſo der Papſt: was er nicht mit treuer und weiſer Wohlmeinung oder gar dagegen thut, das iſt nichts [3]). Denn wer die Beſtimmung hat, zu erbauen, und nicht erbaut, der thut nichts; wer die Beſtimmung hat, hauszuhalten, und thut es nicht mit Treue, der verſchwendet." Der Papſt iſt nicht Herr der Kirche [4]), ſondern er iſt mit allen Gläubigen Gott, Chriſto und dem Evangelium verpflichtet und nur als Vertreter des Evangeliums hat er Autorität: „Der Papſt," ſagt Weſſel in der ausführlichſten und merkwürdigſten Stelle [5]) über dieſen Punct, „iſt verpflichtet zu glauben, und iſt gebunden mit allen gebundenen Gläubigen [6]); und wenn er glaubt, wie er verpflichtet iſt, ſo ſind alle Gläubigen verpflichtet zu glauben, was er glaubt, nicht gerade weil Er es glaubt, ſondern weil er glaubt, was man glauben ſoll (weil er das Rechte glaubt). Und wenn ein Anderer richtiger glaubt, ſo muß der Papſt deſſen Glauben theilen, wenn es auch ein Laie oder eine Frau wäre; nicht weil es ein Laie iſt, oder weil dieſe Frau ſo glaubt, ſondern weil ſie nach der Wahrheit des Evangeliums auf rechtem Wege wandeln. Weßwegen auch Petrus Gal. 2, da er nicht mit richtigem Schritt nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte, verbunden war, dem Paulus zu glauben, nicht weil es Paulus oder weil er ihm unterworfen war, ſondern weil derſelbe richtiger nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte.

1) Epist. de Indulgent. Cap. 8. p. 892.
2) De Potest. eccles. Opp. p. 767.
3) . . . nihil est, quod facit.
4) Eigentlich kann der Papſt nur die Gebete Gottes lehren, aber nicht im Namen Gottes vorſchreiben; alſo kann er noch weniger (rückſichtlich der Dinge, die das Verhältniß des Menſchen zu Gott betreffen) vorſchreiben nach ſeinem eigenen Willen, denn die Chriſten ſind nicht Diener des Papſtes, ſondern Diener Gottes. De Sacram. Poenit. p. 807. Thes. 4.
5) Gleich zu Anfange der Schrift de Potest. eccles. p. 748.
6) et obligatur cum omnibus obligatis fidelibus.

Wessel den Papst als einen Menschen, der, wenn auch fromm und einsichtsvoll, doch denselben geistigen Beschränkungen unterworfen ist, wie ein anderer. Er kennt sein eigenes Innere nicht besser, er weiß daher auch von seiner eigenen Seligkeit nicht mehr, als ein Anderer [1]); wenn er aber sich selbst nicht vollständig kennt, so kann er noch weniger einen Andern ganz durchschauen; eine päpstliche Canonisation kann also immer nur auf schwankenden Gründen beruhen [2]); ebenso kann sich die Excommunication des Papstes, sein Ablaß, seine Sündenvergebung nicht auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern nur auf die Stellung in der Kirche beziehen, es ist keine göttliche Entscheidung, sondern ein menschlicher Richterspruch, der falsch seyn kann, wenn der Papst ein fleischlicher und weltlicher Mensch ist. Sollte der Papst in der That eine geistliche Herrschaft und ein Gericht über Alle ausüben, so müßte er auch Alle kennen und zu beurtheilen vermögen; er kennt aber weder die Gränzen der Erde noch die Sprachen der Völker, mithin kann er sie auch nicht beurtheilen; vielmehr hat sich der heilige Geist vorbehalten, für die Einheit der Kirche zu sorgen, und hat es keineswegs dem römischen Bischof überlassen, der sich oft nicht einmal darum bekümmert [3]).

Aus dem Bisherigen beantwortet sich auch die Frage, in wie weit die Gesetze und Entscheidungen der Päpste für die Christenheit Verbindlichkeit haben? Die einfache Antwort ist: so weit sie die Kirche wahrhaft erbauen, so weit sie weise sind, so weit sie den rechten Glauben haben, mit einem Worte, so weit sie mit dem Evangelium übereinstimmen, aber nicht weiter. Der Papst ist sammt der Kirche dem Evangelium

1) *Wess.* Epist. de Purgat. in Opp. p. 870.

2) Wessel gibt zwar zu, daß eine päpstliche Canonisation mit vorhergehender förmlicher Untersuchung, wie er selbst eine solche zu Benedig gesehen, sicherer sey, als eine bloß auf schwankender Volksmeinung beruhende; allein er ist doch der Meinung, daß auch die päpstliche nicht ganz feststehe, weil es hier auf die innerste Gesinnung und besonders darauf ankomme, ob alle Handlungen aus dem göttlichen Geiste der Liebe hervorgegangen seyen oder nicht? dieß aber von keinem Menschen erforscht werden könne. De Magnit. Pass. Cap. 63. p. 583.

3) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779. Womit zu vergleichen S. 771. In der letzteren Stelle sagt der Verfasser: Der Umfang der Kirche, die Menge der Gläubigen und die Verschiedenheit ihrer Bestrebungen und Neigungen sey so groß, daß die Sorgfalt Eines Menschen, wenn er auch noch so eifrig sey, nicht zureiche, um in den Dingen, die sich auf Gott beziehen, eine Aufsicht über sie zu führen; ja es vermöchte dieß niemand auch nur bei einem Einzigen; denn nicht bloß täglich und stündlich, sondern in jedem Momente verhalten sich die Menschen anders in Beziehung auf Gott, fallen vom göttlichen Leben ab oder kehren dahin zurück; dieses stets wogende Meer des geistigen Lebens kann nur Gott umfassen, in seine Tiefen kann nur der göttliche Geist dringen.

unterworfen. „Der Wille des Papstes und die Autorität der heiligen Schrift stehen keineswegs in gleichem Range; sondern es verhält sich so, daß der Wille des Papstes nach der Wahrheit der Schrift, und nicht die Wahrheit der Schrift nach dem Willen des Papstes geregelt werden muß [1])." Wie der ganze Klerus, so hat auch dessen Oberhaupt, der Papst, wesentlich die Bestimmung, die Kirche zu erbauen: thut er dieß, so muß man ihn hören, thut er es nicht, so wirkt er schädlich, und man muß ihm Widerstand leisten. „Der Papst," sagt Wessel [2]), „soll ein weiser und treuer Diener seyn, wie für einen Kranken ein erfahrener und fleißiger Arzt. Daher, wie einem Kranken ein unerfahrener oder nachlässiger Arzt nur Gefahr bringt, so der Papst: was er nicht mit treuer und weiser Wohlmeinung oder gar dagegen thut, das ist nichts [3]). Denn wer die Bestimmung hat, zu erbauen, und nicht erbaut, der thut nichts; wer die Bestimmung hat, hauszuhalten, und thut es nicht mit Treue, der verschwendet." Der Papst ist nicht Herr der Kirche [4]), sondern er ist mit allen Gläubigen Gott, Christo und dem Evangelium verpflichtet und nur als Vertreter des Evangeliums hat er Autorität: „Der Papst," sagt Wessel in der ausführlichsten und merkwürdigsten Stelle [5]) über diesen Punct, „ist verpflichtet zu glauben, und ist gebunden mit allen gebundenen Gläubigen [6]); und wenn er glaubt, wie er verpflichtet ist, so sind alle Gläubigen verpflichtet zu glauben, was er glaubt, nicht gerade weil Er es glaubt, sondern weil er glaubt, was man glauben soll (weil er das Rechte glaubt). Und wenn ein Anderer richtiger glaubt, so muß der Papst dessen Glauben theilen, wenn es auch ein Laie oder eine Frau wäre; nicht weil es ein Laie ist, oder weil diese Frau so glaubt, sondern weil sie nach der Wahrheit des Evangeliums auf rechtem Wege wandeln. Weßwegen auch Petrus Gal. 2, da er nicht mit richtigem Schritt nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte, verbunden war, dem Paulus zu glauben, nicht weil es Paulus oder weil er ihm unterworfen war, sondern weil derselbe richtiger nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte.

---

1) Epist. de Indulgent. Cap. 8. p. 892.
2) De Potest. eccles. Opp. p. 767.
3) . . . nihil est, quod facit.
4) Eigentlich kann der Papst nur die Gebete Gottes lehren, aber nicht im Namen Gottes vorschreiben; also kann er noch weniger (rücksichtlich der Dinge, die das Verhältniß des Menschen zu Gott betreffen) vorschreiben nach seinem eigenen Willen, denn die Christen sind nicht Diener des Papstes, sondern Diener Gottes. De Sacram. Poenit. p. 807. Thes. 4.
5) Gleich zu Anfange der Schrift de Potest. eccles. p. 748.
6) et obligatur cum omnibus obligatis fidelibus.

allein vorbehalten. Denn wer das, was in dem Menschen in der Art vorgeht, daß es nicht in äußeren Merkmalen erscheint, nicht wissen kann, der kann auch nicht darüber urtheilen. Was der Papst von sich selbst nicht wissen und bestimmen kann, darüber kann er auch bei Andern nicht entscheiden. Thut er es doch, so ist sein Urtheil und jede Handlung, die daraus fließt, nichtig[1]). Dieß gilt besonders in Beziehung auf die vom Papste zugesicherte Sündenvergebung[2]). Davon werden wir indeß, wie über mehreres Verwandte, in der Lehre von den Sacramenten, zu der wir nun übergehen, besonders handeln.

---

2) Von den Sacramenten als Mitteln des Heils, besonders vom Abendmahl und der Buße.

Die Lehre von den Sacramenten ist der Hauptpunct, in welchem sich die scholastische Theologie nicht bloß formell, sondern auch materiell productiv bewies. Diese Lehre war im christlichen Alterthum wenig bearbeitet, forderte also schon dadurch zu einer gründlicheren Durchbildung auf, aber sie hing auch inniger als alle übrigen Dogmen mit dem kirchlichen Leben und Cultus zusammen und konnte ganz besonders zur Erhöhung des Priesterthums und zur Begründung der Hierarchie benutzt werden, und dieß war die Haupturſache, warum sich ihr die mittelalterliche Theologie besonders zuwendete. Die geistige Kraft, welche die Scholastik auch hier entwickelte, ist aller Anerkennung werth; aber die Corruptionen, die sie in die christliche Lehre brachte, werden dadurch nicht gerechtfertigt und liegen jedem, der sehen mag, klar vor Augen.

Da Wessel sich der Scholastik vornehmlich auf den Puncten, wo sie mit dem kirchlichen Leben zusammenhing, entgegensetzte, so muß man bei ihm auch Erörterungen über die Sacramente erwarten. Diese finden sich auch, aber freilich mehr über einzelne, in das damalige Kirchenthum besonders tief eingreifende Sacramente, Abendmahl und Buße, als über Begriff und Wirkung des Sacramentes im Allgemeinen. In dieser Beziehung gibt er nur Weniges gelegentlich. Er bemerkt zum Beispiel, daß Christus bei der Weihung der Apostel sich keines Oeles oder Chrisma's bedient habe. Aber er misbilligt es nicht, daß die Kirche um der Ehrerbietung und Würde willen Vieles zur feierlicheren Ertheilung der Sacramente angeordnet habe, was in der ersten Zeit

---

1). Thes. 14—19. 2) Thes. 20.

des Christenthums nicht zu geschehen pflegte[1]). Dieß konnte dem innerlichen Sinne Wessels indifferent scheinen. Dagegen bestreitet er sehr entschieden die sittlich verderbliche, nachmals auch von den Reformatoren bekämpfte Lehre von der Wirkung des Sacramentes *ex opere operato*. Er sagt[2]): es kommt bei der Wirkung des Sacramentes nicht bloß auf die Intention dessen an, der es verwaltet oder genießt, sondern wesentlich auf die Gemüthsverfassung des Empfangenden; die rechte Gemüthsverfassung ist inniges Verlangen nach dieser Seelenspeise, je weniger aber einer darnach verlangt, desto weniger Wirkung wird ihm auch zu Theil werden. Dieß ist zwar nicht so zu verstehen, als ob die Gnade vom Wollen und Laufen des Menschen abhinge und nach Verdienst ertheilt würde, aber es können doch nur die Hungernden und Dürstenden mit Gütern gesättigt werden; sie empfangen nach Maaßgabe ihres Verlangens, und es liegt nicht in der Macht des Priesters, wie viel der empfangen soll, für den er die Messe darbringt. „Nicht auf einer fremden Thätigkeit ruhet unser Heil, sondern bloß in uns ist das Himmelreich; soweit wir zu demselben hinzutreten, herrschen wir, und zwar nähern wir uns demselben mit Schritten des Geistes, des Verlangens, nicht durch fremde Förderung. Es ist ein Reich des Geistes und verlangt daher Umwandlung des Geistes. Ich will damit nicht sagen, daß nicht einer auch durch das Gebet eines andern eine Frucht des Heils erlangen könne, aber nie anders, als insofern er dadurch in seinem Geiste umgewandelt wird. So weit sein Glaube oder der Glaube beider sich dem Göttlichen nähert, was nur durch einen geistigen Act geschehen kann, so viel Frucht empfängt er, sey es nun in Beziehung auf Erlösung, Sündenvergebung oder Genugthuung[3])." Ja Wessel legt so viel Werth auf den Glauben, als Empfänglichkeit für das Göttliche, daß er nicht nur den Grad der mitzutheilenden Gnade von dem Maaße des Glaubens abhängig macht, sondern schon in dem Glauben selbst einen Ersatz, ein Aequivalent findet für das im Sacrament zu Empfangende. „Wer glaubt, der genießt den Leib Christi, auch wenn er ihm nirgends äußerlich dargebracht würde; ein Beweis ist Paul der Eremite, der so lange Jahre in der Einöde verweilte, und das wahre Leben nicht in sich gehabt hätte, wenn er nicht das Fleisch des Menschensohnes gegessen und sein Blut getrunken hätte... Umgekehrt, wenn für einen die ganze

1) De Sacram. Poenit. p. 775.
2) De Commun. Sanct. p. 817.
3) a. a. O. S. 818 u. 819.

gelehrter Vorſteher des Bruderhauſes zu Utrecht näher bekannt iſt[1]), um ſie an Luther nach Wittenberg zu überbringen; zugleich fügte Honius ein eigenes Schreiben über das Abendmahl hinzu, welches uns noch vorliegt.

Wir wiſſen, daß 1522, ja vermuthlich ſchon 1521 eine Sammlung von Aufſätzen Weſſels auf Veranſtaltung Luthers in Wittenberg erſchien: das waren die von Rhodius und Sagarus überbrachten; dieſe Thatſache iſt keinem Zweifel unterworfen. Nun aber fügt Hardenberg noch Weiteres hinzu, wornach der überſandte Aufſatz de Coena die erſte Veranlaſſung zum Abendmahlsſtreit zwiſchen Luther und Carlſtadt geworden wäre, und hier könnten Bedenken eintreten. Hardenberg erzählt Folgendes[2]): „Rhodius bat den Luther in ſeinem und Andrer Namen, er möge der im Tractate vorgetragenen Lehre vom Abendmahl beiſtimmen; Luther dagegen, jede Profanation des Sacramentes ſcheuend, ging darauf nicht ein. Da bat während des Eſſens auch Carlſtadt Luther'n, er möge jene Meinung annehmen und gegen den fleiſchlichen Genuß ſchreiben. Als Luther dieß ſtandhaft weigerte, rief Carlſtadt, in Feuer gerathend, aus: Wenn du nicht willſt, ſo will ich es thun, obgleich minder dazu geeignet. Luther zog ein Goldſtück aus dem Beutel und warf es auf die Stelle, wo Carlſtadt ſaß, indem er ſagte: Siehe da, dieß Goldſtück gebe ich dir: verſuche es, wenn du es wagſt! Carlſtadt nahm das Stück, ſtand vom Tiſche auf und fing an zu ſchreiben, ſo gut er es damals vermochte." Daß dieß der Anfang der Abendmahlscontroverſe geweſen, will Hardenberg auch durch den Mund Melanchthons und Thomas Blaurers, Bürgermeiſters zu Conſtanz, beſtätigt erhalten haben, welcher Letztere bei jenem Mittageſſen ein Gaſt Luthers geweſen. Die Erzählung gewinnt für ſich durch Anſchaulichkeit und durch die Zeugen, welche Hardenberg aufführt. Indeß kann man einwenden[3]), ſie beruhe auf Verwechſelung mit einem andern Vorfalle. Erſt ſpäter zu Jena und zwar im Auguſt des J. 1524 ſoll ſich — und auch hier haben wir einen Anweſenden zum Zeugen — die Herausforderung durch das Goldſtück ereignet haben. Es ließe ſich nun ſtreiten,

---

Zweifel richtiger Sagarus heißen. Der Mann ſcheint ein naher Verwandter des großen Verehrers von Weſſel, Wilhelm Sagarus, geweſen zu ſeyn.

1) Von Rhodius bemerkt Wilh. Gnapheus in der Hist. Martyrii Joh. Pistorii in der Vorrede und in der Schrift ſelbſt S. 2: Eum vindicandae veritati Evangelicae *crebris in Germaniam profectionibus vacasse.*

2) a. a. O. S. 13.

3) wie Gieſeler thut K. Geſch. III, 1. S. 190 not. 24.

ob der carlstadtisch gesinnte Prediger Reinhardt zu Jena, der das Letztere berichtet[1]), ein glaubwürdigerer Zeuge sey, als Rhodius, Hardenberg und diejenigen, auf welche sich der Letztere beruft. Luther selbst wenigstens war mit Reinhardts Bericht gar nicht zufrieden[2]). Angenommen aber auch, die Goldstück-Geschichte sey in Jena vorgefallen: so ließe sich immer denken, es finde bei Hardenberg nicht sowohl eine Verwechselung, als vielmehr eine partielle Vermischung zweier Vorfälle statt, und es habe mit seiner Erzählung, ausgenommen den einzelnen Zug vom Goldstücke, der nach Jena gehörte, doch seine Richtigkeit. Und dieß wird allerdings auch durch Mehreres sehr wahrscheinlich. Erstlich ist nicht anzunehmen, Hardenberg habe die Sache, bei der er sich auf so gute Autoritäten stützt, ganz aus der Luft gegriffen[3]). Zweitens paßt das Erzählte vollkommen in die Verhältnisse: Luther mochte wohl zu den gleichgesinnten Fremdlingen aus den Niederlanden einige Freunde und Collegen, unter denen ihm Carlstadt damals sehr hoch stand, zu Tische bitten; dabei kam natürlich die Rede auch auf den literärischen Schatz, den die Niederländer mitgebracht, und insbesondere auf die Abhandlung über die wichtige Lehre vom Abendmahl, über welche die Fremden zugleich noch das Schreiben von Honius mitgebracht; hierbei offenbarte sich zuerst ein Dissensus zwischen den nachmals so feindseligen Collegen, und in diese Umgebung würde sich selbst als ein übermüthiger Tischscherz der Vorfall mit dem Goldstücke besser fügen, als in die widerwärtige Streitscene, welche die schon Verfeindeten miteinander in der Herberge zu Jena hatten. Drittens: in die Ausgabe wessel'scher Schriften, die bald nachher entweder von Luther oder doch unter seiner Autorität zu Wittenberg veranstaltet wurde, ward die Abhandlung vom Abendmahl nicht aufgenommen: ein Beweis, daß Luther, so reformatorisch sonst auch die Abhandlung war, gewisse Sätze derselben nicht billigen konnte; dagegen sehen wir in kurzer Frist Carlstadts Abendmahlslehre, wenn gleich von leisen Anfängen aus und in allmähligen Uebergängen, in ihrer

1) S. die sogenannten Acta Jenensia oder Mart. Reinhardts, Predigers zu Jena, Bericht von der Handlung zwischen D. Luther'n und D. Carlstaden — in Luthers Werken bei Walch XV. 2423—31, bes. S. 2430. Der Bericht ist gar nicht zu Gunsten Luthers abgefaßt.

2) Er äußert sich darüber in Briefen an Spalatin bei Aurif. Ep. Luth. p, 234. b. p. 237. a. S. Luthers Werke v. Walch XV, 2432 u. Planck Gesch. des prot. Lehrbegr. II, 208

3) Hardenberg sagt selbst am Schlusse der Erzählung S. 14: er habe so referirt, wie ihm Rhodius, Goswin, Melanchthon und Thomas Blaurer berichtet und berufe sich auf den Letzteren als besten Zeugen, wenn er noch lebe; dann: interim velim illis credi, ut viris bonis; mihi saltem, ut fideli relatori.

Denken wir uns Wessel 60 Jahre später lebend und mit seinem männlichen Alter in die Reformationszeit selbst fallend, und fragen, auf welche Seite er sich dann gestellt haben würde, auf die der norddeutschen oder die der schweizerischen und süddeutschen Reformatoren? so ist freilich schwer, eine entscheidende Antwort zu geben: er würde sich, falls er nicht stark genug gewesen wäre, in freier Originalität zu wirken, als beiden innerlichst verwandt, nach beiden Seiten gezogen gefühlt haben; indeß möchten wir doch glauben, das Uebergewicht dürfte auf der letzteren Seite gewesen seyn. Setzen wir nämlich den allgemeinen Unterschied beider Richtungen in die zwei Hauptpuncte: erstlich in der Theorie darein, daß Luther und seine Genossen sich mit strengstem Ernst vor Allem an das Wort der Schrift halten, auch da, wo dessen Buchstabe der Vernunft zu widerstreiten scheint, Zwingli dagegen und die Seinigen bei allem Festhalten am Wort doch den Sinn desselben mehr innerlich und vernunftgemäß zu deuten suchen, daß jene also entschieden realistisch, supranaturalistisch, in gewissen Fällen selbst buchstabengläubig sind, diese dagegen etwas Spiritualistisches, Idealistisches, Rationalisirendes haben; zweitens in der reformatorischen Praxis darein, daß diese bei Luther einen mehr geschichtlichen Character behauptet, indem sie zunächst nur das Wesentliche des Glaubens hervorhebt, das Aeußere aber mit subjectiver Schonung des Gewissens nur allmählig umzubilden strebt, bei Zwingli dagegen einen mehr radikalen Character, indem sie nach dem objectiv vorgehaltenen Maaßstabe der Schrift, mit Ueberspringung der historischen Zwischenglieder, Alles unmittelbar in den Zustand der Urgemeinde zurückversetzen will; so daß also, während Luther in der Lehre mehr objectiv, in der Praxis mehr subjectiv ist, bei Zwingli gerade das Umgekehrte eintritt — erkennen wir dieß als den Grundunterschied, so könnte man in Betreff der practischen Seite zweifelhaft seyn, ob Wessel die geschichtlich-allmählige, oder die radikal-plötzliche Reformationspraxis vorgezogen haben dürfte; doch wird man nicht behaupten können, daß er ebenso wie Luther, durch tiefgewurzelte geschichtliche Pietät von der letzteren zurückgehalten worden wäre; in Betreff der theoretischen Seite aber steht er, abgesehen von einzelnen Lehren, namentlich soteriologischen, worin er vorzugsweise lutherisch ist, im Ganzen mehr in der Geistesrichtung der Schweizer und Süddeutschen; denn neben dem Festhalten am Worte der Schrift im Gegensatze gegen Tradition und Kirchenautorität hat er zugleich etwas Spiritualistisches in dessen Deutung, einen gewissen Idealismus und Philosophismus, kurz etwas von dem, was der strenggläubige, practische Luther in der späteren Zeit seines Lebens

Schwarmgeisterei nannte. Dieß zeigt sich aber, außer der Lehre vom Fegefeuer, gerade in dem Puncte, von dem der Scheidungsproceß der luther'schen und reformirten Confession ausging, in der Lehre vom Abendmahl. Hier dürfen wir Wessel entschieden zu den Begründern der reformirten Lehre rechnen. Und nicht ihn allein. Es scheint damals in den Niederlanden und Rheingegenden überhaupt ein Sitz und Herd dieser Denkweise gewesen zu seyn. Auch Erasmus ist hierher zu rechnen[1]) und mehrere Männer, die wir im Folgenden werden kennen lernen. Hieraus ist dann auch zu erklären, daß die reformirte Lehre später, nachdem sie vollständig ausgebildet war, in den Niederlanden eine so entgegenkommende Aufnahme fand; sie kehrte nur wieder, ausgewachsen, auf den Boden zurück, in dessen heimischem Grunde sie die ersten Wurzeln geschlagen.

Der nähere Zusammenhang nun ist dieser[2]). In der Hinterlassenschaft eines der genaueren Freunde von Wessel, mit welchem dieser in vielfachem literärischem Verkehr gestanden, des Dekan von Naeldwick, Jacob Hoeck, fand sich ein Aufsatz über das Abendmahl (de Coena), der von mehreren gelehrten Männern dem Wessel zugeschrieben wurde, während Andre behaupteten, derselbe sey schon über zweihundert Jahre alt und habe sich so von Hand zu Hand fortgepflanzt[3]). Der Hauptfinder des Aufsatzes war Cornelius Honius (Hoen), ein ausgezeichneter Rechtsgelehrter und evangelisch gesinnter Mann[4]), der später vom J. 1523 an seine Anhänglichkeit an das freie Evangelium mit mehrjährigem Gefängniß büßen mußte. Dieser übergab den Tractat und andere Schriften Wessels, die sich entweder in der Verlassenschaft Hoecks oder im Agneten-Kloster fanden, zwei befreundeten Männern, Johannes Rhodius (Rodius) und Georg Sagarus[5]), von denen uns nur der Erstere als frommer und

1) Dieß ergibt sich besonders aus einigen merkwürdigen Aeußerungen Melanchthons; in einem Brief an Camerarius vom 26. Juli 1529, Opp. ed. Bretschneider I, 1083 sagt derselbe: Tota illa tragoedia *περὶ δείπνου κυριακοῦ* ab ipso (Erasmo) nata videri potest. Und in einem Brief an Aquila vom 12. Oct. 1529, Opp. IV, 970: *Cinglius* mihi confessus est, se ex *Erasmi* scriptis primum hausisse opinionem suam de coena Domini. Aeußerungen des Erasmus, die hierher gehören, s. bei Gieseler K. G. III, 1. S. 193, not. 28.

2) Nach der Erzählung von Hardenberg in den fragmentarischen Lebensnachrichten von Wessel vor der amsterd. Ausgabe S. 12—14.

3) Daselbst S. 13.

4) Er war ein Freund des Erasmus und wird von diesem Vir optimus genannt. Epist. T. I. p. 766. Auch dieser Umstand könnte auf den Zusammenhang des Erasmus mit der reformirten Abendmahlslehre hindeuten. — Ueber Hoen vergl. *Gerdes* Hist. Evang. renov. I, 229—30.

5) Er wird bei Gerdes u. a. Saganus geschrieben, dürfte aber ohne

lichen Kämpfe!" So Hardenberg. Wir werden auch hier ſeine Angaben im Weſentlichen beſtätigt finden.

Um dieß nachzuweiſen, gehen wir von einem unzweifelhaften Factum aus. Im Jahre 1525 gab Zwingli ſelbſt das Schreiben des Honius über das Abendmahl, welches ihm Rhodius überbracht hatte, heraus[1]). Er ſagt in der Ueberſchrift, daſſelbe ſey vor vier Jahren aus den Niederlanden geſendet ad quendam, apud quem omne judicium sacrae scripturae fuit, aber von dieſem verſchmäht worden, und behandle das Abendmahl ganz anders, als bisher gewöhnlich geweſen[2]). Unter dem Manne, der, obwohl mit allem Urtheil der Schrift ausgerüſtet, doch dieſe Lehre verworfen habe, verſteht Zwingli ohne Zweifel Luther'n. Die vier Jahre, die Zwingli angibt, kommen dadurch heraus, daß die beiden Niederländer, da ſie unterwegs manchen Aufenthalt gemacht haben mochten, erſt im J. 1521 bei ihm in Zürich waren, während ſie vermuthlich ſchon 1520 in Wittenberg geweſen.

Daß auf Zwingli's Ueberzeugung vom Abendmahl die beiden Reiſenden und noch mehr die von ihnen überbrachten Schriften einen entſchiedenen Einfluß hatten, berichtet uns ſchon ein nicht viel ſpäter lebender Landsmann des Reformators, Ludwig Lavater[3]), der uns folgende Notiz gibt: „Es geſchah, daß Joh. Rhodius und G. Sagarus[4]), zwei fromme und gelehrte Männer, nach Zürich kamen, um über das Abendmahl mit Zwingli zu verhandeln. Dieſe, als ſie Zwingli's Meinung vernommen, indem ſie die ihrige noch zurückhielten, prieſen Gott, daß ſie von einem ſolchen Irrthum befreit ſeyen, und brachten dann das Sendſchreiben des Niederländers Honius vor, worin das Iſt der Einſetzungsworte durch bedeutet erklärt wird, welche Erklärung auch dem Zwingli die angemeſſenſte ſchien[5])." Zugleich aber wird uns die Gewißheit dieſes Einfluſſes beſtätigt durch das, was wir von Zwingli's Entwickelungsgang in Betreff

1) *v. d. Hardt* Autogr. Lutheri III, 127. Ein Wiederabdruck davon findet ſich in *Gerdes* Hist. Evang. renov. I, 231—240.

2) Die Ueberſchrift lautet: Epistola Christiana admodum, ab annis quatuor ad quendam, apud quem omne judicium sacrae scripturae fuit, ex Batavis missa, sed spreta, longe aliter tractans coenam dominicam, quam hactenus tractata est . . . per Honium Batavum.

3) Ludov. *Lavateri* Hist. de origine et progr. controvers. sacrament. Tigur. 1564. p. 1. b. Lavater, geb. den 1. März 1527 zu Zürich, † als züricher Antiſtes den 15. Jul. 1586.

4) Lavater hat Saganus, es muß aber wohl auch hier Sagarus geleſen werden.

5) . . . in qua *est* in verbis institutionis Coenae Dominicae per *significat* explicatur, quae interpretatio *Zwinglio* commodissima videbatur.

der Lehre vom Abendmahl wiſſen. Zwar nehmen neuere Biographen Zwingli's an, der Reformator habe ſchon in Glarus freiere Anſichten über das Abendmahl aus den Schriften des Ratramnus und Wikliffe geſchöpft [1]), allein ſie geben dafür keine Beweiſe; was wir von Zwingli ſelbſt über ſeine Anſicht vom Abendmahl wiſſen, datirt aus einer Zeit, da er ſchon mit den Aufſätzen der beiden Niederländer bekannt war. Zuerſt behandelt er die Lehre in einem Schreiben an ſeinen Lehrer Wyttenbach [2]) vom 15ten Juni 1523 noch wie etwas Geheimnißvolles, wie eine Perle, die man nicht vor die Schweine werfen dürfe; indeß findet ſich hier ſchon der Keim, aus dem weiterhin die ganze Theorie Zwingli's hervorwuchs: der Gedanke, daß Chriſtus weſentlich durch den Glauben genoſſen werde. Zwingli ſagt: die Euchariſtie wird da gefeiert, wo der Glaube iſt [3]), denn ſie iſt zu dem Zweck eingeſetzt, daß wir Frucht, Gnade und Gabe des Todes Chriſti preiſen, bis er kommt. Es verhält ſich mit Brod und Wein im Abendmahl, wie mit dem Waſſer in der Taufe [4]): den, der nicht glaubt, wird man tauſendmal vergeblich waſchen, der Glaube dagegen iſt nie vergeblich; ebenſo wird auch Brod und Wein umſonſt gegeben, wenn nicht der Genießende feſt glaubt, dieß ſey die einzige Speiſe der Seele, wenn er nicht gewiß iſt, der in den Tod gegebene Leib Chriſti befreie uns von Teufel, Tod und Sünde. Denn was kann unſre Seele ſo nähren, wie feſte, unerſchütterliche Hoffnung? Dieſes Wort iſt das Brod und die Speiſe, von der Chriſtus Joh. 6 ſpricht. Wer dieſe Speiſe im Innerſten ſeiner Seele durch wahren Glauben genießt, der ißt das Brod zu wiederholter Stärkung und Erfriſchung ſeines Glaubens, wenn derſelbe noch ſchwach, zur Befriedigung und Erquickung, wenn er ſchon ſtark iſt. Wir nennen zwar die Sache bei ihrem Namen: das Brod Brod, den Wein Wein; aber wie wir ſagen, die Taufe tilge die Sünden, obwohl es nicht das Waſſer, ſondern der Glaube thut, ſo können wir auch uneigentlich (per catachresin) Brod und Wein Leib und Blut Chriſti nennen, weil uns Chriſtus durch Leib und Blut frei und rein gemacht hat: nicht daß es Brod und Wein thue, ſondern der Glaube thut es, den Chriſtus an ſeinen erlöſenden und reinigenden Tod zu haben befohlen hat. Brod und Wein ſind Euchariſtie nur im Gebrauche (in usu), nicht

1) Heß Leben Zwingli's überſ. v. Ufteri S. 21; Huldr. Zwingli von Schuler S. 24; Heß Samml. zur Beleucht. der ſchweiz. K. u. Ref. Geſch. I, 20. Dagegen Gieſeler K. G. III, 1. S. 192, not. 27.

2) Opp. Lat. Vol. VII. p. 297—300.

3) S. 297: Eucharistiam illic edi puta, *ubi fides est.*

4) Ebendaſ. S. 298.

aber außerhalb desselben [1]). Denn Christus, dem es zukommt, entweder im Himmel zur Rechten des Vaters, oder auf Erden in der gläubigen Seele zu seyn, ist im Brode nicht an und für sich, sondern nur, wenn er dort vom Glauben verlangt und gesucht wird, wie im Kiesel das Feuer nicht an und für sich, sondern nur dann ist, wenn es vom Stahle herausgeschlagen wird [2]). Wie aber dann Christus im Brode gegeben werde, wolle der Gläubige nicht ängstlich untersuchen: denn Alles steht hier im Glauben und bei diesem beruhigt sich entweder der Genießende, oder er ist, wenn er es nicht thut, nicht so gläubig, wie er seyn sollte. — Bald nachher tritt Zwingli mit seiner Lehre offener hervor. Er behandelt dieselbe aufs Neue in seiner Auslegung des 18ten Artikels der Schlußreden [3]), geschrieben im Juli 1523; hier verwirft er die Transsubstantiation, Opferlehre und Kelchentziehung und will dagegen die reine Schriftlehre vom Abendmahl herstellen. Er bezeichnet das Sacrament des Altars am liebsten als „Wiedergedächtniß und Erneuern dessen, was einst geschehen und in Ewigkeit kräftig ist," hat aber auch nichts dawider, wenn man es lieber mit Luther „Testament" nennen will [4]), insofern im Leib und Blut Christi, die wir im Abendmahl genießen, die festeste Zusicherung, das gewisse Unterpfand gegeben ist, daß wir durch Christum zu Kindern Gottes gemacht sind. Hauptsächlich aber kommt es ihm darauf an, den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl zu erklären. Die Hauptbestimmungen sind hierbei auch wieder: daß Christus im Abendmahl Speise der Seele sey, und daß er durch den Glauben genossen werde. „Das die theologi," sagt Zwingli [5]), „von der verwandlung des wyns und brotes erdichtet habend, laß ich mich nit kümmern. Ich hab genug, daß ich festiglich durch den glouben weiß, daß er min erlösung ist und spys und trost der seel." Mit Beziehung auf Joh. 6, 33 entwickelt er folgende Gedanken [6]): Christus lehrt, daß sein Wort Speise der Seele sey, wie das Brod Stärkung des Leibes; das höchste, gewisseste, eigentlichste Wort Christi und durch ihn Gottes ist aber, daß Jesus Christus seinen Leib gegeben zur Abwaschung und Sauberkeit der Seele; nichts kann die Seele mehr aufrichten und stärken, als der feste Glaube, daß Christus für sie den Tod erlitten. Die Speise der Seele ist also die Gewißheit, daß Chri-

1) Eucharistiam illic edi puda, *ubi fides est* S. 299.
2) Ebendas. S. 300.
3) Zwingli's Werke v. Schuler und Schultheß, deutsche Schriften I. 242 ff.
4) Daselbst S. 249. 5) Ebendas. S. 253.
6) Ebendas. S. 251—253.

stus ihr Heil sey vor Gott. Deßhalb, insofern er sich selbst als Opfer zum Heil hingeben will, bezeichnet Christus Joh. 6, 5 seinen Leib als das Brod, das er gebe und sagt V. 53—56: wer nicht das Fleisch des Menschensohnes isset und sein Blut trinket, hat das Leben nicht in sich — d. h. setzet ihr euren Trost nicht in den Tod Christi, der euer Leben ist, so ist kein Leben in euch, werdet ihr aber sicherlich glauben, daß mein Fleisch und Blut, getödtet und vergossen, euch erledigt und gereinigt habe von der Sünde, so werdet ihr ewiglich leben; damit man aber auf keine Weise an leibliches Essen und Trinken des Fleisches und Blutes denke, sondern klar wisse, daß seine Rede unter den Worten des Fleisches und Blutes das Wort des Glaubens meine, als Speise der Seele, fügt er noch V. 60—63 hinzu: der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze, u. s. f. „Sich [siehe] demnach, frommer Christ," so schließt Zwingli[1]), „den lychnam und blut Christi nüt anders syn weder das wort des gloubens, namlich daß sin lychnam, für uns getödet, und sin blut, für uns vergossen, uns erlöst und gott versünt hat. So wir das festiglich gloubend, so ist unser seel gespyst und getränkt mit dem fleisch und blut Christi." In diesen Sätzen sind schon alle Grundbestimmungen der zwinglischen Lehre enthalten: Christus ist das Heil der Welt und jedes einzelnen Sünders wesentlich durch seinen Tod, seinen in den Tod gegebenen Leib und sein vergossenes Blut; dieses Heil ist für uns vermittelt durch das Wort; das Wort können wir uns nur aneignen durch den Glauben; insofern wir dieß aber auf lebendige Weise thun, wird es uns die höchste Stärkung und Nahrung, die Speise der Seele zum ewigen Leben; so heißt den Leib und das Blut Christi genießen: Christum als den für unser Heil Dahingegebenen durch den Glauben als Speise der Seele in uns aufnehmen. Die weiteren Bestimmungen, die wir später noch bei Zwingli finden, mußten sich hieraus von selbst ergeben, namentlich die Deutung der Einsetzungs-Worte und die Unterscheidung des geistlichen und sacramentlichen Genusses des Leibes Christi; auf dem bezeichneten Standpuncte war nur eine figürliche Auslegung der Einsetzungsworte[2]) zulässig; und wenn, da Christus im Glauben zu jeder Zeit genossen werden kann,

1) Zwingli's Werke v. Schuler und Schultheß, deutsche Schriften I, S. 252.

2) Zuerst, wie es scheint, in einem Brief an Matth. Alberus, Prediger zu Reutlingen v. 16. Nov. 24, Opp. III, 589, dann im Comment. de vera et falsa religione im März 25, Opp. III, 239 sqq. Am ersten Orte sagt er S. 598: Nos cardinem hujus rei in brevissima syllaba versari arbitramur: videlicet in hoc verbo *est*, cujus significantia non perpetuo pro *esse* accipitur, sed etiam pro *significare* etc.

doch wieder dem Abendmahl etwas Eigenthümliches vindicirt werden ſollte, ſo konnte es nur geſchehen durch Unterſcheidung des allgemeinen oder geiſtlichen und des beſondern oder ſacramentlichen Genuſſes des Leibes Chriſti, die, wenn auch nicht ſpecifiſch, ſo doch graduell und formell verſchieden ſeyen [1]).

Fragen wir nun, wie dieſe Lehre ſich bei Zwingli entwickelte? ſo könnte man dabei ſtehen bleiben, ſie als eine Folgerung aus ſeiner Geſammtauffaſſung des Chriſtenthums zu betrachten; allein in ſolchen Dingen pflegen faſt immer auch noch beſondere geſchichtliche Einflüſſe ſtatt zu finden, und offenbar war ja die Theorie Zwingli's nur Entwickelung eines Keimes, der ſeit langer Zeit im Heranwachſen begriffen war. Wo iſt aber der Punct, an den Zwingli unmittelbar anknüpfte? Die Hinweiſungen der Biographen auf Ratramnus, Wikliffe oder gar Petrus Waldus ſind weit her geholt, unſicher und ſchwankend. Dagegen liegt uns etwas unzweifelhaft Geſchichtliches vor: der Brief des Honius, den Zwingli ſelbſt herausgegeben und ſeit 1521 gekannt, und der Aufſatz Weſſels, den jenes Schreiben begleitete; in dieſen beiden Schriften aber ſind ſchon nahezu alle die Gedanken vom Abendmahl enthalten, die Zwingli noch beſtimmter als ein Ganzes ausbildete; woher anders alſo, als aus dieſen Tractaten, ſoll er dieſelben geſchöpft haben? Oder, falls er ſie auch nicht eigentlich daraus geſchöpft hätte, ſo iſt er doch gewiß ſeiner eigenen Gedanken durch die fremden beſtimmter bewußt geworden; wir dürfen alſo unbedenklich behaupten: Zwingli iſt durch die genannten Aufſätze entweder zuerſt auf ſeine Anſicht vom Abendmahl geführt, oder doch, wenn dieſelbe ſchon in ihm präformirt war, ſo ſehr in deren beſtimmterer Ausbildung gefördert werden, daß wir dieſelben als die geſchichtliche Hauptquelle der zwingliſchen Theorie zu betrachten haben.

Dieß wird anſchaulich werden, wenn wir den Inhalt beider Stücke angeben, was uns dann auf unſern eigentlichen Zweck, die Darſtellung der Lehren Weſſels vom Abendmahl, führt.

Honius geht zunächſt auch, wie ſpäter Zwingli, von den Ausſprüchen Chriſti Joh. 6 aus [2]). Chriſtus — dieß ſind ſeine Gedanken — hat das Abendmahl als Unterpfand eingeſetzt, damit

1) Das ſacramentliche Eſſen, welchem das geiſtliche zu Grunde liegt, beſteht in dem adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere; das bloß ſacramentliche ohne das geiſtliche, welches jenem erſt Werth und Fülle gibt, findet bei denen ſtatt, qui visibile sacramentum sive symbolum publice quidem comedunt, sed domi fidem non habent. Exposit. Christ. fid. p. 47.

2) S. den Abdruck ſeiner Epistola bei *Gerdes* Hist. Evang. renov. I. p. 232.

die Seele fest glaube, ihr Bräutigam gehöre ihr wirklich an, habe sich für sie dahin gegeben, sein Blut für sie vergossen: dadurch wird sie bestimmt, ihren Sinn von Allem abzukehren, was sie sonst liebt, Christo allein anzuhangen, und in ihm ihr volles Genüge zu finden. Dieß heißt, wie der Erlöser Joh. 6. sagt, Christum essen und sein Blut trinken, und wer ohne diesen Glauben das Abendmahl nimmt, der genießt vielmehr das Manna der Juden, als Christum. Von diesem belebenden Glauben haben die römischen Scholastiker nichts gewußt, sie haben nur einen todten Glauben, der, weil bloß historisch, nicht beseligen konnte, gelehrt; sie haben für hinreichend gehalten, zu behaupten und künstlich, aber ohne Schriftbeweise, anschaulich zu machen, daß das Brod nach der Consecration der wahre Leib Christi sey. In Folge dessen haben sie dem Brod göttliche Ehre erwiesen, was, wenn Gott nicht darin ist, sich nicht unterscheidet von der Verehrung, welche die Heiden Holz und Steinen widmeten [1]). Indeß, sie sagen: wir haben das Wort Gottes, welches spricht: das ist mein Leib. Ja, entgegnet Honius, ihr habt das Wort Gottes, dasselbe, das ihr auch gebraucht habt für die römische Tyrannei in dem Spruche: was du bindest u. s. f. Es kommt darauf an, wie das Wort zu verstehen ist. Der Herr hat verboten, denen zu glauben, welche sagen: siehe hie oder da ist Christus; also darf ich auch denen nicht glauben, welche sagen, im Brod sey Christus; überhöre ich diese Warnung Christi, so darf ich mich nicht als Getäuschten entschuldigen, denn es sind jetzt die gefährlichen Zeiten, die der Herr vorausgesagt. So haben die Apostel nicht von diesem Sacrament geredet, sie haben Brod gebrochen und haben es Brod genannt, vom römischen Glauben aber haben alle geschwiegen. Und hier steht auch Paulus nicht entgegen [2]), wenn er 1 Cor. 10 von dem Brod als Gemeinschaft des Leibes Christi spricht. Sagt er doch nicht: das Brod ist der Leib Christi; vielmehr ist klar, daß in dieser Stelle „ist" für „bedeutet" genommen werden muß, was entschieden aus der Vergleichung zwischen dem Brod und den Götzenopfern hervorgeht. Etwas, von dem er gar nicht behauptet, daß es verwandelt werde, ist ihm doch d. h. „bedeutet" ihm eine Gemeinschaft mit dem Teufel, dem es geopfert wird ... Daß Christus Ein Mal Mensch werde, ist von den Propheten vorausverkündet, als Thatsache von ihm selbst bewährt und von den Aposteln gepredigt; daß er aber täglich unter den

1) Andeutung von dem, was nachmals in der 80sten Frage des heidelberger Katechismus so derb ausgedrückt wurde.
2) Ebendas. S. 233.

Händen jedes Opferprieſters Brod werde, iſt weder von Propheten noch Apoſteln verkündigt, ſondern wird nur auf das eine Wort gegründet: „das iſt mein Leib.“ Aber ſonderbar [1]), warum behaupten ſie denn nicht auch, Johannes der Täufer ſey verwandelt in den Elias, da Chriſtus ſagt: dieſer iſt der Elias? oder der Evangeliſt Johannes in Chriſtum, da der Herr am Kreuze zu ſeiner Mutter von ihm ſagt: dieſer iſt dein Sohn? Ich weiß, die Gewohnheit iſt ſchuld, daß man bei den Einſetzungsworten ſich vor einer Erklärung ſcheut, die man anderwärts unbedenklich findet. Aber einen triftigen Grund des Unterſchiedes kann ich nicht finden, und es könnten noch viele Stellen angeführt werden, wo ſich Chriſtus Thüre, Weg, Eckſtein nennt, oder ſagt: ich bin der Weinſtock u. dergl. und doch niemand ſo ſtreng am Buchſtaben haftet, daß er Chriſtum für einen wirklichen, natürlichen Weinſtock erklärte; einen andern Grund wenigſtens weiß ich nicht, der uns gerade bei den Einſetzungsworten ſo einengte, als die Autorität des Papſtes.

Weiterhin widerlegt Honius die Verwandlungslehre noch mit folgenden Gründen [2]): das geweihte Brod iſt, wie die Erfahrung zeigt, der Zerſtörung z. B. durch Mäuſe ausgeſetzt, alſo kann es nicht Chriſtus ſeyn, denn der Heilige Gottes ſoll keine Zerſtörung erfahren. Zugegeben aber auch, Chriſtus habe wirklich bei der Einſetzung des Abendmahls das Brod verwandelt, oder ſeinen Leib mit demſelben verbunden, ſo wird man ein ähnliches Wunder nicht wieder verrichtet finden, weder von Chriſto, noch den Apoſteln; und wenn auch Chriſtus es that, ſo folgt nicht, daß jeder Opferprieſter es thun könne. Durch die Worte: das thut zu meinem Gedächtniß, iſt den Prieſtern eine ſolche Gewalt nicht verliehen. Von der Verwandlungslehre, die doch ein ſo wichtiger Artikel wäre, kommt auch im ſogenannten apoſtoliſchen Symbolum [3]) nichts vor. Sie findet ſich nur in den Decretalen; aber auch dieß beſtärkt den Verdacht papiſtiſcher Erfindung, und zwar um ſo mehr, wenn man bedenkt, daß ſie der ganzen papiſtiſchen Religion zur Grundlage dient. Chriſtus wird nur im Glauben geſchaut, nur im Glauben verehrt [4]), und damit dieß deſto ſicherer geſchehe, hat er uns ſeine ſinnliche Gegenwart entzogen und geſagt: wenn ich nicht hingehe, ſo wird der Geiſt, der Paraklet, nicht kommen. Der Satan, um Alles zu verkehren, hat

1) Ebendaſ. S. 233 u. 34.
2) S. 235—39.
3) in Symbolo, *ut ajunt*, Apostolico.
4) S. 237: Christus sola fide cernitur, sola fide colitur.

den Menſchen wieder die leibliche Gegenwart eingeredet, wenn nicht in Geſtalt des Menſchen, ſo doch in Geſtalt des Brodes. Wenn aber Gott im Brode geglaubt wird, ſo muß man ihm auch äußerlich dienen: daher die koſtbare Monſtranz, der reiche Tempel mit allem Schmuck, die Lampen und Kerzen, die heiligen Gewänder mit Byſſus und Gold durchwirkt, der Chorgeſang der Mönche, Salbung und Cölibat der Prieſter, Entziehung des einen Theiles des Sacraments bei den Laien; kurz, wenn du jenes (die Transſubſtantiation) hinwegnimmſt, ſo fällt die ganze Religion des Papſtes zuſammen [1]), und daß dieſe einſt fallen werde, wer mag es bezweifeln? da du ſie ſchon einem guten Theile nach geſtürzt ſiehſt.

Chriſtus wollte alſo — ſo fährt Honius poſitiv weiter fort [2]) — im Brode ſich ſelbſt geben [3]); er wollte ſagen: achtet das Brod, das ich euch reiche, nicht gering, es bezeichnet meinen Leib, den ich für euch gebe; wenn dieſer am Kreuze hängen wird, ſo wird dieß für euch geſchehen, ja Alles, was ich gethan und thun werde, ſoll euer ſeyn. So liegt ein großer Troſt in den Worten und ſie ſind unvergleichlich ſüße, wenn ſie recht verſtanden und aufgenommen werden. Unterſcheiden wir alſo zwiſchen dem Brode, das wir mit dem Munde, und Chriſto, den wir im Glauben empfangen! Denn wer dieß nicht thut und meint, er empfange weiter nichts, als was er in den Mund aufnimmt, der unterſcheidet nicht den Leib des Herrn, der iſſet und trinket ſich ſelbſt das Gericht, weil er eſſend und trinkend bezeugt, Chriſtus ſey ihm gegenwärtig, während er doch ſelbſt durch ſeinen Unglauben ferne von Chriſto iſt ... Das ganze Wort Gottes, und nur das Wort Gottes müſſen wir hören [4]); nichts iſt uns frei gegeben und alle Lehre verboten, außer dem Worte Chriſti. Was hülfe es deinem Bruder, wenn du alle geweihten Hoſtien äßeſt und allen geweihten Wein tränkeſt? Du ſagſt: ich habe das Wort des Herrn: das thut zu meinem Gedächtniß; als ob der Herr nicht bei demſelben Abendmahle reichlich gelehrt hätte, was er von uns fordert, wie Alles Joh. 13 — 18 geſchrieben ſteht. Hütet euch vor den falſchen Lehrern, den falſchen Chriſtus! Einſt ſagten ſie: ich bin des Thomas, des Scotus, des Auguſtin oder Franciscus, heute ſagen ſie: ich bin Chriſti,

1) S. 237: Si illud subtraxeris, ruet universa religio Papae, quam aliquando casuram, quis dubitabit?
2) S. 238—40.
3) Dominus per panem se ipsum tradit nobis.
4) S. 239.

und derweilen zerreißen ſie ihren Bruder, ſind geizig, eigenliebig, gottvergeſſen und jagen nichts weniger als der Liebe nach.

Nachdem nun Honius noch bitter beklagt[1]), daß, während man ſo eifrig die papiſtiſchen Satzungen treibe, die ganze practiſche Seite des Chriſtenthums, das, was der Herr in der Bergpredigt gelehrt, unverzeihlich vernachläſſigt oder nur kalt, mechaniſch und geiſtlos vorgetragen werde, ſchließt er mit den Worten: „Dieß, frommer Leſer, haben wir dir flüchtig geſchrieben. Der wahre Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ſoll, ſo Gott will, nächſtens ans Licht treten[2]). Unterdeſſen bete du, daß unſer Glaube nicht wanke, und wir als wahre Schaafe die Stimme des wahren Hirten, nicht fremder, hören mögen!“ Es wäre möglich, daß Honius bei der Schrift, die bald erſcheinen ſollte, an den Tractat Weſſels gedacht hätte, doch konnte er auch an eine eigene denken.

Indem wir hiermit zum Tractate Weſſels vom Abendmahl übergehen, iſt zunächſt noch eine kritiſche Frage zu erledigen. Wir haben bisher von dem durch Rhodius an Luther und Zwingli überbrachten zweiten Aufſatze geſprochen, als ob derſelbe unbedenklich für eine Arbeit Weſſels zu halten wäre. Dagegen erheben ſich jedoch Zweifel. Fürs Erſte könnte man glauben, es ſey von jenen Männern nur ein Tractat übermacht worden, derſelbe, der unter den Papieren Hoecks aufgefunden wurde, der vielleicht ſchon mehr als zweihundert Jahre alt war und dann natürlich weder von Honius noch von Weſſel herrührte. Dieſe Meinung wird von Gerdes angedeutet[3]). Sie iſt jedoch nicht annehmbar, denn ſowohl in der Ausgabe des einen Tractates durch Zwingli als in der Nachricht Lavaters wird Honius ausdrücklich als Verfaſſer bezeichnet, und von ſeiner Schrift muß offenbar diejenige unterſchieden werden, die ſich in der Verlaſſenſchaft Hoecks vorfand. Nun frägt ſich weiter, ob dieſe letztere von Weſſel war oder nicht? Einige behaupteten es, Andre hielten ſie für viel älter, Hardenberg will nicht entſcheiden[4]). Bei unſerm Urtheile hierüber müſſen wir wieder zweierlei aus einander halten: eine Theſenreihe über dieſen Gegenſtand unter der doppelten Aufſchrift 1) Propositiones ex Evangelio de corpore et sanguine Christi sumendo, quo fructu sumentium,

1) S. 240.

2) Veram dominici corporis manducationem et sanguinis potationem brevi emissuri, si id voluerit Deus.

3) Hist. Evang. renov. I, 230. not. c.

4) Er ſagt S. 13: Quod neque probo, neque improbo; non nego, neque adfirmo.

et de veritate ejus, 2) Quomodo operamur cibum, qui non perit, et quod credere in Christum sit opus cibi non pereuntis, et credens vivit fide, vivens resuscitatur in novissimo die — und die ausführlichere Schrift de Sacramento Eucharistiae ſelbſt. Jene zwiefache Theſenreihe findet ſich ſchon in der wahrſcheinlich älteſten und zu Wittenberg gedruckten Ausgabe der Farrago rerum theologicarum von Weſſel[1]), und dann auch in den beiden durch Adam Petri zu Baſel veranſtalteten Ausgaben von 1522 und 1523[2]). Bei dieſem Stücke können wir vollkommen gewiß ſeyn, ſowohl daß es von Weſſel herrühre, als auch daß es Zwingli'n ſeit dem Jahre 1521 bekannt war, alſo auf deſſen Denkweiſe Einfluß haben konnte. Dagegen findet nicht dieſelbe Sicherheit ſtatt bei der längeren Abhandlung de Eucharistia. Zwar das Eine, daß dieſelbe von Weſſel herrühre, wird für den Kenner weſſel'ſcher Schriften keinem Zweifel unterworfen ſeyn: denn abgeſehen davon, daß wir aus dem Leben Gerh. Geldenhauers[3]) mit hoher Wahrſcheinlichkeit entnehmen können, Weſſel habe ausführlicher über das Abendmahl geſchrieben, ſo trägt auch die Schrift, obwohl ſie, wie mehrere andere Abhandlungen, nicht früher als 1614 in der gröninger und 1617 in der amſterdamer Geſammtausgabe der Schriften Weſſels auftritt doch durchaus in Gedanken und Sprache das nicht wohl nachzuahmende Gepräge des weſſel'ſchen Geiſtes, enthält einem guten Theile nach Sätze, die wir auch in andern Schriften Weſſels finden, und iſt im Ganzen nur eine weitere Begründung der in den angegebenen Theſen, die ihr auch wieder einverleibt ſind[4]), angedeuteten Lehren. Das Andre aber, ob der Aufſatz von Zwingli gekannt geweſen, iſt nicht ebenſo zuverläſſig. Die ſicherſte Bürgſchaft hiefür würde ſeyn, wenn ſich das Stück in den basler Abdrücken von Weſſels

1) Fol. XXV, XXVI, XXVII.

2) In beiden Ausgaben Fol. XXVI—XXIX.

3) Geldenhauer, welcher, nachdem er in Straßburg, Augsburg und Marburg gewirkt, 1542 ſtarb, erzählte (nach *Adami* Vit. Theolog. Germ. p. 44.) ſelbſt: er habe die Schriften Weſſels, der 30 J. vor dem Ausbruche des Sacramentsſtreites geſtorben, fleißig geleſen und daraus das erſte Licht chriſtlicher Erkenntniß geſchöpft, dann aber, um nicht von menſchlicher Autorität überwältigt zu werden, dieſelben auf die Seite gelegt und vor Allem das neue Teſtament eifrig ſtudiert, um ſich alle Stellen zu notiren, wo auch nur mit einem Worte des Leibes und Blutes Chriſti Erwähnung geſchehe. Offenbar wird hier auf ſchriftliche Aeußerungen Weſſels über das Abendmahl angeſpielt und es iſt nichts natürlicher, als an die noch vorliegende Abhandlung de Eucharistia zu denken, welche unter dieſer Vorausſetzung in den erſten Decennien des 16. Jahrhunderts als weſſel'ſches Product anerkannt geweſen ſeyn mußte.

4) De Eucharist. c. 27 u. 28. S. 700—704 der amſterd. Ausgabe.

Schriften durch Adam Petri vorfände, denn dieſer erhielt, nach Hardenberg[1]), die von Rhodius nach Zürich überbrachten Aufſätze Weſſels und benutzte ſie zu ſeinen Ausgaben. Allein in beiden durch Petri beſorgten Abdrücken befindet ſich die Schrift de Eucharistia nicht. Dieß würde nun freilich auch nicht für das Gegentheil entſcheiden, denn Petri konnte aus irgendwelchen Gründen ſelbſt die ihm vorliegende Schrift aus der kleinen Sammlung weglaſſen. Aber geſetzt auch, dieſelbe ſey damals in der Schweiz noch nicht bekannt geweſen, ſo konnte Zwingli ſchon aus den ihm unzweifelhaft zu Geſichte gekommenen Theſen Weſſels die dieſem eigenthümliche Anſicht vom Abendmahle kennen lernen, und da ſich zwiſchen ſeiner und der weſſel'ſchen Lehre eine ſo große innere Uebereinſtimmung zeigt, ſo iſt nichts wahrſcheinlicher, als daß von dieſer Seite neben Honius auch Weſſel auf Zwingli gewirkt habe.

Auch in den Theſen Weſſels finden ſich ſchon in verſchiedenen Wendungen und Wiederholungen dieſe Grundgedanken: die Worte Chriſti ſind nicht fleiſchlich, ſondern geiſtlich zu verſtehen; wenn Chriſtus ſpricht: wer an mich glaubt, hat das ewige Leben und wer nicht das Fleiſch des Menſchenſohnes ißt und ſein Blut trinkt, hat dieſes Leben nicht, ſo kann beides nicht verſchieden ſeyn; alſo glauben heißt das Fleiſch und Blut Chriſti genießen, glauben heißt zu ihm kommen und ihn in ſich aufnehmen. Das Fleiſch Chriſti als Brod des Lebens, welches nicht vergeht, iſt nicht etwas Sinnliches, ſondern ſein ganzes Weſen, ſein Wort, ſeine Liebe, ſein Opfer, ſein Leib als für das Heil der Welt in den Tod gegeben, die Erkenntniß ſeiner und Gottes durch ihn; und der Genuß dieſes Fleiſches beſteht weſentlich in der Vereinigung mit Chriſto durch die Fides und Commemoratio, darin, daß wir, wie Magdalena, zu den Füßen Chriſti ſitzen, ihn lieben, mit ihm leben, leiden, ſterben und auferſtehen; nur in dieſem Sinne kann Fleiſch und Blut Chriſti, ſein Opfer, das wir im Glauben zum unſrigen machen, zum ewigen Leben wirkſam ſeyn und einen viel höheren Werth haben, als die mit kaltem Sinne äußerlich genoſſene Euchariſtie. Schon hier wird alſo der Begriff des Fleiſches und Blutes Chriſti, ſofern es Brod des Lebens iſt, als etwas Allgemeines gefaßt, als der Inbegriff der erlöſenden Einwirkung Chriſti, angeknüpft an die Vorſtellung von ſeinem in den Tod gegebenen Leib und vergoſſenen Blut; nicht minder erſcheint der Genuß dieſes Leibes und Blutes als ein allgemeiner geiſtiger Act, als innere Be-

1) Lebensnachrichten von Weſſel S. 14.

wegung des Glaubens, der Erinnerung an Christum, der Erhebung und Liebe zu ihm, der Vereinigung mit ihm, um in ihm und durch ihn in Gott zu leben. Und von diesen Grundgedanken ist eigentlich die Schrift de Eucharistia nur eine weitere Entwickelung.

Fassen wir nach diesen Vorbemerkungen die Lehre Wessels vom Abendmahl, wie sie in seinen verschiedenen Schriften, vornehmlich aber in der Abhandlung de Sacramento Eucharistiae niedergelegt ist, zusammen, so ist es diese:

Wessel betrachtet das Leben Christi im Thun und Leiden bis zum Kreuzestode als die reinste und vollkommenste Offenbarung der göttlichen Liebe; die Vergegenwärtigung und Zueignung dieser Liebe aber für jeden Einzelnen ist das Abendmahl, weßhalb der Genuß desselben auch ein öffentliches Bekenntniß dieser Liebe und ein Beweis dankbarer Gegenliebe ist. „Wir wollen bekennen," sagt Wessel[1]), „daß der Herr gut ist, wo er nur seine Güte offenbart; und wollen es stärker bekennen, wo er sie stärker offenbart, und am stärksten, wo seine Güte am stärksten hervorleuchtet. Dieß geschieht aber in dem Kelche, den der Vater dem Sohne gegeben hat. Wenn wir diesen[2]) hinnehmen zum Gedächtniß, weil er in demselben ein Gedächtniß aller seiner Wunder gestiftet hat, und dabei unterscheiden den Leib, und zwar wessen Leib? des Herrn, und wie dahingegeben? — dann wird es uns in der That ein lebendiges und belebendes Brod werden und uns zur Liebe entflammen; und dann werden uns auch seine Gebote nicht schwer seyn." Und in einer andern Stelle, nachdem Wessel gezeigt, wie Liebe durch Liebe geweckt werde und Alles, was Christus gelehrt, gethan und geduldet, ein Erregungs- und Nahrungsmittel der Liebe sey, fährt er fort[3]): „Das Brod aber, das vorgesetzt wird, ist der reinste und höchste Spiegel der Liebe, erhöhet auf den Bergen, daß Alle ihn sehen und niemand sich verberge vor seinem erwärmenden Strahl. Die Miethlinge[4]) haben Brod genug. Aber für wen ist es Lohn und Frucht seiner Arbeit, zu lieben? Mit dem wahren Brode

---

1) De Caus. Incarnat. Cap. 20 p. 457.

2) Ich kann das hunc kaum auf etwas Anderes beziehen, als auf poculum, wiewohl es ein Sprachfehler ist; aber so etwas begegnete unserm Wessel nicht ganz selten. Auf Filius bezogen, wird die Rede gar zu künstlich und dunkel.

3) De Orat. VIII, 6. p. 148. Womit zu vergleichen de Sacrament. Eucharist. Cap. 26. p. 699.

4) Lohndiener, mercenarii.

des Wortes Gottes wird der genährt, der in Wahrheit sagen kann: dein Wort ist meinem Munde süßer denn Honig[1]), süßer denn Honig und Honigseim[2])." Das Abendmahl ist aber nicht bloß Bild und Unterpfand der Liebe Christi, sondern es vergegenwärtigt uns überhaupt den ganzen Christus, Alles was er für uns gelitten und gethan, was er für uns gewesen und ewig ist. „Er ist uns vollkommen im Sacramente gegeben[3]), wie er auch beim Leiden vollkommen für uns hingegeben wurde; so daß, was er dort für uns dargebracht hat, uns wahrhaft nützt, wenn wir nämlich in steter Erinnerung daran zunehmen, und das Opfer nicht bloß seines ist, sondern unseres, die Gerechtigkeit und der Gehorsam nicht bloß seine, sondern unsere. Dann können wir zuversichtlich, mit Vertrauen auf unsere Sache zum Richterstuhle treten; weil wir durch dieses Opfer gottgefälliger geworden sind, als wenn wir nie gefallen wären. Denn wie der Apostel schließt, daß Alle gestorben seyen, wenn Christus für Alle gestorben ist, so darf man auch schließen: wenn Christus für Alle gehorsam gewesen ist bis zum Tode, so sind Alle gehorsam gewesen bis zum Tode, und wenn sie gehorsam waren, so sind sie auch gerecht. Der Leib des Herrn ist also hingegeben für uns und sein Blut ist vergossen zur Vergebung der Sünden und zur Erlösung der Unterdrückten, hingegeben den Feinden, zur vollkommenen Besiegung in jeder Art des Angriffs, der dem Feinde gefallen könnte. Daher wird es Leib und Blut des Herrn genannt, weil es nicht bloß Leib und Blut ist, sondern auch Arbeit, Krankheit, Verfolgung, Schmerz, Trauer, Bedrängung, Ohnmacht, Verwirrung, Ueberdruß, Verlassenheit des Gemüthes; alles das ist für uns dahingegeben, und zwar vollkommen dahingegeben... Und je mehr der Körper mit allen körperlichen und organischen Kräften, sammt allem Innerlichen, das heißt der Leib und das Blut, der Geist und die Klarheit der geistigen Kräfte[4]) hingegeben und verlassen war für uns, desto mehr ist uns dieß auch geschenkt. Und damit wir ein nicht geringes Unterpfand dieser ewigen Gabe hätten, ist es uns gegeben im Sacramente; gegeben nicht auf eine unvollkommene und unvollständige Weise, sondern so vollkommen im Sacramente, wie in der Wirklichkeit. Damit du es aber fühlest, mit welchem Erfolge, so erwäge, mit welcher Liebe, welcher Leichtigkeit, welcher Freigebigkeit, welcher Bequemlichkeit, welcher Theilnahme! Was ist liebevoller, als

1) Psalm 119, 103.
2) Psalm 19, 11.
3) De Sacram. Eucharist. Cap. 21. p. 693.
4) . . . spiritus et spirituum claritas.

ſtets gegenwärtig zu ſeyn? Was iſt eine leichtere Weiſe, als dieß durch ein Wort zu bewirken? Was iſt freigebiger, als ſich ſelbſt zu ſchenken? Was iſt bequemer, als dieß durch Semmelbrod[1]) und begeiſternden Wein zu thun? Was beweiſt mehr Theilnahme, als daß er allen Bedürfniſſen der Schwachen hülfreich entgegen kommt[2])?" Die Ganzheit Chriſti im Sacrament des Abendmahls, das dargereicht und empfangen werden ſeines geſammten Weſens in allen Beziehungen[3]) drückt Weſſel anderwärts auch noch auf andere Weiſe aus: „Wo der Name Chriſti geſegnet und geprieſen wird von nun an bis in Ewigkeit, ſey es auch von einem Einſamen und Abgeſonderten, da iſt in Wahrheit er ſelbſt nicht bloß ſeiner Gottheit und ſeiner Güte nach, ſondern auch leiblich gegenwärtig, durch die ganze Wohlthätigkeit der Kraft, Kunſt und Fülle, die dem Fleiſch und Blut gegeben iſt: ſo daß es in der That für den, der ihn im Gedächtniß hält, eine Wegzehrung iſt für alle Bedürfniſſe, ein Gegengift für das Gift, ein Balſam für die Wunden, ein Reinigungsmittel für die Befleckungen, eine Bedeckung für die Blöße, eine Verſchönerung für die Häßlichkeit, ein Brod des Lebens und zwar des ganzen Lebens für jeden Hungernden, ein Wein der Freude und der Heiterkeit für jeden Dürſtenden[4])." Und dann weiterhin: „Es iſt alſo Chriſti geſegnetem Namen verliehen, daß, wenn irgend einer irgendwo in ſeinem Namen ſein Gedächtniß begeht, er alsdann körperlich gegenwärtig ſey in dem Feiernden[5]), wie auch der Feiernde in Chriſto iſt; ſo daß, wenn der Chriſt[6]) ſelbſt durch den inneren Menſchen in Chriſto iſt, immer der ganze Chriſtus durch den äußeren und inneren Menſchen jenem körperlich gegenwärtig iſt, durch die Kraft der Gnadengaben, die Kunſt der Weisheit, die Fülle der Freigebigkeit." So wird dem Feiernden im Abendmahl zwar allerdings Leib und Blut Chriſti gegeben, aber immer zugleich der ganze Chriſtus, ſein Werk und ſein Geiſt, denn „nicht das Fleiſch Chriſti iſt es, welches gerecht macht, oder das Blut, ſondern das Werk, welches durch Fleiſch und Blut dargereicht wird[7]),“ und deßhalb iſt auch das Abendmahl, wo es überhaupt wirkſam iſt, zu allem dem wirkſam, wozu uns Chriſtus

1) . . . per panem similagineum.
2) De Sacram. Eucharist. Cap. 21. p. 693 u. 694.
3) . . . non sola deitate sua, sed et carne sua et sanguine et humanitate tota. De Sacram. Eucharist. Cap. 24. p. 697.
4) De Sacramento Eucharist. Cap. 24. p. 697.
5) . . . ut ipse corporaliter praesens in medio commemorantis sit.
6) Ich leſe ſtatt des gedruckten: Christus, was keinen paſſenden Sinn geben will, Christianus.
7) De Sacram. Eucharist. Cap. 8. p. 673.

gesandt ist. „Denn wenn alle Künste, alle Werke der Wissenschaft, des Rathes, der Kraft, der Weisheit, der Treue und des Wohlwollens ihren Anfang, ihre Wurzel und Pflanzstätte im Nachdenken und Erinnern haben, und falls sie vollkommen sind, durch Nachdenken gepflegt werden, und damit sie vervollkommnet würden, durch Nachdenken gewachsen und fortgeschritten sind; wer wird entgegen seyn, daß dieses heilige und selige Gedächtniß, welches für alle, die den Herrn fürchten, gestiftet ist zum Andenken an alle seine Wunder, wirksam sey zu Allem, wozu Gott der Vater sein Wort gesendet hat? Er hat aber sein Wort deßhalb gesendet, daß es gesund mache, und hat dasselbe in das Fleisch dahingegeben für das Leben und die Gesundheit der Welt. Und wie mag einer das gesendete Wort behalten, außer durch das Andenken? Denn wenn du nicht daran denkst, so entgeht es. Das Nachdenken ist der Ordnung nach am nächsten verwandt mit dem Ursprunge des Wortes. Denn es war dieselbe Weisheit erforderlich, um das Nachdenken hervorzubringen, deren es bedurfte, um das Wort zu erzeugen[1])."

Schon aus dem Bisherigen geht hervor, daß Wessel eigentlich die Gegenwart Christi nicht als eine momentane, auf den Genuß des Abendmahls beschränkte, auffaßt, sondern daß vielmehr nach seiner Ueberzeugung Christus der geliebten Seele stets gegenwärtig seyn will[2]). Und wenn man selbst an eine eigenthümliche Stärke und Wirksamkeit seiner persönlichen Gegenwart denkt, so kann diese ebensowohl außerhalb des Abendmahls wie in demselben statt finden. „Denn wer wird zweifeln, daß der Herr häufig seinen Gläubigen körperlich gegenwärtig ist in ihren Todeskämpfen, ohne daß er deßhalb seinen Sitz im Himmel zur Rechten des Vaters verläßt? Wer wird zweifeln, daß dieß ebenso geschehen könne außerhalb des Abendmahls, wie in demselben? Wer wird zweifeln, daß er gegen die Einzelnen, für die er gelitten hat, nicht bloß eine menschliche, sondern eine mütterliche Liebe, ja die Liebe einer Gebärerin hegt[3])?" Hieraus ergibt sich von selbst, daß Wessel keinen wesentlichen Unterschied setzt zwischen der Gegenwart Christi im Abendmahl, und derjenigen, die auch ohne das Sacrament durch lebendige Gemüthserhebung stets in gläubigen Seelen statt finden kann.

1) De Sacram. Eucharist. Cap. 5. p. 667.

2) De Magnitud. Pass. Cap. 70. p. 599: Et quo perpetuo gaudere liceat contubernio, excogitavit inaudito mysteriorum ingenio semper amatae suae praesens esse. . . . Commemoratio ejus est, quae eam delectat, quae illum trahit, quae illum praesentem facit.

3) De Sacram. Eucharist. Cap. 24. p. 697.

Der Unterſchied beſteht bloß darin, daß die Gegenwart Chriſti durch Erinnerung und Glauben einzig und allein eine innerliche Thatſache, die Gegenwart im Sacrament aber auch durch eine feierliche Handlung vermittelt iſt. Hier macht nun auch ſchon Weſſel die bedeutſame Unterſcheidung zwiſchen dem geiſtigen oder geiſtlichen und dem ſacramentlichen Eſſen des Leibes Chriſti und betrachtet das erſtere als das Weſentliche, als nothwendige Grundlage des letzteren. „Es iſt aber," ſagt er[1]), „zwiſchen dem ſacramentlichen und geiſtigen Eſſen der Unterſchied, daß jenes ohne dieſes unfruchtbar iſt, ja zum Tode gereicht[2]), das geiſtige Eſſen aber ſtets fruchtbar iſt und zum Leben dient. Es iſt auch die geiſtige Theilnahme und die Theilnahme durch fromme Erhebung fruchtbarer als die ſacramentliche, wenigſtens in dem, was ſie iſſet und trinket. Jene (die ſacramentliche), ſoweit ſie bei den Laien ſtatt findet, iſt bloß, außer daß ſie durch einen ſeligen Trunk ergänzt wird vermöge des Friedens der Frömmigkeit; ſie iſt auch an Zeit und Ort gebunden, nur gewiſſen Perſonen geſtattet und an eine beſtimmte Form geknüpft. Dieſe (die innerliche), entſpringend aus reinem Herzen und ungefärbtem Glauben, verſchmäht kein Alter und kein Geſchlecht und iſt zu jeder Zeit anwendbar. Jene iſt häufig ſchädlich, dieſe ſtets nützlich[3])." Das geiſtige Eſſen und Trinken Chriſti iſt alſo das Allgemeine, die Grundlage, das ſacramentliche dagegen nur ein in die äußere Erſcheinung hervortretender Beſtandtheil davon; mithin iſt immer auch bei dem ſacramentlichen Eſſen der innerliche Genuß die Hauptſache und das eigentlich Segensreiche. „Auf dieſe Weiſe (durch Glauben und Liebe) Leib und Blut Chriſti genießen iſt mehr, als wenn wir zehntauſendmal am Altare von der Hand des Prieſters mit dürrem Herzen und kaltem Gemüthe, wenn auch im Stande des Heils, das Abendmahl empfangen[4])."

Vermöge dieſes weſentlichen innerlichen Genuſſes nehmen

---

1) De Orat. VIII, 6. p. 148 u. 149.

2) Weſſel beruft ſich dabei auf den Ausſpruch Chriſti Luc. 22, 19. und Pauli 1 Cor. 11, 26.

3) Vergl. hiermit die übereinſtimmende Stelle Scal. Medit. Exempl. II. p. 369: Sicut panis est, non tam exteriori quam interiori homini, sic non tam faucibus quam spiritu commemorandus manducatur. Corporalis palati adsumtio sine pia commemoratione non solum inutilis, quin et abominabilis est ad judicium: pia vero commemoratio semper efficax ad refectionem. Ab hujus mensae dignitate et ubertate non sexus, non aetas, non locus, non tempus, non professio, non conditio secludit.

4) De Sacram. Eucharist. Cap. 29. p. 703. ganz unten.

auch die Laien am Kelche Theil, wiewohl ſie äußerlich davon ausgeſchloſſen ſind. Weſſel argumentirt ſo. Der Apoſtel Paulus ſagt: unſere Väter haben von derſelben Speiſe gegeſſen; dieß konnten ſie nicht auf körperliche Weiſe thun, weil ſie ſo noch nicht vorhanden war, ſondern bloß innerlich. In demſelben Sinne aber trinken auch heutzutage alle Laien das Blut des Herrn. Denn wenn ſchon die Väter denſelben geiſtigen Trank getrunken haben, ſo werden dieſe es noch viel gewiſſer jetzt thun. Ja wenn wir wahrhaft geöffnete Augen hätten, ſo würden wir nicht bloß das Fleiſch und Blut des Menſchenſohnes genießen, ſondern wir würden uns alle Werke Gottes durch Denken aneignen und uns davon nähren, ſo daß wir auch gewiſſermaaßen Eiſen, Sand und Felſen genöſſen[1]). In dieſem Sinne ſpricht Weſſel vom geiſtigen Brode und geiſtigen Eſſen, weil das Leben, das dadurch genährt wird, das des inneren Menſchen, der innere Menſch aber weſentlich Geiſt iſt[2]). Zwar ſind Leib und Blut des Herrn allerdings etwas Körperliches, aber, bloß körperlich empfangen, werden ſie nicht eine Quelle des Segens, ſondern eine Urſache des Todes. „Leib und Blut des Herrn," ſagt Weſſel[3]), „wie heilig ſie auch ſeyen, ſind doch Körper, nicht Geiſt. Daher wenn ſie nur körperlich empfangen werden, gewähren ſie nicht nur dem Speiſenden keine geiſtige Stärkung, ſondern ſie bringen auch den Tod. Denn wer unwürdig iſſet, der macht ſich ſchuldig des in den Tod gegebenen Leibes und des vergoſſenen Blutes ... Der Herr ſagt: der Geiſt iſt es, der lebendig macht, das Fleiſch iſt nichts nütze; das heißt: es liegt wenig am Fleiſch, wiewohl es heilig iſt ... Nicht als ob deßhalb Fleiſch und Blut nichts wirkten zur Rechtfertigung des Genießenden. Denn wer mit aufrichtigem Glauben der Allmacht Gottes vertraut, daß unter den Geſtalten des Brodes und Weines wahrhaftig jenes heilige Fleiſch und jenes heilige Blut der-

1) ... sed in omnibus operibus Dei philosophantes pasceremur. ut et ferrum, et sabulum et saxa manducaremus. De Sacramento Eucharist. Cap. 29. p. 704. Ungefähr in demſelben Sinne ſagt Weſſel auch, man müſſe den Namen Chriſti ſpeiſen: Dices igitur, numquid nomen panis? quis unquam nomina manducavit? Sed si attendes, quis in hoc discubitu conviva invitetur, quoniam interior homo solus, mens videlicet interna et voluntas, nihil mirabere, si nomine manducet, si nominibus reficiatur et confortetur. Scal. Medit. Exempl. I. p. 338. Auch hier haben wir auf die mehrfach angedeutete Weiſe an den Nominalismus Weſſels zu denken.

2) De Orat. VIII, 3. p. 143. Ebenſo vom Trinken des Blutes de Sacram. Eucharist. Cap. 9. p. 676.

3) De Sacram. Eucharist. Cap. 8. p. 673 u. 674.

möge der erhabensten Herablassung[1]), vermöge der herablassendsten Wohlthätigkeit, vermöge der wohlthätigsten Wirkung gegenwärtig enthalten seyen, der erfährt gewiß etwas von geistlichem Leben in sich, wenn er nicht etwa auf eine ganz trockene Weise glaubt und ißt; wenn er, ohne zu erwägen, zu unterscheiden, innerlich zu verarbeiten, zu schmecken, zwar ißt, aber bloß körperlich und sinnlich, nicht geistig; weßhalb er auch nicht geistig belebt wird. Denn ein solcher Glaube kann niemanden in der Heiligkeit und Gerechtigkeit beleben; es ist derselbe, der auch in den Urhebern des Todes gefunden wird, denn auch die Dämonen glauben und zittern. Wer das sichtbare Abendmahl nur mit den Zähnen und dem Munde ißt und trinkt, der ißt es nicht, wenn nicht der innere Mensch in Gott[2]) lebt; denn wer von diesem Brode isset, der wird leben in Ewigkeit. Wer also nicht in Ewigkeit lebt, der hat — dieß folgt ganz klar — nicht von diesem Brode gegessen. Wer also zwar sichtbar ißt, aber nicht zugleich geistig, der ißt eigentlich nicht." Also das Fleisch, bloß fleischlich verstanden, bringt kein Heil; aber geistig aufgefaßt, im Geiste der Liebe geopfert, aufgenommen, betrachtet und genossen, ist es belebend und eine Quelle der Seligkeit[3]). Es kann aber auch dieses nur für den werden, der schon lebt und wirklich nach dieser Nahrung verlangt[4]). Deßhalb findet der wesentliche Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle nur bei dem statt, der das innere Bedürfniß und die rechte Empfänglichkeit dafür hat.

Nur durch den Glauben — dieß ist eine weitere nothwendige Consequenz der wessel'schen Auffassung — werden wir des sich darbietenden Christus theilhaftig, nur der Glaubende genießt eigentlich sein Fleisch und Blut. „Es ist wohl zu merken auf das Wort des Herrn: wenn ihr nicht esset mein Fleisch, so habt ihr das Leben nicht in euch. Es haben aber das wahre Leben die, welche an ihn glauben. Also die an ihn glauben, die sind es, die sein Fleisch essen[5])." Und in einer andern Stelle[6]): „Wer an mich glaubt, der wird nicht

---

1) Dignatione, eigentlich Würdigung, die Gott dem Menschen zu Theil werden läßt.

2) oder: nach dem göttlichen Willen, secundum Deum; vielleicht auch auf göttliche Weise, d. h. ewig.

3) De Orat. VIII, 6. p. 147. Womit zu verbinden de Sacram. Eucharist. Cap. 27. p. 700.

4) Viventi ergo et esurienti panis manducando fit panis et nutrimentum. De Sacram. Eucharist. Cap. 7. p. 673.

5) De Sacram. Eucharist. Cap. 10. p. 678.

6) De Sacram. Eucharist. Cap. 27. p. 700.

dürsten. Also glauben heißt sein Blut trinken. Ich bin das Brod des Lebens, wer zu mir kommt, den wird nicht hungern. Also zu ihm kommen heißt essen. Jeder, den mir der Vater gibt, kommt zu mir. Ein solcher also ißt sein Fleisch und trinkt sein Blut.... Wer lebt und an mich glaubt, der wird nicht sterben in Ewigkeit; also durch den Glauben an ihn wird er genossen und sein Fleisch gegessen und sein Blut getrunken[1])." Nur der Glaubende ist es mithin, der in Wahrheit Fleisch und Blut Christi genießt, aber er muß auch dieser Speise theilhaftig werden, für ihn ist dieser Genuß, weil er das Leben gibt, nährt und erhöht, ein Bedürfniß, und kein Glaubender enthält sich derselben. „Jeder Christ kann wenigstens in frommer Sehnsucht das Andenken des Herrn feiern. Wer das nicht will, der hat das Leben nicht in sich, und wer es mit frommem Sinne will, der ißt schon den Leib des Herrn. Dieß ergibt sich aus folgendem unwiderleglichem Schlusse: keiner, der es unterläßt, das Fleisch des Menschensohnes zu essen, hat das ewige Leben; jeder, der an ihn glaubt, hat das ewige Leben: also keiner, der an ihn glaubt, enthält sich dieser Speise[2])." Da Christus der einzige Weg zur Seligkeit ist[3]), und der Genuß des Fleisches und Blutes Christi in und außer dem Abendmahle die lebendige Aneignung Christi in sich faßt, so ist dieser Genuß auch die Quelle der Seligkeit, und wer ihn nicht theilt, hat das Leben nicht in sich: „Weil es zur vollkommenen Weisheit, Herrlichkeit und Liebe für uns keinen wahren Weg gibt, außer durch die Weisheit, Herrlichkeit und Liebe, die der Herr Jesus im Fleisch geoffenbart hat, so werden wir auch, wenn wir nicht das Fleisch des Menschensohnes essen, keine Speise wirken, die nicht vergeht, und werden das Leben nicht in uns haben[4])." Nur das innere Leben ist das eigentliche und wahre Leben und dieses wird geweckt und genährt

1) Ebendas. S. 702, wo es auch in einer unmittelbar nachfolgenden These heißt: Quia justus ex fide vivit, non ex pane, sed ex verbo procedente ex ore Dei.

2) De Orat. VIII. 3. p. 143.

3) Vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 338, wo sich Wessel namentlich auf die Stelle Apostelgesch. 4, 12. beruft.

4) De Sacram. Eucharist. Cap. 28. p. 704. Womit zu verbinden Scal. Medit. Exempl. III. p. 392: Quod si non commemoro Christum passum pro me, non habeo vitam in me: frustra igitur pro me passus est Christus. Und ebendaselbst Exempl. I. p. 338: Nisi enim commemoraverimus, penitus mortua est fides nostra. Quomodo credimus, cujus ne meminimus quidem? Sicut qui ignorat, ignorabitur: ita qui obliviscitur, oblivioni tradetur. Non tam exteriori homini necessitas panis incumbit, quanta interiori homini nostro inevitabiliter et irrefragabiliter lex medullitus imbibita, vivum hunc panem a Patre de coelo datum edendi.

durch den geistigen Genuß des Erlösers, wozu auch in dem Menschen schon eine natürliche Anlage vorhanden ist, denn er wird von selbst dazu getrieben, etwas so Großes, Neues und Würdiges, wie die Erscheinung Christi ist, zu überdenken und eben dadurch die Wirkungen davon in sich aufzunehmen. So ist also der innere Genuß Christi zwar eine Nothwendigkeit, aber keine harte und bloß äußerlich auferlegte, sondern eine unserer edleren Natur entsprechende Nothwendigkeit [1]).

Das Wesentliche des Abendmahls und sein erfolgreicher Genuß beruht nach dem Bisherigen zwar auf der lebendigen Erinnerung an den Erlöser und auf der erneuerten Aneignung aller seiner Wohlthaten [2]), aber zugleich stellt Wessel das Abendmahl unter dem Gesichtspunct eines Opfers, einer Erneuerung und Wiederholung des vollendeten Opfers Christi dar [3]), und macht namentlich auf den Umstand aufmerksam, daß beim Abendmahl ebenso, wie bei jedem andern Opfer, ein Essen mit der Darbringung verbunden sey [4]). Da zur Vollziehung des Opfers ein Priester gehört, so kann das Abendmahl als sacramentliche Handlung eigentlich auch nur von einem Priester verrichtet werden; allein insofern das Wesentliche und wahrhaft Fördernde im Abendmahle der innerliche geistige Genuß ist, kann es als innere Handlung auch ohne Priester, selbst in gänzlicher Abgeschiedenheit von Menschen gefeiert werden. „Ich sage nicht," bemerkt Wessel [5]), „es sey jedem Christen gegeben, daß er, sobald er wollte, Christum auf sacramentliche Weise durch das Abendmahl gegenwärtig haben könnte; dieß ist allein den Priestern gegeben. Aber das sage ich, daß dem, der das Andenken an seinen Namen [6]) in sich belebt, der Herr Jesus wahrhaft gegenwärtig sey, nicht allein mit seiner Gottheit, sondern auch mit seinem Fleisch und Blut und seiner ganzen Menschheit." Vermöge dieser innerlichen Theilnahme genossen stets auch solche das Abendmahl, die Jahre lang von der Welt geschieden waren und

1) Scal. Medit. Exempl. I. p. 339.
2) De Sacram. Eucharist. Cap. 8. p. 675.
3) De Magnit. Pass. Cap. 47. p. 556. In omni commemoratione Jesu summum illud consummatae sanctitatis incensum offerimus.
4) De Sacram. Eucharist. Cap. 26. p. 699. In ritu sacrificiorum fere semper esus et refectio conjuncta cum oblatione. Et ideo Christianis summum sacrificium in esu. Et Dominus Jesus calicem bibit, quem obtulit in odorem suavitatis. Et congrue hoc in reparatione, quia per esum lapsi.
5) De Sacram. Eucharist. Cap. 24. p. 697.
6) Unter Namen versteht Wessel immer den Inbegriff des Wesens und eine lebendige innerlich wirksame Erkenntniß desselben. De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 417. Ebenso de Orat. I, 16. p. 28 und in andern Stellen.

keinen Menschen, geschweige denn einen Priester, sahen. Sie genossen es in der Erinnerung, Betrachtung, Sehnsucht und Erhebung des Glaubens und der Liebe, wodurch sie sich mit Christo lebendig vereinigten. So Paul der Eremite [1]), Antonius, Macarius, die ägyptische Maria, Pelagia und andere von Wessel hochgefeierte Anachoreten und heilige Frauen [2]).

Hiermit wären die Grundgedanken der beiden Abhandlungen, die uns oben in ihrer Beziehung auf Zwingli beschäftigt haben, dargelegt. Blicken wir noch einmal zurück und ziehen unsre Resultate!

Honius, von Joh. 6. ausgehend, betrachtet das Abendmahl wesentlich als Unterpfand, daß sich Christus für unser Heil dahingegeben; dieß ist es aber nur durch und für den Glauben, denn nur vermittelst des Glaubens schauen und genießen wir Christum; Christus gibt sich uns im Abendmahle selbst, aber nicht auf sinnliche Weise, so daß er hie oder da wäre, nicht so, daß Brod oder Wein in sein Fleisch und Blut verwandelt würde; sondern so, daß das Brod Brod bleibt, aber zugleich den Leib Christi bedeutet, dessen Hinopferung, im Abendmahl immer wieder jedem Einzelnen vermöge des Glaubens zugeeignet, der Grund des Heiles ist.

Wessel bezeichnet das Sacrament nach seiner Grundbestimmung als Vergegenwärtigung der in Christo erschienenen göttlichen Liebe, als erneuerten Genuß und öffentliches Bekenntniß dieser Liebe, als Erregungs- und Nahrungsmittel derselben, als Aneignung Christi und seines Lebens durch Glauben und Erinnerung, wodurch er nicht bloß bei uns, sondern innerlichst in uns ist. Das Abendmahl gibt gleichsam den ganzen Christus: das Brod ist sein nährendes, göttliches Wort, in Fleisch und Blut wird uns sein ganzes Werk dargereicht. Aber diese Darreichung ist nothwendig vermittelt durch lebendige Erinnerung, durch An- und Nachdenken, sie geschieht ursprünglich und immer wieder durch den Glauben. So ist die Gegenwart Christi in ihrem wahren Grund eine geistige, das Fleisch ist zu nichts nütze. Diese geistige Ge-

---

1) De Orat. VIII, 3. p. 144. und fast mit denselben Worten de Sacram. Eucharist. Cap. 10. p. 678. Manducabat Paulus, primus Eremita, etiam temporibus illis, quibus mortalem nullum, ne dicam sacerdotem, communicantem videbat. Sed manducabat, quia credebat, et, quod credebat, crebro commemorabat etc.

2) Scal. Medit. Exempl. II. p. 369.

genwart aber findet nicht bloß in einzelnen Momenten ſtatt, ſondern erſtreckt ſich über das ganze Leben des Gläubigen; durch das Hinzutreten der Abendmahlshandlung jedoch bekommt ſie einen ſacramentlichen Character; zwiſchen beiden, dem geiſtlichen und ſacramentlichen Genuß, iſt indeß kein weſentlicher Unterſchied und der letztere hat Werth und Bedeutung nur, inſofern ihm der erſtere zur Grundlage dient. Als Sacrament (Opfer) kann das Abendmahl nur vom Prieſter verrichtet werden, als innerer Act, als Aneignung Chriſti durch den Glauben, iſt es jederzeit auch ohne Prieſter möglich und heilſam.

Dieß Alles ſind nun auch Lehrſätze Zwingli's, ja man kann ſagen, daß er in der Hauptſache nicht mehr vorgetragen, als dieſes. Da er nun jene beiden Aufſätze gekannt und geſchätzt, ſo iſt, wenn irgend etwas, der Zuſammenhang zwiſchen ihrer und ſeiner Lehre verbürgt: aus beiden ſchöpfte er, und zwar mit gemeinſamer Beziehung auf Joh. 6, den Satz vom Genuſſe Chriſti durch den Glauben und was hiermit zuſammenhängt; aus Honius insbeſondere die figürliche Erklärung der Einſetzungsworte, aus Weſſel insbeſondere die Unterſcheidung des geiſtlichen und ſacramentlichen Eſſens des Leibes Chriſti. Das Letztere gilt freilich nur unter der Vorausſetzung, daß Zwingli auch den größeren Aufſatz Weſſels de Eucharistia kannte. Sollte dieß aber auch nicht der Fall geweſen ſeyen, ſo konnte er ſchon durch Weſſels Theſen über den Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti einen Impuls erhalten, die Lehre vom Abendmahle ſo auszubilden, wie er es gethan, und mit dieſer Lehre beſtimmter hervorzutreten.

Unſer Endergebniß wäre mithin dieſes: auf Luther hatten die Aufſätze und Mittheilungen der Niederländer nur einen negativen Einfluß, ſie ſtießen ihn mehr zurück und befeſtigten ihn in ſeiner, der katholiſchen näher bleibenden, buchſtäblich-ſinnlichen Auffaſſung des Abendmahls überhaupt und der Inſtitutionsworte insbeſondere; wiewohl ihn dieß, weil er damals noch nicht polemiſch aufgereizt war, nicht hinderte, in Weſſel einen wahren Chriſten, einen gottgelehrten Theologen, ja einen ihm weſentlich gleichgeſinnten Mann preiſend anzuerkennen; auf Carlſtadt hatten ſie zwar ſchon einen poſitiven Einfluß, jedoch nur formell, in der Art, daß ſie ihm einen Impuls gaben, ſeine eigenthümliche, von der niederländiſchen wie von der luther'ſchen Anſicht abweichende, Theorie auszubilden; auf Zwingli aber hatten ſie den entſchiedenſten materiell-poſitiven Einfluß, ſo daß er nahezu ſeine ganze Lehre daraus ſchöpfte, oder doch dadurch angetrieben wurde, ſich dieſelbe zum klaren Bewußtſeyn und in beſtimmte Form zu bringen.

Wir gehen zum zweiten Sacramente über, mit dem sich Wessel vielfach beschäftigt, zur Lehre

b) Von der Buße und dem Ablaß.

Die katholische Lehre von der Buße, wie sie jetzt noch besteht, aber auch schon von den Scholastikern vielfach entwickelt wurde, setzt bekanntlich drei Theile dieses Sacraments, Zerknirschung des Herzens, Bekenntniß des Mundes und Genugthuung des Werkes [1]). Ueber diese Stücke der Buße verbreitet sich auch Wessel sehr ausführlich [2]). Was zuerst die Zerknirschung betrifft, so erkennt zwar Wessel natürlich den Werth der mit der Sünde verbundenen Traurigkeit vollkommen an, aber er leugnet, daß zur Buße nothwendig äußere Trauer und sichtbare Niedergeschlagenheit erfordert werde, weil die Buße, wie die Sünde, wesentlich eine innerliche Handlung, eine Sache des Willens sey [3]); er legt, ähnlich wie später Luther auf Anregung Staupitzens [4]), nur derjenigen Trauer einen Werth bei, die nicht bloß aus Abscheu gegen die Sünde, sondern aus Liebe gegen den beleidigten Gott entspringt [5]); und, was die Hauptsache ist, er betrachtet die Zerknirschung gar nicht als wesentlichen Bestandtheil, sondern als Wirkung und Folge des Sacraments. Ein zerknirschtes Herz — dieß sind Wessels Gedanken [6]) — ist ein solches, dessen Härte möglichst verringert und gebrochen ist; ein zerknirschtes Herz haben heißt: Gott ein williges Herz darbringen; die Zerknirschung ist also eine vermin-

1) Siehe B. 1. S. 218 ff.

2) De Sacram. Poenit. p. 789 seqq.

3) De Sacram. Poenit. p. 792: Est enim actus mentis poenitentia, sicut peccatum: utrumque enim voluntatis. Et sicut peccatum voluntatis tantum est, ita poenitentia solius est voluntatis.

4) S. oben S. 227.

5) „Denn zum Lieben," sagt Wessel de Sacram. Poenit. p. 793, „sind wir berufen, nicht zum Betrüben (ad amandum vocati sumus, non ad amaricandum). Auf der Liebe, nicht auf der Trauer ruht das Wohlgefallen Gottes. Daher wenn einer aus Liebe trauert, ist er Gott gefällig, nicht weil er trauert, sondern weil er es aus Liebe thut." In demselben Sinne sagt er de Sacram. Poenit. p. 791: „Es ist bei dieser Lehre besonders zu merken, daß weder Schmerz, noch Traurigkeit, noch Zerknirschung in den Augen Gottes angenehmer sind, als die Liebe, aus der sie hervorgehen. Denn von allen Gemüthserregungen ist die Liebe die erste (omnium enim passionum primus est amor). Judas empfand Schmerz und war so traurig, daß er hinging und sich henkte. Aber sein Schmerz war nicht Gott angenehm, weil er aus der Liebe zu sich selbst, nicht zu Gott, als seiner Quelle, hervorging. . . Da alle Furcht, Trauer, Hoffnung, Schmerz aus der Liebe entspringt, so muß man zugestehen, daß bei einem Büßenden die Trauer über die Sünde vor Gott nicht angenehmer ist, als die Liebe, woraus jene entspringt."

6) De Sacram. Poenit. p. 789 u. 790.

derte Verhärtung, gebrochen zum Gehorsam Gottes. Wer aber Gott auf diese Weise ein frommes und williges Herz darbringt, der ist schon gerecht, der bedarf keiner weiteren Genugthuung. Es kann aber eine solche Zerknirschung nicht zum Sacramente der Buße gehören; denn jedes Sacrament ist eine Sache der Gnade, die Zerknirschung aber eine Sache der Gerechtigkeit [1]; der Natur und Zeit nach folgt die Zerknirschung als ein Werk der Gerechtigkeit, als eine Wirkung der Rechtfertigung erst auf das Sacrament, wenn nicht Gott auf außerordentliche Weise zuvorkommt. „Diejenigen entziehen Vieles der freien Güte des Gebers und belasten schwer die Schultern des Sünders, welche vor dem Sacramente der Gnade Gerechtigkeit verlangen von dem, der Theil nehmen will; denn als Gerechtigkeit bezeichne ich die Zerknirschung; wer zerknirscht ist, der ist schon gerecht und wird nicht erst durch das Sacrament belebt, sondern nur von der Pflicht des Bekennens im Angesichte der Kirche entbunden [2]."

Noch stärkere Zweifel erhebt Wessel gegen den zweiten Bestandtheil der kirchlichen Buße, das Bekenntniß des Mundes. Die Beichtpraxis in der katholischen Kirche ruht wesentlich auf dem Grundsatze, daß der Priester an Gottes und Christi Statt ein Richteramt übt, der Laie aber verpflichtet ist, dem Priester seinen ganzen Seelenzustand darzulegen, damit dieser ihm eine angemessene Büßung als Bedingung der Absolution zuerkenne. Hier leugnet Wessel die Grundlage des Ganzen, daß der Priester göttlich beauftragter Richter sey. Ein Mensch, wie es der Priester ist und bleibt, hat über das Innere eines Andern keine Gewalt: er kann zwar das Wort Gottes zur Bekehrung des Sünders verkündigen, aber bekehren kann er ihn ebenso wenig, als er seine Verbindung mit den Lasterhaften auflösen und ihn in die Gemeinschaft der Frommen aufnehmen kann [3]. Aus demselben Grunde, weil es sich um das innerste Verhältniß zu Gott handelt, kann der Priester auch nicht über den Sünder richten. „Er ist nur Diener," sagt Wessel [4], „aber das innere Geheimniß (der eigentlichen Sündenvergebung) wirkt Gott. Wie sollte es hier noch nöthig seyn, ein äußeres sichtbares Gericht über die Sünde zu halten, da Gott innerlich kein solches Gericht hält? Ueberflüssiger Weise verlangt man im Sacrament etwas, das keine Beziehung hat auf das innere Geheim-

1) De Sacram. Poenit. p. 790. 2) a. a. O. S. 790.
3) De Sacram. Poenit. p. 776.
4) De Sacram. Poenit. p. 795.

niß. Nur über den Bekennenden und das Bekenntniß urtheilt Gott, keineswegs über die bekannten Sünden; denn wie sollte er über die schon bekannten Sünden noch urtheilen, da er dem Bekennenden verheißen hat, alles Vergangene um des bloßen Bekenntnisses willen zu verzeihen? Thöricht also handeln diejenigen, die nach dem Bekenntnisse nicht allein noch urtheilen, sondern auch nach der Absolution noch die Peiniger machen, mit Geißeln schlagen und mit Ruthen streichen! Gott urtheilt nicht über Fasten und härene Gewande, und der Mensch maßt sich ein Urtheil an! Gott sieht auf die Buße, nicht auf die Sünde, und der Mensch will auf vergangene Sünden sehen und in seinem Handeln Gott widerstreben!" Wessel will nicht das Zweckmäßige und Wohlthätige des kirchlichen Bekenntnisses leugnen, auch nicht, daß es einen Theil des Sacramentes der Buße bilden könne, aber er bestreitet den richterlichen Character dieser Handlung. „Das sacramentliche Bekenntniß," behauptet er[1]), „ist seiner Form nach nicht richterlich, so daß, wenn ein Richterspruch und zwar ein strenger Richterspruch des Beichtvaters fehlte, die Handlung des Bekennenden und Absolvirenden nicht in der That ein wahres Sacrament wäre. Denn es ist hinreichend zur Wahrheit eines wirksamen Sacramentes, daß der Bekennende treu die Wahrheit sagt, der Beichtvater aber nach Empfang des Bekenntnisses ohne richterliche Discussion absolvirt." Er bestreitet endlich auch, daß das Bekenntniß durchaus nothwendig sey, um Vergebung zu erlangen; es ist nur eine Bürgschaft der wahren Reue; wo aber diese im Herzen ist, da sind die Sünden schon vergeben, ehe sie gebeichtet sind. Wer seine Sünde bekennt, der ist sich derselben auch bewußt, und wer sich ihrer bewußt ist, der ist auch schon aus dem Tode zu einem höheren Leben erwacht: „Einer solchen Seele ist Gott schon gegenwärtig durch Gnade, in ihr wohnt schon Gott, der das Leben ist, da er sie durch sein Einwohnen belebt hat. Wenn aber Gott in ihr wohnt, so ist sie schon ein Tempel des heil. Geistes geworden und erleuchtet, aus den Finsternissen der Sünde erlöst und versöhnt... Da wir also bereits vor dem Bekenntnisse durch die Gnade gerechtfertigt und Söhne des Lichtes geworden sind, so ist ganz einleuchtend, daß durch die bloße Zerknirschung des Herzens ohne Bekenntniß des Mundes die Sünde vergeben wird[2])."

Schon in der Schule, aus welcher Wessel stammte, bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens finden wir eine

1) De Sacram. Poenit. p. 795.
2) De Sacram. Poenit. p. 777 u. 778.

Zurückstellung des kirchlichen Sündenbekenntnisses; aber bei ihnen zeigt sich dieß nicht als Polemik, sondern darin, daß sie der öffentlichen Beichte etwas Anderes, für sie Wichtigeres, das freie Privatbekenntniß an die Seite stellten, gegen welches der kirchliche Act als minder fruchtbar und erbaulich in den Hintergrund trat[1]). Dieses mehr indifferente Verhalten war nun bei Wessel in Polemik übergangen, dagegen finden wir bei ihm nichts von jenem Positiven, der Hervorhebung der Privatbeichte. Vielleicht, daß bei den Brüdern selbst jene ursprüngliche Sitte unterdessen in Abnahme gekommen war, oder, wenn sie noch bestand, so wurde sie von Wessel minder beachtet, weil er überhaupt, wenn vorher Reue im Herzen war, auf das mündliche Bekenntniß kein großes Gewicht legte.

Zuletzt macht Wessel seine Einwendungen auch gegen den dritten Theil der kirchlichen Buße, die Genugthuung des Werkes. „Sehr unvernünftig," sagt er[2]), „sprechen über das Sacrament der Beichte diejenigen, welche die damit verbundene Satisfaction für einen wesentlichen Theil der Buße erklären. Fürs erste, weil sie die volle Wirkung des Sacramentes nicht anerkennen[3]), insofern sie leugnen, daß die Verzeihung des (himmlischen) Königs zur Vergebung hinreiche; sodann, weil sie das Wort der Absolution fälschen, indem sie auf der einen Seite sagen: ich absolvire, und doch nachher (den Beichtenden) binden und gebunden entlassen. Aber, was das Schlimmste von Allem ist, sie bringen auch das ganze Sacrament in Gefahr, weil sie es hinausziehen (die eigentliche Wirkung desselben verschieben), bis die auferlegte Buße gänzlich geleistet ist. Wenn also jemand nach seiner Gebrechlichkeit in der Zwischenzeit fehlt, ehe das Sacrament vollendet ist, so hebt er, weil in einem Theile des Sacramentes ein Hinderniß eingetreten ist, das ganze Sacrament auf. Denn das, was wesentlich Eines ausmacht, wird durch Vernichtung auch nur eines einzigen Theiles ganz zu nichte." Vorzüglich besteht Wessel auf dem Grundsatze, daß in die göttliche Sündenvergebung, die dem wahrhaft Bußfertigen zu Theil werde, auch an und für sich Strafloſigkeit eingeschlossen sey und damit aller Grund zu besonderen Bußstrafen wegfalle[4]). Vergangene Sünden können nicht

1) S. oben S. 87 und 88.
2) De Sacram. Poenit. p. 796.
3) . . . quia detractant sacramentali sufficientiae.
4) In diesem Sinne sagt Wessel Epist. de Indulgent. Cap. 3. p. 882: Non tollitur privatio nisi constitutione habitus; lex non multat nisi praevaricationem. Praevaricatione igitur cessante cessabit et multa. Post ergo culpam perfecte dimissam, nullus restat reatus. Reatus

anders angerechnet werden, als zur Strafe; werden ſie aber angerechnet, ſo ſind ſie nicht vergeben. Wenn nun der Pſalmiſt den ſelig preiſt [1]), dem Gott ſeine Sünde nicht zurechnet, ſo ergibt ſich, daß die Vergebung nothwendig auch Strafloſigkeit in ſich ſchließt, und daß die Unrecht thun, welche dem Begnadigten noch beſondere Strafen auflegen oder ſelbſt nach dem Tode vorbehalten [2]). Weſſels tiefinnerlicher evangeliſchen Geſinnung mußte es durchaus widerſtreben, daß dem wahrhaft Reuigen, Zerknirſchten ſtatt der aufrichtenden Verkündigung der Gnade noch niederdrückendes Bußwerk auferlegt werden ſollte. Er beruft ſich dagegen beſonders auf das Beiſpiel des verlorenen Sohnes. Dieſen nahm der Vater unmittelbar auf, „er tadelte, er ſchalt ihn nicht, er ſchlug ihn nicht und ſperrte ihn nicht ein; ſondern er kam ihm entgegen, küßte und umarmte ihn, weinte vor Freuden, ließ ihm Schuhe bringen, ihn mit einem Rocke bekleiden, gab ihm einen Ring als Zeichen der Würde an den Finger, ließ ein gemäſtet Kalb ſchlachten, ein Gaſtmahl bereiten, ſpeiſen, ſingen und fröhlich ſeyn. Welche päpſtliche Indulgenzen wären dieſem bei ſeiner Rückkehr noch nothwendig geweſen? Die volle Rückkehr zu Gott alſo iſt die einzige würdige Furcht der Buße, und dieſe Bekehrung allein iſt auch Genugthuung [3])."

Faſſen wir Alles zuſammen, ſo verwirft Weſſel das Sacrament der Buße als innerliches Bereuen und äußerliches Bekennen der Sünde keineswegs, vielmehr verlangt er beides, beſonders eine tiefgehende Reue [4]), aufs Ernſtlichſte, aber er bekämpft die in der katholiſchen Kirche herkömmlichen Beſtimmungen über die drei Theile der Buße, und zwar erſtlich: daß die Zerknirſchung oder Herzensumwandlung ein Beſtandtheil des Sacramentes ſeyn könne, da ſie doch nur Wirkung und Folge der im Sacrament empfangenen rechtfertigenden Gnade ſey; zweitens: daß das Bekenntniß eine richterliche Handlung und Bedingung der Sündenvergebung ſey, da es doch nur als Ausdruck der wahren Reue betrachtet werden könne, welche die Sündenvergebung ſchon beſitzt; und drittens: daß die perſönlichen Satisfactionen zur Voll-

---

enim culpam, seu praevaricationem habet pro causa totali. Convertibiliter igitur cum ea statuitur ac destituitur.

1) Pſ. 32, 1 u. 2.

2) De Sacram. Poenit. p. 796 u. 797.

3) De Sacram. Poenit p. 796.

4) Er macht einen ſehr beſtimmten Unterſchied zwiſchen der Contritio vulgaris, languida, infirma, tenera, delicata, refuga pati pro nomine Jesu, und der wahren Reue, die er bezeichnet als parata ad faciendum omne bonum et parata ad patiendum omne malum. Epist. de Indulg. Cap. 14. p. 910.

endung des Sacramentes und zur Sündenvergebung gehörten, da auf dieſe Weiſe die göttliche Sündenvergebung beſchränkt und die Wirkung des Sacramentes an eine erſt zukünftige, alſo unſichere, menſchliche Thätigkeit gebunden werde.

Mit der Lehre von der Buße hängt im katholiſchen Syſtem die Lehre vom Ablaß und mit beiden die vom Fegefeuer aufs Genaueſte zuſammen. Den Zuſammenhang zwiſchen Ablaß und Buße haben wir früher vollſtändig nachgewieſen[1]), und indem wir uns auf das berufen, was wir aus Veranlaſſung der Polemik Johanns von Weſel gegen das Indulgenzweſen geſagt, gehen wir ſogleich zu der in gleichem Sinne gehaltenen Polemik ſeines Freundes Weſſel über[2]), welche, obwohl offenbar ganz ſelbſtändig auftretend, eine willkommene Ergänzung zu jener bildet.

In Folge der Grundſätze, die Weſſel über die Buße aufſtellt, ſo wie im Zuſammenhange mit ſeiner eigenthümlichen Anſicht vom Fegefeuer, mußte er auch die katholiſche Lehre vom Ablaß beſtreiten. Er leugnete die Nothwendigkeit der perſönlichen Satisfaction zur Vollendung der Buße und betrachtete die göttliche Sündenvergebung als für ſich vollkommen genügend; mit der kirchlichen Bedeutung der Satisfactionen fällt aber auch die Bedeutung des Ablaſſes; ebenſo leugnete er, daß das Fegefeuer weſentlich den Character der Strafe habe und betrachtete es nur als eine für alle Seelen nothwendige Durchgangsperiode der Läuterung, aus welcher jeder nur heraustreten kann und ſoll vermöge der Vollendung der Läuterung ſelbſt, nicht vermöge irgend einer kirchlichen Dazwiſchenkunft. Hiermit waren ſchon die beiden Grundpfeiler niedergeriſſen, auf denen das Ablaßweſen ruhte; Weſſel griff daſſelbe aber auch unmittelbar an. Das Weſentliche ſeiner Ueberzeugungen vom Ablaß ſpricht er verſchiedentlich aus, theils zerſtreut in Abhandlungen über andere Gegenſtände, theils in mehreren Theſenreihen, theils auch in einer beſonderen kleinen Schrift. Dieſe Schrift[3]), deren Inhalt wir zunächſt in der Kürze angeben wollen, hat die Form eines Sendſchreibens an ſeinen Freund Jacob Hoeck, Decan in Näldwick, mit welchem Weſſel

1) B. 1. S. 218 ff.

2) Vergl. hier die Abhandlung von Kiſt: De Pauselijke Aflaat-Handel in Nederland — in Kiſt und Royaards kirchenhiſt. Archiv S. 148 bis 244, und zwar über Weſſel insbeſondere S. 194—200.

3) Sie hat den Titel: Epistola Vener. M. Wesseli Groningennis responsoria ad M. Jac. Hoeck, Decanum Naeldwicensem, de Indulgentiis — beſteht aus 14 Kapiteln und befindet ſich in *Wess.* Opp. p. 876—912.

in vielfachem theologischem Verkehr stand [1]), ganz besonders aber über den Ablaß verhandelte, indem Hoeck sich dieses kirchlichen Institutes annahm. Wessel spricht sich gegen den Freund sehr offen aus. Er scheut sich nicht, den Ablaß einen frommen Betrug [2]), ja im lebhafteren Affect einen Irrthum und eine Lüge zu nennen [3]). Bei der Entwickelung seiner Grundsätze schließt er sich zwar zum Theil an frühere Lehrer an, hauptsächlich an den von ihm so hoch verehrten Gerson [4]), aber im Ganzen argumentirt er selbständig aus der Schrift, aus der Geschichte und aus der Natur der Sache. Daß in der Schrift nichts vom Ablaß vorkomme, hatte ihm Hoeck eingeräumt, zugleich aber sich darauf berufen, daß Jesus nach Johannes Vieles gethan, was im Evangelium nicht erzählt sey, und daß sich der Ablaß auf kirchliche Ueberlieferung gründe. In Beziehung hierauf verwahrt sich nun Wessel, daß er den Ablaß bloß aus dem negativen Grunde verwerfe, weil in der Schrift nichts darüber gelehrt werde; er erkennt den Werth der Tradition an und räumt eine Fortbildung der christlichen Lehre in der Kirche ein [5]), aber er leugnet, daß im christlichen Alterthum überhaupt das Institut vorhanden gewesen. Bei einer wahren Tradition, meint er, muß sich ein Zusammenhang nachweisen lassen. Nun aber haben die alten Lehrer, ein Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregorius nichts über die Indulgenzen geschrieben, weil dieser Misbrauch zu ihrer Zeit noch nicht eingedrungen war [6]), vielmehr finden wir die eigentliche Ausbildung des Ablaßwesens, obwohl niemand recht weiß, wann es begonnen, erst unter Bonifacius VIII mit der Stiftung des Jubeljahrs [7]) und selbst von dieser Zeit an herrscht rücksichtlich desselben keine Uebereinstimmung unter den Lehrern [8]), sondern es findet sich eine solche Masse widersprechender Meinungen, daß kaum zwei zu denselben Grundsätzen sich bekennen. Wie kann nun hier

1) Siehe oben in der Biographie S. 323—326.

2) Epist. de Indulg. Cap. 1. p. 876.

3) Ebendas. Cap. 7. p. 889. Dasselbe thut auch Johann von Wesel S. Bd. 1. S. 255. und in noch stärkeren Ausdrücken Luther in seinen Thesen, z. B. Thes. 52: Durch Ablaßbriefe vertrauen selig zu werden, ist nichtig und erlogen Ding. Thes. 24: Darum muß der größere Theil unter den Leuten betrogen werden u. s. w. Thes. 32: Die werden sammt ihren Meistern zum Teufel fahren, die vermeinen durch Ablaßbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu seyn.

4) Epist. de Indulg. Cap. 3—5. p. 880—884. u. Cap. 9. p. 893—896.

5) Epist. de Indulg. Cap. 7. p. 888 u. 889.

6) a. a. O. Cap. 6. p. 886.

7) Ebendas. Cap. 7. p. 889. Vergleiche, was das Geschichtliche betrifft, Bd. 1. S. 237.

8) Ebendas. Cap. 5. p. 884.

eine wahre Tradition seyn, wo kein Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter ist, sondern ein Sprung von 1300 Jahren, und keine Einheit, sondern ein verworrenes Gemisch von Meinungen? „Eine solche confuse Gläubigkeit hat nichts wahrhaft Katholisches," sagt Wessel[1]), „sondern stiftet mehr Unruhe und Zwiespalt, sie löst Alles in subjective Ansicht Einzelner auf." Außerdem gebraucht Wessel noch andere Gründe, indem er sich jedoch gegen den Argwohn sicher stellt, als ob er sich bei der ganzen Lehre bloß auf Vernunftgründe, nicht auf den Glauben stütze[2]). Er schöpft nämlich seine Beweise nicht sowohl aus allgemeinen Abstractionen, als vielmehr aus dem Zusammenhange des christlichen Denkens. „Schon seit den Knabenjahren," sagt Wessel gleich zu Anfange seiner Abhandlung[3]), „ist es mir lächerlich vorgekommen, daß ein Mensch durch sein Decret sollte bewirken können, daß etwas Gutes = 4 in den Augen Gottes würde = 8, bloß durch Hinzutreten und Vermittelung des menschlichen Beschlusses. Innerhalb des Christenthums aber ist es wesentliche Lehre, daß die Sündenvergebung nur von Gott komme und durch Christum vermittelt sey. Gott vergibt die vergangenen Sünden, bewahrt vor den gegenwärtigen, schützt gegen die bevorstehenden, und das Lamm Gottes nimmt die Strafe und Schuld der gegenwärtigen und zukünftigen hinweg[4]). Sünden aufzuheben oder zu behalten kommt ursprünglich (principaliter) nur Gott zu, der Kirche aber mittheilungsweise (participative) durch den heil. Geist[5]). Die Vollmacht Sünden zu vergeben oder die Schlüssel des Himmelreichs hat Christus nicht Einem, sondern der Einheit geschenkt[6]); die Priester und der Papst sind also hier nichts als Diener Christi und der Kirche, sie handeln nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern sind nur Verwalter des Sacramentes und können auch jedem nur so viel geben, als die Natur des Sacramentes[7]) und das innerliche Verhältniß eines jeden zu Gott mit sich bringt."

Dieß sind die Hauptgedanken der kleinen Schrift. Auf Einzelnes werden wir in der Folge noch zurückkommen. Vorerst aber wollen wir hier auf die Thesen Wessels über den Ab-

1) Ebendas. Cap. 3. p. 881: Nihil igitur unum et inconfusum traditur. Confusa vero credulitas non est catholica, sed seditiosa magis: quia singula singulorum.
2) . . . quasi ego rationem, non fidem attulerim. Cap. 2. p. 880.
3) Epist. de Indulg. Cap. 1. p. 876.
4) Ebendas. Cap. 10. p. 898.
5) Ebendas. p. 898 u. 899.
6) Christus . . . non uni sed unitati donavit. Cap. 8. p. 891.
7) Ebendas. Cap. 10. p. 897.

kaß aufmerksam machen, wobei sich jedem die Parallele mit Luther aufdrängen muß. Die Sätze Wessels und die berühmten 95 Thesen Luthers stimmen in der Grundrichtung überein, auch mahnen einzelne Aussprüche Wessels, obwohl gewiß kein historischer Zusammenhang statt fand, an Aussprüche Luthers; offenbar aber ging Wessel, wie wir dasselbe auch bei Joh. von Wesel gefunden haben [1]), schon weiter als Luther bei seinem ersten reformatorischen Auftreten, in welchem eine so merkwürdige Mischung von Kühnheit und Bescheidenheit, ja Schüchternheit, sich ausdrückt. Luther bekämpft bekanntlich nur den Misbrauch des Ablasses; er sucht denselben auf seine ursprüngliche Bestimmung, die Erlassung der Kirchenbußen, zurückzuführen und vindicirt das Recht, ihn zu ertheilen, allen Bischöfen und Predigern; Wessel dagegen bestreitet schon entschieden den Ablaß selbst, so wie die Lehren von persönlicher Satisfaction und vom Fegfeuer als Grundlagen der Ablaßpraxis. Der Merkwürdigkeit wegen will ich die wichtigsten Thesen Wessels [2]) wörtlich mittheilen und in Anmerkungen diejenigen von den luther'schen Thesen beifügen, an die man sich durch Wessels Behauptungen unvermeidlich erinnert findet.

Wessel will im Allgemeinen die wahre Absicht, die rechte Ursache und die eigentliche Wirkung des Ablasses genauer erwägen und sagt Thesis 3: Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Diener der Sacramente und dem Verwalter der Gnaden. Der erstere handelt nach seiner Verpflichtung, und weiß nicht, was er nützt, der zweite nach seiner Willkür, und gibt, wem er will. 4: Die Wirkungen der Sacramente bestimmen sich nach dem Gemüthszustande des Genießenden. Der Papst kann dem, der sich würdig zur Taufe oder zum Abendmahle naht, nicht nach seiner Willkür die Gnade zumessen, deren er durch das Sacrament theilhaftig werden soll [3]). 5: Die Taufe und Buße sind zwei Sacramente, durch welche der Sohn des Zornes und der Finsterniß ein Sohn Gottes werden und aus dem Tode zum Le-

1) S. B. 1. S. 255 und 256.

2) Es finden sich bei Wessel zwei kleine Sammlungen von Thesen, die sich auf den Ablaß beziehen, de Sacram. Poenit. p. 803—806, und ebendas. p. 806—808. Wir geben zunächst das Hauptsächlichste aus der ersten Thesenreihe.

3) Daß die Wohlthaten des Sacramentes und überhaupt Gnade und Sündenvergebung nur von Gott kommen, nicht vom Papste, sagt Luther in mehreren seiner 95 Thesen, besonders 36: Ein jeder Christ, so wahre Reu und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gehöret. Und 37: Ein jeder wahrhaftiger Christ, er sey lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirchen, aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablaßbriefe.

ben zurückkehren kann. Sie verlangen also ihrer Natur nach nicht ein äußeres Urtheil, und was noch Aeußerliches damit verbunden wird, wie mit der Taufe ein bestimmter Ort, ein Pathe, geweihtes Wasser, ein Diener, mit der Beichte die Zulassung, der Vorbehalt gewisser Fälle, die heilsame Auferlegung der Buße; alles dieß ist kirchlich, nicht göttlich[1]), aber von weiseren Kirchenvorstehern nützlich erfunden worden und außer einem Nothfalle nicht zu übergehen. 10: Dem zu Gott Zurückkehrenden und Zurückgekehrten ist nichts so sehr einzuschärfen, als daß er nicht mehr sündige, sondern auf reine Weise Gott liebe[2]). Die Reinheit des Herzens ist die einzige vollkommene Buße und aufzulegen auf dem Wege der Belehrung und Ermahnung. 12: In den Dingen, die göttlichen Rechtes sind, kann der Papst lehren, erinnern, ermahnen, aber nicht befehlen (mandare). Wer das Gebot der Liebe hört, wird nicht in höherem Grade verpflichtet, wenn der Befehl des Papstes hinzugefügt ist, als wenn derselbe bloß erinnert und ermahnt, weil der Befehl Gottes schon hinreichend verpflichtet und keine stärkere Verpflichtung nothwendig ist. Wenn also der Papst nicht befehlsweise die Gläubigen verpflichten kann, noch über die Verpflichtung des göttlichen Rechtes (divini fori) hinaus, so ergibt sich, daß er nichts befehlen kann nach seinem Willen, außer was von Gott befohlen ist[3]). 13: Die Gläubigen sind Diener Gottes durch den Dienst der Anbetung, aber nicht Diener des Papstes weder durch Verehrung noch durch Anbetung; denn das Gesetz Christi ist ein Gesetz der vollkommenen Freiheit. 14: Es ist nicht zu übersehen das Wort des Apostels: lehre du mit aller Vollmacht — aber das Wort erklärt sich selbst: lehre aus Vollmacht des göttlichen, nicht deines Befehls. 15: Der kirchliche Diener verwaltet bloß die Sacramente, aber die Wirkung und Frucht derselben überläßt er dem Herzenskündiger. 16: Die vollkommene Sündenvergebung ist die wirkliche Entfernung jedes Hinderniſſes, welches die selige Anschauung (Gottes) stört[4]); so wie die vollkommene Buße besteht in der wahren

1) Luthers Thes. 32: Man soll die Christen lehren, daß Ablaß lösen ein frei Ding sey und nicht geboten.

2) Luthers Thes. 43: Man soll die Christen lehren, daß der dem Armen gibt, oder leihet dem Dürftigen, besser thut, denn daß er Ablaß löſete. 44: Denn durch das Werk der Liebe wächst die Liebe und der Mensch wird frömmer; durch den Ablaß aber wird er nicht besser, sondern allein sicherer und freier von der Pein oder Strafe.

3) Luthers Thes. 6: Der Papst kann keine Schuld vergeben, denn allein sofern, daß er erkläre und bestätige, was von Gott vergeben sey.

4) Luthers Thes. 23: So irgend eine Vergebung aller Pein jemand kann gegeben werden, ists gewiß, daß die allein den Vollkommensten, das ist, gar Wenigen kann gegeben werden.

und aufrichtigen Reinheit des Herzens, beides aber kommt allein von Gott. 17: Die vollständige Buße, welche auferlegt werden sollte, ist die: wolle nicht mehr sündigen [1]). Zu dieser kann der Diener der Kirche ermahnen, befehlen oder gewähren kann er sie nicht, also kann er auch keine andere geringere Buße vorschriftweise auflegen. 20—23: Einen andern Grund kann niemand legen, als der gelegt ist, Jesus Christus. Auf diesen Grund baut man kostbare Steine, Gold, Silber, Holz, Heu, Stoppeln; das Feuer wird erproben, welcher Art eines jeden Werk gewesen... Kein Sterblicher kann auch nur über sein eigenes Werk urtheilen [2]); wenn aber kein Sterblicher hierüber urtheilen kann, so ist offenbar, daß auch kein Sterblicher nach Willkür einen Handelnden mit dem andern verwechseln kann, so daß der, welcher Holz darüber gebaut hat, nach dem Urtheile des Papstes Gold darüber gebaut hätte, oder daß jenes Feuer nicht auf andere Weise Heu und Stoppeln erprobte, als Silber und Gold. 26: Wenn der Papst nach Willkür urtheilen könnte, und den Werth der Werke der Frömmigkeit bestimmen, so würde die Grundlage der Frömmigkeit der alten Väter zerstört werden, welche glaubten, daß man Gott dienen müsse in Heiligkeit und Gerechtigkeit alle Tage des Lebens, denn alsdann müßte man mehr dem Papste dienen. 27: Wenn der Papst nach Willkür entscheiden könnte, so wäre er nicht Christi, sondern Christus wäre sein Statthalter [3]), denn von seinem Willen hinge Christi Urtheil ab.

Mit diesen Thesen sind noch einige andere [4]) aus einer später folgenden Thesenreihe zu verbinden. Hier heißt es These 14: Anders denkt das Volk über den Ablaß [5]), anders der Papst. Denn der Papst gewährt vollkommenen Nachlaß von

---

1) Schon in dem Sermon über den Ablaß, vor der Abfassung der Thesen, sagt Luther, daß Gott aus reiner Gnade umsonst Sünden vergebe, „nichts dafür begehrend, denn hinfürter wohl zu leben." Von den Thesen kann hier verglichen werden die erste: Da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht: Thut Buße — will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete oder unaufhörliche Buße seyn soll. Und die 4te: Währet derhalben Reu und Leid, das ist wahre Buße, so lang einer Misfallen an ihm selber hat, nämlich bis zum Eingang aus diesem in das ewige Leben.

2) Luthers Thes. 30: Niemand ist deß gewiß, daß er wahre Reu und Leid genug habe, viel weniger kann er gewiß seyn, ob er vollkommene Vergebung der Sünden bekommen habe.

3) Luthers Thes. 20: Derhalben meinet der Papst ... die Pein allein, die er selbst hat aufgelegt.

4) Diese finden sich ebenfalls de Sacram. Poenit. p. 806—808.

5) Luthers Thes. 24: Darum muß der größere Theil unter den Leuten betrogen werden, durch die prächtige Verheißung ohn alle Unterscheide, dem gemeinen Mann eingebildet von bezahlter Pein. Vergl. Thes. 41.

der auferlegten Buße, das Volk versteht darunter einen ungehinderten Uebergang zur Seligkeit[1]). 15: Eine vollkommene Sündenvergebung kann niemand gewähren, der nicht auch einen vollkommenen Ablaß gewähren kann. 16: Einen vollkommenen Ablaß aber kann niemand geben, der nicht auch das geben kann, was dazu erforderlich ist, nämlich Buße, Reue, Gnade, Liebe, Reinheit des Herzens[2]). 20: Es gäbe nichts Anstößigeres in der Kirche, als wenn die Bischöfe aus eigener Autorität befehlen könnten. Davor müßten sich Könige und Fürsten mehr fürchten, als Herodes, und die Römer vor Christo, da er geboren wurde. 22: Wenn der Papst in den Dingen, die rein göttlichen Rechtes sind, nichts vorschreiben kann, nämlich über die Liebe gegen Gott, so kann er auch nicht vorschreiben bei Strafe einer Todsünde, daß seine Canones gehalten werden sollen. Daher sind die Canones Zurechtweisungen und Rathschläge der Weisen[3]). 23: Der Papst kann nicht bewirken, daß ein verdienstliches Werk nach seiner Schätzung mehr gelte, als nach der Schätzung Gottes, denn sonst wäre er nicht Christi Statthalter, sondern Christus der seinige.

Außer dem bisher Entwickelten werden einzelne Seiten der Ablaßlehre von Wessel noch genauer beleuchtet. Die römische Kirche stützte ihre Ablaßtheorie, wie wir gesehen[4]), noch auf besondere Fundamente: auf das Dogma von dem Schatze guter Werke, auf angebliche apostolische Institution, und auf die vorausgesetzte Plenipotenz des Papstes, dem der Schatz der Kirche zur Verwaltung anvertraut sey; alle diese Stützen sucht Wessel gleich Johann von Wesel der römischen Lehre zu entreißen. Wie Luther[5]) als den rechten wahren Schatz der Kirche das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes bezeichnet, so setzt Wessel den Schatz der Kirche in die Liebe[6]), und

1) Luthers Thes. 27: Die predigen Menschentand, die da fürgeben, daß, sobald der Groschen in den Kasten geworfen klinget, von Stund an die Seele aus dem Fegefeuer fahre.

2) Siehe die oben schon angeführte 23ste These Luthers.

3) Luthers Thes. 26: Der Papst thut sehr wohl daran, daß er nicht aus Gewalt des Schlüssels (den er nicht hat), sondern durch Hülfe, oder Fürbittweise, den Seelen Vergebung schenket.

4) B. 1. S. 221 ff.

5) In der 62sten unter seinen Thesen.

6) Beiden Männern, dem Wessel und Luther, ist übrigens der Begriff des Schatzes der Kirche nicht sowohl eine streng fixirte, als vielmehr eine allgemeine Bestimmung, die in verschiedenen Beziehungen angewendet werden kann. Schatz ist das, was den höchsten Werth hat, am höchsten geschätzt werden soll in der Christenheit. So nennt Wessel die Liebe den Schatz der Kirche, er nennt aber auch Gott selbst, den Vater, Sohn und Geist, namentlich Christum als Erlöser der Menschheit so, denn durch Aner-

ſchließt nun ſo [1]): zum eigentlichen Schatze wird etwas nur durch die Schätzung des Herzens, nur das, woran das Herz hängt, iſt ein Schatz; wem daher der Schatz der Kirche nicht innerlich, an und für ſich ein Schatz iſt, dem kann er es nicht durch den Papſt werden; wer alſo an dem Schatze der Kirche theilnehmen und dadurch bereichert werden will, der kann es nur durch Liebe und durch ſtets wachſende Liebe; jeder andere Weg iſt vergeblich. Dieſen Weg ſchlugen ſchon in der Thebais und ſketiſchen Wüſte Antonius und Paulus ein, die nicht von ferne an die Machtvollkommenheit des römiſchen Biſchofs dachten, und doch befreit von Sünde durch vollkommene Vergebung zu Gott hinüber gingen, und nicht ſeliger hätten hinüber gehen können, auch wenn ihnen der römiſche Biſchof vollkommene Vergebung zugeſichert hätte. Jeder muß alſo ſelbſt aus dem Schatze der Kirche ſchöpfen, der Papſt kann es nicht thun. „Aus dem Schatze der Kirche," ſagt Weſſel [2]), „kann der Papſt oder ein Concilium niemanden bereichern weder theilweiſe noch im Ganzen, außer den, welchen ſie vermögen im Gemüthe wieder herzuſtellen und mit Liebe zu entflammen, ſo daß der wahre Schatz der Kirche auch ihm in Wahrheit ein Schatz wird. Wenn ſie ſein Gemüth nicht entflammen können nach dem Beſitz jenes Schatzes, ſo können ſie ihm auch den Beſitz deſſelben nicht gewähren. Der Papſt kann wünſchen, beten, betheuern, vertrauen, empfehlen, danken, vielleicht auch bisweilen durch Gebete etwas erlangen [3]), aber daß er mit Vollmacht ausſtatten oder regelmäßig befehlen könnte, das glaube ich nicht ... denn wer nicht würdig vorbereiten kann, der kann auch nicht glorreich vollenden. Beides aber, wie es ſich allein auf Gott bezieht, geht auch allein von Gott aus." Dazu kommt, daß, wenn auch ein Schatz der Verdienſte im römiſchen Sinne verhanden wäre, doch der Papſt nicht aus demſelben eine Summe von Verdienſt auf einzelne Sünder übertragen könnte, weil Verdienſt wie Schuld etwas iſt, was nur an der Perſon haftet, und der Natur der Sache nach nicht übertragen werden kann. „Alle Verdienſte jeder Art," bemerkt Weſſel [4]), „ſind perſönlich, nicht

---

kennung und Aneignung dieſes Schatzes werden die Gläubigen in das Bild Gottes und Chriſtus in ſie hineingebildet. Epist. de Indulg. Cap. II. p. 901. Luther macht zunächſt das Evangelium als den wahren Kirchenſchatz geltend Theſ. 62, aber er ſagt auch Theſ. 56, die Schätze der Kirche ſeyen nicht genugſam genannt noch bekannt, und bezeichnet namentlich Theſ. 59 die Armen, ſo der Kirchen Glieder ſind, als die Schätze der Kirchen.

1) De Sacram. Poenit. p. 810 u. 811.
2) De Sacram. Poenit. p. 810.
3) Vergl. Luthers Theſ. 26.
4) De Commun. Sanctor. p. 815. Propos. 4.

für ſich beſtehend [1]), durch Gnade, nicht durch Recht begründet." Mit beſonderer Beziehung darauf, daß die gewöhnliche Praxis auf der Vorſtellung beruhte, die guten Werke und Verdienſte der Geiſtlichen und Mönche könnten auf Andere übertragen werden, gibt Weſſel zu bedenken, wie unwahrſcheinlich es ſey, daß diejenigen, welche den Erfolg ihrer Gebete nicht mit Sicherheit beſtimmen können, ſondern Gott überlaſſen müſſen, fähig ſeyn ſollten, von ihren Verdienſten und Belohnungen etwas an Andere mitzutheilen; er meint, ſolche Brüder würden vorſichtiger handeln, wenn ſie keinen Andern einſetzten, es möchte ſonſt weder für jenen noch für ſie zureichen [2]). Auch findet er es ſehr bedenklich für die Lage frommer Mönche, wenn es in der Willkür des Kloſtervorſtehers ſtände, die Verdienſte des Einen auf den Andern zu übertragen, was auch ſchon an ſich gar nicht ſtatt finden könne, weil der Vorgeſetzte weder Herr, noch Richter, noch Depoſitär, noch Vertheiler der gemeinſamen oder beſonderen Verdienſte ſey [3]).

Ferner leugnet Weſſel, wie wir ſchon geſehen, den Ablaß als apoſtoliſche Einſetzung und ächte kirchliche Ueberlieferung. Weder durch das Evangelium, behauptet er [4]), noch durch die Gewohnheit der Apoſtel iſt dieſer Gebrauch eingeführt und geheiligt. Erſt ſeit der Stiftung des Jubeljahrs unter Bonifacius VIII, [5]) im J. 1300 wurde der Ablaß kirchliche Sitte. Wie konnte es aber geſchehen, daß eine apoſtoliſche Tradition, wenn ſie in der Art apoſtoliſch wäre, daß ſie zur Glaubensregel gehörte, 13 Jahrhunderte lang geſchlummert hätte? Wenn die Apoſtel von Chriſto die Schlüſſelgewalt und die Macht zu binden und zu löſen empfingen, ſo hat das eine andere Bedeutung, als der kirchliche Ablaß. Petrus und die andern Apoſtel hatten die Macht zu binden und zu löſen vermöge ihrer Dienſtpflicht, nicht vermöge einer ihnen zukommenden befehlshaberiſchen Gewalt; ſie konnten das Evangelium, die Geheimniſſe der Gnade, die

1) . . . personalia sunt, non realia. Sie haben nicht eine ſelbſtändige Exiſtenz, abgelöſt von der Perſon. Aehnlich Johann von Weſel, ſ. B. 1. S. 241.

2) De Commun. Sanctor. p. 814.

3) De Commun. Sanctor. p. 815. Propos. 2. 3.

4) Epist. de Indulgent. Cap. VII. p. 889.

5) Bekanntlich wurden, nachdem das Ablaßweſen durch eine Reihe ſtufenweiſe fortſchreitender Misbräuche eingeleitet war, die Kreuzzüge Hauptveranlaſſung zur Ausbildung deſſelben. Indeß macht auch die Einführung des Jubeljahrs einen Abſchnitt. S. B. 1. S. 237. Weſſel tadelt deßhalb Bonifacius VIII. aufs ſtrengſte und führt das bekannte Wort über ihn an: Intravit ut vulpes, regnavit ut leo, defunctus ut canis. Außerdem eifert Weſſel auch noch gegen andere Päpſte, als Beſchützer des Ablaßweſens, z. B. gegen Sixtus IV. Epist. ad Engelbert. Leid. de Purgat. p. 869.

Lehren des Heils mittheilen, und wer dieß Alles aufnahm, wurde frei von den Banden des Satans; aber es lag nicht in der Willkür des Petrus, wen er wollte, von diesen Banden zu lösen oder an dieselben zu fesseln. Wie es nur Einen gibt, der mit dem heil. Geiste tauft, so gibt es auch nur Einen, der aus eigener Machtvollkommenheit bindet und löset. Mit welcher Macht sollte aber der Papst lösen, der selbst nicht einmal weiß, ob der Gelöste nun wirklich frei sey von den Banden des Satans, oder nicht? Denn wie kann er urtheilen über das, was er nicht kennt [1])? Wessel leugnet nicht, daß die, denen die Apostel Sünden vergaben, wirklich Sündenvergebung empfingen, aber er betrachtet diese Sündenvergebung nicht als eine unmittelbare, sondern als eine vermittelte. Den Sündern, welche die Wahrheiten des Evangeliums aufnahmen und den Ermahnungen der Apostel gehorchten, erließen dieselben ihre Sünden, nicht aus eigener Gewalt, sondern als Mitarbeiter Gottes [2]). In diesem Sinn erklärt Wessel auch das Wort Christi an Petrus: was du bindest auf Erden u. s. f. Es bezieht sich nur auf den Dienst des Glaubens und der Frömmigkeit von Seiten des Apostels, dem von Seiten der Menschen ein entsprechender Sinn begegnen muß: was er in dieser Art bindet und löset, das gilt auch im Himmel; was er aber auf anderm Wege zu binden oder zu lösen versuchen möchte, damit ist es nichts [3]).

Hieraus ergibt sich auch die Macht des Papstes und der Prälaten in Beziehung auf Ablaß und Excommunication. Der Papst vermag nicht mehr zu thun in der Versöhnung der Seelen mit Gott, als in ihrer Entfernung von

1) De Sacram. Poenit. p. 771. Dasselbe findet sich von Wessel ausgesprochen Epist. ad Engelbertum Leidens. p. 868. In einer andern Stelle de Sacramento Poenit. p. 772 fragt Wessel: was ist denn nun dem Petrus durch das Wort des Herrn gegeben? und antwortet darauf: Zweierlei: erstlich die Schlüssel des Himmelreichs, wodurch die Frommen zugelassen, die Gottlosen aber ausgeschlossen werden; diese Schlüssel sind aber auf ähnliche, wenn auch nicht gleiche, Weise allen Kindern Gottes gegeben. Sodann die Pflicht des Hirtenamtes, durch deren treue Erfüllung doppelte Ehre erlangt wird. Dieses Hirtenamt bezieht sich aber bloß auf die Gemeinschaft der Getauften. Außerhalb derselben oder in Beziehung auf das, was zum unmittelbaren Verhältnisse des Menschen gegen Gott gehört, hat der Papst keinen Auftrag von Christo empfangen, sondern nur in dem, was vermöge des äußeren Verkehrs der christlichen Gemeinschaft den Prälaten bekannt werden kann. — Der Papst hat aber, wie Wessel weiterhin S. 773 bemerkt, nur so viel Macht, als er schöpft aus seiner Aehnlichkeit mit Petrus. So weit er in seinen Handlungen durch den heil. Geist in Weisheit und Liebe getrieben wird, soweit hat er die Schlüssel des Himmelreichs und nicht mehr.

2) Epist. ad Engelbert. Leid. p. 868.

3) . . . nihil est, quod facit. Epist. de Indulgentiis p. 892.

Gott; darin vermag er aber nichts, als durch das Gericht äußerlich auszuſchließen [1]), oder durch den Ablaß von den Kirchenregeln und Kirchenſtrafen zu entbinden. Mit Gott aber verſöhnen und von ihm entfernen kann nur der einfache Gebrauch oder Misbrauch des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Wer mit Gott durch Gnade und Liebe verſöhnt iſt, wird es nicht noch mehr durch die Anerkennung des Papſtes, noch wird jemand durch die Excommunication des Papſtes weiter von Gott entfernt, als er es innerlich iſt. Es kann dem Papſte nicht geſtattet ſeyn, jemanden zu einem noch größeren Sünder zu machen [2]). Ein treuer und weiſer Diener handelt nur im Sinne ſeines Herrn, und was er dann thut, erkennt auch der Herr an. So gilt denn auch im Himmel, was ein treuer und weiſer Diener Gottes lobt und billigt, oder tadelt und verabſcheut. Dazu bevollmächtigt ihn nicht die Würde ſeines Amtes, ſondern die durch den heil. Geiſt ins Herz gegoſſene Liebe; die Geltung ſeiner Urtheile entſpringt nicht aus ſeiner Autorität, ſondern aus der Uebereinſtimmung mit der löſenden und bindenden Gerechtigkeit Gottes. So viel man mit dieſer übereinſtimmt, nimmt man an ihrer Autorität Theil. Das Urtheil der Menſchen geht nicht voran, ſondern es folgt. Chriſtus deutet dieß ja auch an, indem er ſagt: Nehmet hin den heil. Geiſt; wem ihr die Sünden vergebt, dem ſind ſie vergeben — als ob er noch beſtimmter ſagen wollte: Wem ihr vermöge des heil. Geiſtes die Sünden vergebt, dem ſind ſie vergeben [3]).... Dazu gehört aber nicht nothwendig die biſchöfliche Autorität; die feurige Liebe eines treuen und beſcheidenen Gerechten vermag ebenſo viel [4]); ja das weibliche Geſchlecht iſt nicht einmal ein Hinderniß: eine treue, weiſe Dienerin, in deren Herz die Liebe Gottes ausgegoſſen iſt, kann auch übereinſtimmend mit dem göttlichen Urtheile denken und beſtimmen [5]). Dagegen wer vom heil. Geiſte, alſo von der rechten Liebe und Weisheit, nicht erfüllt iſt, und wenn es der Papſt wäre, deſſen Urtheil gilt nichts. „Der fleiſchliche Menſch kennt nicht, was eine Sache der heiligen Liebe iſt; daher kann er es auch nicht beurtheilen. So iſt es in

1) . . . foris ad oculum separare, z. B. von einem ehrlichen Begräbniß.

2) De Sacram. Poenit. p. 773 u. 774.

3) De Sacram. Poenit. p. 774.

4) Hier erinnert Weſſel mehr an den Standpunct der Brüder vom gemeinſamen Leben, welche die Laien ſoviel wie möglich religiös zu bethätigen ſuchten, und bei denen es mit dem gegenſeitigen Bekenntniſſe zuſammenhing, daß Einer den Andern in Betreff ſeiner Sünden beruhigte. S. oben S. 111 f.

5) De Sacram. Poenit. p. 774 u. 775.

Beziehung auf das Urtheil der Kirche und der Kirchenvorsteher: weil sie oft fleischlich, sinnlich, weltlich, ja teuflisch sind, und doch ihr Amt verwalten, wie geistliche und gotterfüllte Männer, so ist klar, daß die Excommunicationen und Indulgenzen sich nicht erstrecken auf das, was eine Sache der Huld und Liebe ist, sondern bloß auf den äußeren Frieden und die Ruhe der Kirche. Daher sind die Indulgenzen nur Erlassungen der Strafen, die ein Kirchenoberer auferlegt hat oder überhaupt auferlegen kann; Excommunicationen aber sind Ausscheidungen von dem körperlichen Zusammenleben und der äußeren Gemeinschaft. Denn von der geistigen Gemeinschaft derer, die Gott fürchten und lieben, kann niemand ausschließen, außer allein Gott [1])."

Hierzu kommt noch dieß. Das Maaß der Sündenvergebung bestimmt sich nach dem Maaße der Liebe; mithin kann nur der Sündenvergebung bewirken, welcher die Liebe erhöht und zur Vollendung führt [2]). Wie die Armuth nur aufhebt, wer reich macht, und die Blindheit, wer sehend macht, so vergibt nur der viele Sünden, der viel lieben macht; das kann aber weder der apostolische Stuhl, noch ein Concilium, noch die katholische Kirche durch Indulgenzen [3]). Gleicherweise ist die Liebe Maaßstab der Theilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen. Also auch zu dieser kann der Papst niemanden aus eigener Vollmacht hinzubringen; er kann es nur, wie die Apostel, durch treuen Dienst am Evangelium [4]). Petrus, der erste Papst, hat den einzigen rechten Weg zum Eingang in das Reich Gottes gezeigt durch die zehn Stufen der Abwendung von der Welt, des Fleißes in gottgefälligem Leben, des Glaubens, der Tugend, der Bescheidenheit, Mäßigkeit, Geduld, Gottseligkeit, der brüderlichen Liebe und der allgemeinen Liebe [5]). Hiermit scheint der heil. Geist gerade durch Petrus prophetisch die Indulgenzen verworfen zu haben. Diese Bulle, nicht des heil. Petrus, sondern des heil. Geistes selbst, durch Petrus publicirt und durch die Kirche kanonisch aufgenommen, ist die einzige ungezweifelte, welche wahrhaft und vollkommen Ablaß gewährt [6]).

---

1) De Sacram. Poenit. p. 781 u. 782. Aehnlich Joh. von Wesel, s. B. 1. S. 274.

2) Epist. de Indulg. Cap. 14. p. 909. Peccata nemo dimittit, nisi contrarias virtutes efficaciter infundat, sicut nemo caecitatis incommoda tollit, nisi qui visum et visus perfectionem donat.

3) De Sacram. Poenit. p. 798 u. 799.

4) De Commun. Sanctor. p. 811.

5) 2 Petri 1, 4—8.

6) De Commun. Sanctor. p. 811 u. 812. Damit übereinstimmend Epist. de Indulgent. Cap. 6. p. 885 u. 886, wo Wessel am Schlusse

Außer der Liebe liegen die weſentlichen Merkmale der Sündenvergebung in der Zerknirſchung des Herzens und in der Beſſerung. Die Zerknirſchung, wenn ſie vollkommen iſt, bedarf keiner päpſtlichen Bulle; iſt ſie aber nicht vollkommen, ſo kann ſie es durch den Papſt nicht werden; die päpſtliche, um vollkommen zu ſeyn, bedarf dieſer, dieſe aber, wenn ſie vollkommen iſt, bedarf der päpſtlichen nicht [1]). Von Allem aber iſt das ſicherſte Zeichen der Sündenvergebung, Gutes zu thun und Böſes zu dulden. Dieſes Zeichen iſt ſicherer als eine beſiegelte Bulle, geſetzt auch der Papſt hätte ſie mit eigener Hand und vollkommener Ueberzeugung von der Fülle ſeiner Gewalt unterſchrieben [2]). Für beides beruft ſich Weſſel auf die Autorität Gerſons, der auch ſchon gelehrt habe, daß der Papſt keine andere Strafe erlaſſen könne, als die er aufzuerlegen vermag, und daß nur der hohe Prieſter Chriſtus (er ſchließt alſo den römiſchen Prieſter aus) mit dem Vater und dem heil. Geiſte vollkommene Sündenvergebung gewähre [3]).

Die Grundſätze Weſſels über den Ablaß hängen genau zuſammen mit ſeiner Anſicht vom Fegefeuer, dem letzten Hauptpuncte, in dem ſich ſeine reformatoriſche Denkweiſe ausſpricht, und den wir ſofort zu betrachten haben.

---

3) Von dem Zuſtande nach dem Tode, namentlich vom Fegefeuer.

Das, was ſich bei unſerm Weſſel über die Lehre von den letzten Dingen findet, bezieht ſich vorzugsweiſe auf das Dogma vom Fegefeuer. Dazu veranlaßte ihn ſeine reformatoriſche Tendenz. Indeß ruhte auch hier ſeine Polemik weſentlich auf poſitivem Grunde und war ganz aus dieſem hervorgewachſen. Weſſel war nicht nur von dem zuverſichtlichſten Glauben an ein ewiges Leben durchdrungen, ſondern hatte auch von dem Zuſtande vollkommener Seligkeit einen ſehr erhabenen Begriff. Das irdiſche Leben ſchien ihm nur eine Todesnacht gegen den herrlichen Tag der Ewigkeit. „Denn wie ſoll uns der Herr zum Leben erwecken," ſagt er [4]), „wenn nicht dieſes gegenwärtige Leben im Glauben eine Art Tod iſt, verglichen mit dem zweiten Leben? Das Licht der Lampe iſt eine Art Licht, aber es iſt Finſterniß im Vergleich mit dem aufgehenden Morgenſterne; ſo

---

ſagt: Aliquid igitur invenitur in Scripturis de plenariis Indulgentiis, licet non secundum usitatum hodie morem in populo.

1) Epist. de Indulgent. Cap. 4. p. 884.
2) Epist. de Indulg. Cap. 4. p. 883.
3) Epist. de Indulg. Cap. 3. p. 881.
4) De Sacram. Eucharist. Cap. 28. p. 703.

iſt auch das Licht des aufgehenden Morgenſternes dunkel gegen den anbrechenden Tag, und der anbrechende Tag dunkel gegen die aufgegangene Sonne. Der letzte Tag aber (die höchſte ſelige Vollendung) wird von dem vollkommenſten Lichte ſeyn, und, wenn wir zu dieſem erwachen, werden wir vom Tode auferſtehen [1]).“ Aber gerade aus der Idee höchſter Vollendung in einem ewigen Leben ergab ſich für Weſſel die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines Mittelzuſtandes, durch den jeder aus dieſem unvollkommenen Daſeyn Austretende hindurchgehen müſſe. Es iſt überall eine naturgemäße Entwickelung, ein ſtetiger Fortgang; dem Tage muß die Morgenröthe vorangehen, die Pflanze erwächſt nur aus dem Keime: ſo muß auch die Seele von einer Stufe des Lichtes zur andern fortſchreiten und der Keim des Glaubens, der jetzt wie ein Senfkorn im Gemüthe ruht, kann nur nach und nach ſeine ganze Fülle entwickeln und ſeine ganze Größe erreichen [2]). Dieß führt auf den Begriff eines fortbildenden, läuternden Mittelzuſtandes zwiſchen irdiſcher Unvollkommenheit und himmliſcher Vollendung, und das iſt im Sinne Weſſels das Fegefeuer.

Seine Gedanken darüber ſind im Weſentlichen folgende [3]). Er unterſcheidet das Reinigungs- oder Fegefeuer vom Strafeuer. Das Reinigungsfeuer, welches für die beſtimmt iſt, die in dem Herrn entſchlafen, aber noch nicht vollkommen fehlerfrei und der Theilnahme an der höchſten Seligkeit noch nicht fähig ſind, iſt nicht eigentlich ein Zuſtand der Strafe, vielmehr ſchon eine niedrige Stufe der Beſeligung, welche dem Zuſtande der erſten Eltern im Paradieſe gleichkommt, ja denſelben in mancher Beziehung übertrifft. Das Paradies kann daher auch als Fegefeuer bezeichnet werden. Poſitiver äußerer Strafen, ſinnlichen Feuers, bedarf es hierbei nicht, ſondern das läuternde Feuer iſt weſentlich ein in-

1) Vergl. eine ähnliche Stelle in der Biographie S. 338. zweite Anmerkung.

2) Dieſe Gedanken ſind ſchön entwickelt in der Epist. de Indulg. Cap. 13. p. 906, wo es unter Anderm heißt: Hanc seriem ducatus animarum a lumine lucernae praesentis exsilii, quo pusilla sapientia fidei nostrae sicut granum sinapis est, et velut parvum centrum, quod crescere aportet in illam coelestis globi immensitatem, universum processum et felix animarum incrementum usque ad orientem solem, purgationem puto . . . Semper uti tunc (in paradiso) ita nunc oportebit purgari per lumen surgentis aurorae et adspirantis diei, donec perfecta lucentes Dei sapientia et perfecta charitate Dei ardentes, digni Deo videndo judicentur.

3) Weſſel hat mehreres Einzelne über das Fegefeuer geſchrieben; ſeine verſchiedenen Betrachtungen, Theſen, Briefe, die ſich darauf beziehen, finden ſich unter der Ueberſchrift *de Purgatorio* beiſammen in der gröninger Ausgabe der Werke, S. 826—863.

neres, geistiges. Wessel versteht darunter Gott selbst, Christum und sein Evangelium, insofern sie reinigend und heiligend auf den Menschen wirken, besonders aber den Schmerz, durch eigene Schuld von der höchsten Seligkeit, dem Anschauen Gottes, ausgeschlossen zu seyn, und die liebevolle Sehnsucht nach Gott. Die feurige Liebe zu Gott und Christo brennt denjenigen, welcher der vollen Gemeinschaft mit ihnen noch nicht gewürdigt ist. Je mehr aber diese Liebe den Menschen durchglüht, desto mehr läutert sie ihn, desto mehr wird auch die Liebe selbst erhöht und die Sehnsucht gemindert, desto mehr hört die innere Qual, das geistige Feuer auf, bis der Mensch in der Liebe vollkommen ist und dann zur höchsten Seligkeit, zum Anschauen Gottes übergeht.

Diese Gedanken sind im Einzelnen zu entwickeln. Wessel will seine Lehre über das Fegefeuer durchaus nur nach der Schrift bilden, protestirt förmlich gegen Alles, was derselben widersprechen möchte, und verspricht, jede Abweichung, sobald er davon überzeugt würde, zu widerrufen, so daß er wenigstens nicht verdammlich irren könne[1]). Die Hauptstelle der Bibel, auf die er sich stützt, ist 1 Corinther 3, 11 — 13, wo der Apostel sagt: einen andern Grund könne niemand legen, als Christus, das Feuer aber werde eines jeglichen Werk erproben, ob es auf diesen Grund gebaut sey oder nicht. Hieraus leitet Wessel folgenden Begriff ab[2]): „Das Fegefeuer ist dasjenige, welches die Flecken des inneren Menschen, die auch den vom Leibe Geschiedenen noch begleiten, vielmehr reinigt als bestraft. Das Feuer, sage ich, welches den Schmutz verzehrt, d. h. die Sünden: weil der innere Mensch keine andern Flecken haben kann. Diese Flecken des geistigen Lebens erprobt nach dem Apostel das Feuer, wenn es scheidet und in feurigem Eifer Holz, Heu, Stoppeln verzehrt, bis zuletzt auf den einzigen wahren und allein festen Grund, Jesus Christus, nichts Anderes mehr gebaut ist, als Silber, Gold, kostbare Steine, so daß dann der ganze Bau zusammengefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. Man muß also durch dasselbe heilige Feuer zu einem Tempel wachsen, wodurch man von schlimmem Leben und Lieben gereinigt wird. Dieß ist nicht sowohl die Meinung Augustins[3]), als vielmehr des Apostel Paulus[4]). Dadurch wird diese meine Ueberzeugung bestätigt, so daß, wenn auch ein Engel vom Himmel etwas Anderes verkündete, als wir empfangen haben, man ihm nicht glauben müßte. Denn

1) De Purgatorio p. 830.
2) De Purgat. p. 829.
3) De Civit. Dei XXI, 26.
4) 1 Cor. 3, 11—13.

ich denke, daß die Ausſprüche der Väter mehr tropiſch zu nehmen ſind, als eigentlich, wenn ſie etwas von dieſer Meinung Abweichendes zu lehren ſcheinen. Offenbar iſt es aber, daß faſt alle Worte des Apoſtels tropiſch gebraucht ſind, wenn er ſagt: Holz, Heu, Stoppeln, Silber, Feuer, Grund und darauf gebaut. Nur zwei Worte wendet er an, die das Paraboliſche erklären: Chriſtus nämlich und erproben. Durch dieſe beiden Ausdrücke ſind wir veranlaßt, das ganze Gleichniß von körperlichen Dingen auf das geiſtige Verſtändniß des inneren Menſchen zu beziehen. Daher iſt hier nicht die Rede von wirklichem Holz, Heu, Stoppeln u. ſ. f. Chriſtus iſt das Fundament, das Abbild Chriſti (im Menſchen und der Menſchheit) ohne Flecken oder Runzel iſt das darüber aufgeführte Gebäude, und wenn nicht der Eifer der glühenden Liebe alle Flecken und Runzeln des lauen Zuſtandes hinwegbrennt, ſo wächſt nie jener begonnene Bau zu einem Tempel, der würdig wäre, daß Gott ihm einwohne. Hieraus wirſt du leicht meine Anſicht entnehmen, und dieſelbe vergleichen können mit der gemeinen Meinung und dem Gerede des ſchwankenden, leichtgläubigen Pöbels [1]).“

Die Vorſtellung Weſſels vom Fegefeuer ruht auf der Ueberzeugung von der ſittlichen Entwickelung des Menſchen auch nach dem Tode und von verſchiedenen Stufen der Seligkeit, welche dem Fortſchritte der ſittlichen Zuſtände entſprechen. Dieſe Ueberzeugung, die er auch aus dem Nominalismus zu ſtützen ſucht [2]), ſpricht er mehrfach aus, unter Andern ſo [3]): „Es gibt Grade in der Seligkeit derer, die Gott ſchauen: warum nicht auch Grade in der Heiligkeit? und wer weiß, welches die Stufe der vollendeten Heiligkeit ſeyn wird?“ Einen ne-

1) Auch Luther, der die Lehre vom Fegefeuer frühe verwarf, rühmt von einem Beweiſe dafür aus der Stelle 1 Cor. 3, 12 ff., wie ihn J. E. Eck geführt hatte, nichts wiſſen; allein er gibt der Stelle eine andre Beziehung als Weſſel: nicht auf innerliche Läuterung, ſondern auf das jüngſte Gericht. S. Luthers Brief an Spalatin vom 7ten Nov. 1519, Th. I. S. 366, wo es heißt: Verba Pauli clara sunt, quod dies Domini opera cujusque probabit. „Qui dies, inquit, in igne revelabitur.“ Unde vel insanus videt, quod verba Pauli loquuntur de *die extremi judicii*, in quo mundus ardore solvetur, et non nisi vi aut figura (quae nihil probat) ad *purgatorium* trahi possunt. Und am Schluſſe: Hoc est certum, neminem esse haereticum, qui non credit esse purgatorium, nec est articulus fidei, cum Graeci illud non credentes nunquam sint habiti ob hoc pro haereticis, nisi apud novissimos haereticantissimos haereticantes.

2) De Indulgent. Cap. XIII. p. 907: Facilius haec, vener. Magister, intelligunt, quibus non ignota sententia *Nominalium*, de gradus ad gradum intensione etc.

3) De Purgat. p. 849.

drigeren Grad der Seligkeit bildet nun auch ſchon das Fegefeuer. Die Seligkeit dieſes Grades beſteht negativer Weiſe darin, daß die im Fegefeuer Befindlichen „herausgeführt ſind aus dem Kerker der Gefangenſchaft, befreit von dem Körper des Todes, erlöſt von dem Fleiſche der Sünde, entriſſen den Bedrängniſſen der Gebrechlichkeit und den Nachſtellungen des Verführers[1];“ poſitiver Weiſe darin, daß die Abgeſchiedenen das göttliche Willensgeſetz vollſtändiger und bereitwilliger vernehmen, und mit höherer Kraft begabt ſind, es zu erfüllen. „Die Todten,“ ſagt Weſſel[2], „wachſen in hellerem Glauben, zuverſichtlicherer Hoffnung und feurigerer Liebe, deßhalb befreit von dem gebrechlichen Körper, damit ſie deſto ſchneller die vorgezeichnete Kampfbahn durchlaufen, indem ſie mit großen Schritten zur Vollendung eilen. Und dieſes oder noch Herrlicheres will Paulus von den Verſtorbenen geglaubt wiſſen, wenn er ſagt[3]: Ihr ſollt wiſſen von den Entſchlafenen, damit ihr nicht trauert; als ob er ſagte: wenn ihr wüßtet, wie es um jene ſteht, ſo würdet ihr nicht trauern; ſie ſind alſo in einem ſolchen Zuſtande, über welchen wir uns freuen würden, wenn wir ihn kennten; alſo in einem keineswegs elenden Zuſtande, nicht unter der Ruthe des Peinigers[4], oder in dem Feuer, das bereitet iſt dem Teufel und ſeinen Engeln, ſondern unter der Erziehung eines Vaters, der ſie bildet und ſich über ihren täglichen Fortſchritt freut; ſie ſelbſt aber ſind bei ihrem raſchen Fortſchreiten, feurigen Hoffen und dürſtenden Verlangen unwillig über ſich, daß ſie nicht noch mehr entbrannt ſind.“ Das Reinigungsfeuer, als Zuſtand beginnender Seligkeit, iſt alſo weſentlich zu unterſcheiden von dem Straffeuer der Unſeligkeit. „Jenes Feuer, das eines jeden Werk erproben wird, wird nicht ſowohl ſtrafend ſeyn, weil es ja ſonſt nicht prüfend wäre; es kann alſo auch kein körperliches Feuer ſeyn, von dem Paulus ſpricht, denn dieſes vermöchte die geiſtigen Unterſchiede des Erkennens und Wollens nicht zu ſcheiden, zu billigen oder zu verwerfen[5].“ Und noch beſtimmter in folgender Stelle[6]: „Ich wundere mich über die gemeinſame Unachtſamkeit der Lehrer unſerer (der nominaliſtiſchen) Schule, die ſich nicht durch die Autorität der Lehrer der erſten Kirche bewegen laſſen, welche doch das Reinigungsfeuer vom Straffeuer

1) De Purgat. p. 837, wo ein eigenes Capitel handelt de *felici* statu animarum in purgatorio.
2) De Purgat. p. 833.
3) 1 Theſſal. 4, 13.
4 . . . sub virga lictoris.
5) De Purgat. p. 834.
6) De Indulgent. Cap. XIII. p. 908, und damit übereinſtimmend de Purgat. p. 850.

unterſcheiden. Gregorius von Nazianz nennt das ein Reinigungsfeuer, welches der Herr Jeſus auf die Erde brachte, und wollte, daß es brenne [1]). Und dieſes muß geiſtig ſeyn, weil es die geiſtigen Flecken der unvollkommenen Weisheit, des unvollkommenen Urtheils über Gott und der unvollkommenen Gerechtigkeit reinigen ſoll; was auch Paulus andeutet, wenn er ſagt, jenes Feuer werde prüfen: denn wenn es prüft, ſo erkennt es auch, wie eines jeden Werk war. Das Straffeuer aber nennt er jenes, welches bereitet iſt dem Teufel und ſeinen Engeln."

Schon hier iſt es geſagt, aber Weſſel ſpricht es auch ſonſt noch ſehr beſtimmt aus, daß das Fegefeuer nur ein innerliches und geiſtiges ſey. Zwar kann auch ſinnliches Feuer und ſinnliche Pein reinigend wirken, aber dieſe Wirkung iſt dann nur eine zufällige [2]). Das wahre Fegefeuer muß weſentlich und durch ſich ſelbſt reinigend, alſo, da die Reinigung eine ſittliche iſt, nothwendig eine geiſtige Kraft ſeyn. Weſſel ſchreibt in der Abhandlung über den Ablaß [3]) an Hoeck: „Du ſagſt von wahrhaft reuevollen Verſtorbenen, daß ſie, mit dem päpſtlichen Ablaß verſehen, alsbald (in den Himmel) aufflögen. Es wundert mich, daß du, ein ſo gelehrter Mann, nicht gedacht haſt an jenes furchtbare geiſtige Feuer, wovon Auguſtin [4]) ſpricht, welches durch geiſtige Prüfung eines jeden Werk erproben und Heu, Holz, Stoppeln d. h. jede falſche Liebe verbrennen wird. Offenbar und anerkanntermaaßen iſt ja jener Grund, von dem Paulus ſpricht, ein geiſtiger, und was darauf gebaut wird, Silber, Gold u. ſ. f. kann demgemäß nicht körperlich ſeyn, ſondern geiſtig; wenn nun dieſe ſieben Dinge geiſtig ſind, wie unſinnig verfahren die Leute, daß ſie das achte, das Feuer, welches die Werke des inneren Menſchen erproben ſoll, als etwas Körperliches träumen!" Nehmen wir hierzu, was Weſſel unter der eigentlichen Reinigung verſteht, nämlich, da die Unreinheit in der Unvollkommenheit der Liebe beſteht, das Wachſen in der Liebe [5]), das Gott ähnlich und durch die Liebe

1) Vergl. meinen Gregor von Nazianz S. 505.

2) De Purgat. p. 833: Item de purgatorio dicit M. Wesselus, sensibiles poenas non esse per se purgatorias, quemadmodum caecitatem, si decem millia collyriorum adhibeas, nihil purgat, nisi redditus visus: ita sordes animae discedentis nihil per se, nisi crescens amor Dei purgat. — Und de Purgat. p. 835: Unde hic vere purgans ignis est per se, licet ignis materialis per accidens purgatorius esse possit.

3) De Indulgent. Cap. XIII. p. 904.

4) Sermo 112. de Civit. Dei Lib. XXI. Cap. 26.

5) Vergl. Luthers Theſ. 17: Es ſcheinet, als müſſe im Fegefeuer, gleich wie die Angſt und Schrecken an den Seelen abnimmt, alſo auch die Liebe an ihnen wachſen und zunehmen.

mit ihm vereinigt werden [1]), so werden wir die weiteren Bestimmungen Wessels über das, was eigentlich das Fegefeuer ist, ganz natürlich finden. Das Fegefeuer ist ihm nämlich zuerst Gott selbst, und demnächst Christus und sein Evangelium, insofern dieß Alles reinigend auf den Menschen wirkt. „Welches ist also jenes Feuer?" spricht Wessel [2]), „wenn nicht das verzehrende Feuer, welches Gott selbst ist, der die Nieren brennt und verzehrt und alles Gold läutert ... der Gott, der Herzen und Nieren prüft. Jenes reinigende Feuer ist also eins mit dem Grunde, der gelegt ist. Wenn auf dieses Feuer und dieses zu Verbrennende unsere Ablaßmänner (Indulgentiarii nostri) gehörig merken wollten, so würden sie nicht so unbedachtsam nach dem Tode eine vollkommene Sündenvergebung und Strafloſigkeit verheißen, denn sie würden wissen, daß die Prüfung durch jenes Feuer nothwendig ist, wie nach einem unvermeidlichen Tode ein gerechtes Gericht." Schon in dieser Stelle ist unter dem Grunde, der gelegt ist, Christus angedeutet, noch ausdrücklicher wird derselbe von Wessel als reinigende Kraft bezeichnet, wenn er frägt [3]): „Durch wen soll man gereinigt werden, außer durch den Liebenden und den Meister der Liebe und das erste Vorbild der brüderlichen Liebe?" Damit fällt dann zusammen, daß Wessel auch das Evangelium Christi als das einzige, wahre, treffliche Reinigungsfeuer characterisirt [4]). Besonders aber findet er das Fegefeuer in der Liebe zu Gott und Christo, die dadurch, daß sie von der vollkommenen Gemeinschaft mit ihrem Gegenstande noch geschieden ist, etwas Peinigendes [5]), aber zugleich, indem sie die

1) De Purgat. p. 836: Unde adsimilari Deo, et per amorem uniri, purgari dico: et impurum voco, non perfecte amare. In amore crescere, id vere purgari est. Wessel unterscheidet auch hier Reinigung wesentlich von Strafe und sagt, wenn beides identisch wäre, so würde folgen, daß der Teufel am meisten gereinigt würde, weil er am meisten gestraft wird. Uebrigens setzt Wessel auch die Hölle mehr in eine innere Strafe und Selbstqual, als in eine äußere positive. Scal. Medit. Exempl. I. p. 351 spricht er von dem inneren Kampfe und den unmächtigen Bestrebungen der Dämonen und sagt dann: Non jam externus eos inimicus oppugnat; *sed ipsi se ipsos urunt*, et quem possunt miseri suae calamitatis incusare auctorem? Ipsum superbum illorum odium rectissimo illorum judicio ignis est. *Ipsi se ipsos* volentes excruciant. Auf ähnliche Weise denkt Origenes die Sache, und Byron legt dem Herrn die Worte an einen bösen Geist in den Mund: „Vernimm den Spruch, den ich dir fälle: dir selbst zu seyn die eigne Hölle."

2) De Purgat. p. 835.

3) De Purgat. p. 862.

4) De Purgat. p. 846. Thes. 33: Quod Christi Evangelium est solum, verum, praecipuum purgatorium.

5) De Purgat. p. 849. Thes. 35: Hunc flagrantis animae ardorem et amaritudinem ego puto verum, postremum, et perfectissimum

Seele durchglüht, etwas Läuterndes hat, und deßhalb selbst immer zunimmt, bis sie zuletzt der Vereinigung mit Gott und Christo gewürdigt wird und so das Fegefeuer in der Seele sich selbst verzehrt und aufhebt. Diese Gedanken finden sich in folgenden Stellen: „Je mehr der Büßende liebt, desto mehr ist die Erwartung (der völligen Gemeinschaft mit Gott) für ihn eine Strafe, die nicht erst über ihn verhängt zu werden braucht, sondern von Natur sich einfindet, weßhalb sie auch weder der Papst noch irgend ein Kirchenvorgesetzter aufheben kann. Und wenn jene Strafen, wie Gott fürchten, sich nach ihm sehnen, nach Gerechtigkeit hungern und dürsten u. s. f., wenn, sage ich, schon jene Strafen höchst wirksam zur Reinigung sind, wozu noch andere suchen? da doch ohne diese alle andern unnütz wären [1]." Sodann: „Die Liebe wird durch nichts gereinigt, als durch die Zunahme [2] der Liebe; daher, welche Pein sie auch erdulde, wenn sie nicht zunimmt, wird sie nicht gereinigt. Unser bester und frömmster Herr Jesus hat tausend Qualen ertragen, ohne dadurch gereinigt zu werden, (weil er es nicht bedurfte). Der Lucifer wird ewige Qualen ertragen und wird nicht gereinigt werden. Die Pein also reinigt bloß zufälliger Weise; an und für sich aber reinigt nur die wachsende Liebe Gottes und Christi." Endlich bezeichnet es Wessel als ein zwiefaches Feuer, daß sich der noch nicht ganz Geläuterte als Unwürdiger ausgeschlossen weiß von der Gemeinschaft mit Gott und doch eine unbefriedigte Sehnsucht darnach hat; daher sagt er [3]: „Dieses doppelte Feuer nenne ich in Wahrheit das Fegefeuer des inneren Menschen, welches das Herz reinigt, bis der Mensch mit reinem Herzen Gott schaut, ein Feuer, welches stärker quält, als alles körperliche Feuer und aller körperliche Tod, je mehr es aus feuriger Sehnsucht des Verlangenden hervorgeht."

Obwohl nun das Fegefeuer vorzüglich in dieser läuternden Sehnsuchts- und Liebesqual besteht, die, weil mit Schuldbewußtsein verbunden, relativ den Charakter der Strafe hat, so ist es doch nicht eigentlicher Strafzustand, sondern die erste Stufe der Seligkeit, denn es gewährt Befreiung von den irdischen Leiden und Schranken, es ist schon ein paradiesischer Zustand;

purgatorium. Sodann p. 859: Primo quidem (sponsa Dei) purgandis per ardentem et exurentem ignem charitatis etc.

1) De Purgat. p. 833.

2) Die gröninger Ausgabe hat hier zwar argumentum charitatis, aber offenbar ist die Lesart der älteren Ausgabe der Farrago rer. theolog. nämlich augmentum sowohl wegen des Sinnes, als wegen des folgenden augeatur vorzuziehen. Die Stelle findet sich übrigens de Purgat. p. 838.

3) De Purgat. p. 840.

und zwar dachte Wessel hier nicht bloß an die subjective Seelenbeschaffenheit, sondern er verlegte auch, hier an Dante erinnernd, bei welchem das Paradies wenigstens den Gipfel vom Berge des Purgatoriums einnimmt, den Ort des Fegefeuers in das Paradies. Den Grund dazu fand er theils in der Vergleichung zwischen den ersten Eltern und dem in der Besserung begriffenen, aber doch im Augenblicke des Todes noch nicht ganz geheiligten Sünder, theils und hauptsächlich in dem Ausspruche Christi an den reumüthigen Verbrecher: heute wirst du mit mir im Paradiese seyn. Auf die Frage: welches ist der angemessenste Ort zur Reinigung der Liebe, also der Ort des Fegefeuers? antwortet Wessel [1]): „Nicht der Himmel, in welchen nichts Unwürdiges, Schwaches oder Eitles eingehen kann; nicht der Kerker der Gefangenen (die Hölle), denn die Liebe wird genährt und wächst durch Freiheit; der angemessenste Ort für diese Reinigung ist vielmehr das Paradies, welches anfänglich der ursprünglichen Gerechtigkeit (justitia originalis) verliehen war und dem Schächer verheißen wurde, der eines gottgefälligen Todes gestorben, der, für immer befestigt, nicht wieder zum Schlimmen verführt werden konnte und schon viel gereinigter war als Adam und Eva, die noch nicht befestigt waren im Wohlwollen gegen die Brüder und in der Liebe Gottes, denn durch ein gereinigtes Wohlwollen gegen die Brüder geht der Weg zur Liebe (Gottes)." Diese Ansicht entwickelt Wessel auch mehrfach in kurzen Thesen [2]), aus denen ich das Wesentliche zusammenfassen will: „Wenn es vom Menschen heißt, er sey nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen, so gilt dieß bloß vom inneren Menschen. Ebenso ist dieses Bild auch im Engel, wie denn auch die Bestimmung beider dieselbe ist. Das Bild, die Aehnlichkeit mit Gott, wird nicht vollkommen, außer durch vollkommene Vereinigung, so daß der Mensch, seinem göttlichen Urbild anhängend, ein Geist mit ihm wird. Zu diesem Zielpunct ist aber für den Menschen und Engel der Weg verschieden, und verschieden auch die Kraft, denselben zu durchlaufen. Die Ureltern im Paradiese waren noch weit von der innigen Gemeinschaft mit Gott entfernt, in der die Engel stehen. Diesem Ziele mußten sie sich fortschreitend annähern. Dazu war ihnen das höchste Gebot (der Liebe) ins Herz geschrieben. In diesem Zustand ursprünglicher Gerechtigkeit war aber noch viel Unvollkommenes, also auch viel zu reinigen. Ihr Reinigungsort war das Paradies. Die Nachkommen der ersten Eltern, die

1) Epist. de Purgat. p. 862—863.
2) De Purgat. p. 830—833. Ferner p. 845—848. Endlich p. 860.

eines gottgefälligen Todes ſterben, ſind befeſtigt in der Gnade, alſo gereinigter und heiliger als Adam und Eva in dem Zuſtand urſprünglicher Gerechtigkeit. Maria Magdalena ſtand der Aehnlichkeit mit Gott und der Möglichkeit einer Vereinigung mit ihm näher, als Adam und Eva im Paradieſe. Für ſie und ſolche, die von gleicher Seelenbeſchaffenheit ſind, kann alſo der Ort und Zuſtand der Reinigung kein geringerer ſeyn, als das Paradies, ja ſie ſind deſſen noch würdiger, als die erſten Eltern. Auch dem Schächer am Kreuze iſt als Reinigungsort das Paradies angewieſen. Der Zuſtand des Fegefeuers dauert ſo lange, bis die Liebe vollkommen und das Herz rein iſt; dann erſt können die Geiſter Gott ſchauen. Reinigend wirkt dabei auf ſie beſonders der Meiſter göttlicher Weisheit und Liebe, Chriſtus, aber auch Engel können eine ſolche Wirkung hervorbringen. Die Griechen glauben, daß alle abgeſchiedenen Seelen zur beſeligenden Reinigung der heil. Engel übergehen, ohne mittlere Reinigung; die Lateiner behaupten, die Seelen, die eines gottgefälligen Todes geſtorben ſind, müßten erſt eine ſorgfältige Läuterung durchmachen, die noch keine Seligkeit in ſich ſchließt. Ueber die Natur dieſer Reinigung denken indeß die Abendländer ſelbſt wieder verſchieden, indem einige eine ſinnliche Qual annehmen, andere mit Auguſtin glauben, daß jenes Feuer der reinigenden Erziehung nur ein geiſtiges ſey. Für das Letztere ſpricht das Wort des Apoſtel Paulus: eines jeden Werk wird das Feuer erproben. Dieß iſt offenbar eine geiſtige Kraft."

Aus dem Bisherigen ergibt ſich folgerecht noch zweierlei, was auch von Weſſel beſtimmt ausgeſprochen wird: erſtlich, daß alle aus dieſem Leben Scheidenden des Fegefeuers bedürfen, zweitens, daß keine kirchliche Gewalt, ſondern nur der entſprechende Grad von Heiligung daraus befreien kann. Wenn nur die vollkommene Liebe und Herzensreinheit zum Anſchauen Gottes, alſo zur höchſten Seligkeit befähigt, jedem Menſchen aber noch etwas Unvollkommenes und Sündhaftes anklebt [1]), ſo müſſen auch alle einen Mittelzuſtand der Läuterung durchmachen. „Ich glaube," ſagt Weſſel [2]), „daß keiner der Söhne Gottes weder zum Prieſterthume, noch zur Herrſchaft, noch zur ewigen Hochzeit eingehen werde, wenn er nicht durch dieſe Grade (der immer höheren Liebe und Heiligung) geläutert und gereinigt aufſteigt. Dieſe

1) De Purgat. p. 841: Quid sibi vult purgatorium nomen, nisi purgationem? Purgatio quasi ad purum actio. Depuratio autem, impuri abjectio, emundatio. Habet ergo omnis purgandus impurum aliquid et immundum, quod etiam in justis manet post hanc vitam

2) De Sacram. Eucharist. Cap. 10. p. 679.

allein sind es, die im ewigen Feuer (in der höchsten Seligkeit, in der vollen göttlichen Liebe) wohnen können, weil sie durch jenes wahre, lautere und reine Fegefeuer vollendet sind und glühen. Und die von dieser Glut brennen, bedürfen keines äußerlichen reinigenden Feuers; sondern sie werden geläutert durch die mittleren Grade vor dem höchsten, und diese Reinigung war für sie nothwendig, denn so lange sie noch nicht vollkommen liebten, waren sie noch verbannt von dem höchsten Dienste des Tempels, Thrones und Brautgemaches." Hiermit hängt dann auch zusammen, daß nur die Vollendung in der Heiligung und Liebe, nicht aber irgend eine Autorität der Priester oder des Papstes aus dem Fegefeuer erlösen kann, und zwar aus folgenden Gründen, die Wessel auch wieder besonders in Thesen entwickelt. Der Mensch ist nur so weit frei von Strafe, als er rein ist von Sünde; er wird rein von Sünde, so weit Christus eine Gestalt in ihm gewinnt; er gelangt zur Gemeinschaft mit Gott, so weit er liebt. Ueber dieß Alles aber hat der Priester [1]) und Papst keine Macht; er kann ebenso wenig Strafen erlassen, als Sünden vergeben; er kann Christum nicht zur vollen Gestalt bilden in den Unmündigen, er kann die große Kluft zwischen den unvollkommen und vollkommen Liebenden nicht aufheben [2]). Wenn von dem Maaße der Liebe das Maaß der Theilnahme an der höchsten Seligkeit abhängt, so kann darüber nur der entscheiden, der allein die Liebe einzuflößen vermag. Wer den Menschen nicht bis ins Innerste durchschaut, vermag auch nicht über ihn zu urtheilen [3]). Wer einen nicht für frei von Sünde, der kann ihn auch nicht für straffrei erklären. Für die liebende Seele liegt der höchste Schmerz in der Nichtgewährung ihrer Sehnsuchtswünsche, diesen kann der Papst nicht aufheben [4]), und, wenn er es könnte, so dürfte er es nicht, denn gerade diese liebende Sehnsucht, verbunden mit dem Bewußtseyn der Unwürdigkeit, gehört zur gründlichen sittlichen Entwickelung und ist die naturgemäße Vorbereitung zum Genusse der höchsten Seligkeit. „Wenn also dieses Feuer wegen des Ablasses selbst Petrus oder Paulus aufheben wollte, so wäre es sehr unpassend; es würde dadurch alles Schöne jenes kostbaren und lieblich zu schauenden Fort-

1) Ueber den inneren Menschen, um ihn vom Tode zum Leben zu führen und das Bild Gottes in ihm zu erneuern, hat kein Priester Autorität. Der Priester soll ihm dienen, aber er hat kein Recht über ihn. Die Reinigung, Erneuerung, Umbildung des Menschen, bis Christus in ihm Gestalt gewinnt, geht nur von Gott aus. De Purgat. p. 839.

2) Dieß ist der Hauptinhalt der Thesen de Purgat. p. 827.

3) Ebendas. S. 826, 15te These.

4) Vergl. die Thesen S. 828 u. 829.

ſchreitens und ſelbſt der Genuß des zur Seligkeit Gelangenden aufgehoben werden. Denn das Schöpfen aus jenem reinen und klaren Quell wird, wie ich glaube, erſt dann ganz ſüß ſeyn, wenn es dem geſtattet wird, der ſtarken Durſt empfindet; wenn es dagegen dem Trägen, der ſich nichts daraus macht, dargereicht würde, ſo wäre es unangemeſſen, ſo lange er nicht gereinigt iſt und von vollkommener Liebe brennt [1])."

Hiermit wäre die Darſtellung der Ueberzeugungen Weſſels bis zu dem Endpuncte hingeführt, wo der Glaube in das Schauen übergeht; nun bleibt noch übrig, einen Blick auf die practiſche Seite ſeiner Frömmigkeit zu werfen.

1) De Purgat. p. 840.

Zuſatz.

Aſcetik Weſſels.

Weſſel ſtammte aus einer aſcetiſchen Schule: er war bei den Brüdern des gemeinſamen Lebens, zwar geiſtesfrei, aber doch unter der Zucht vielfältiger Uebungen, aufgewachſen, und hatte die erſten tiefen Eindrücke der Frömmigkeit durch Thomas von Kempen empfangen. Er verleugnete auch ſpäter dieſe Abſtammung nicht; denn obwohl ſeine Richtung vorherrſchend wiſſenſchaftlich war, ſo ruht doch ſeine Wiſſenſchaft weſentlich auf dem Princip der Liebe und der durch dieſelbe vermittelten Gottesgemeinſchaft und iſt fortwährend auf religiös-practiſche Intereſſen gerichtet. So bekommt ſie auch einen aſcetiſchen Beſtandtheil, und zwar iſt dieſes Aſcetiſche theils in die wiſſenſchaftlichen Aufſätze Weſſels eingemiſcht, theils ſind demſelben beſondere Tractate gewidmet, von denen einer ſogar, ähnlich der Imitatio Christi, ein eigentliches Erbauungsbuch iſt.

Die hierher gehörigen Schriften Weſſels ſind ſeine Abhandlung über das Gebet, de Oratione libri XI [1]), ſeine Scala Meditationis in vier Büchern [2]), und ſeine drei Exempla Scalae Meditationis [3]). Das Buch vom Gebete enthält Weſſels Grundſätze über dieſen Gegenſtand, beſonders über die ſittlichen Wirkungen des Gebets, ausführliche Betrachtungen über das Gebet des Herrn, deſſen einzelne Bitten und Worte, und anderweitige theologiſche Erörterungen über den Namen und das Weſen Gottes, über die göttlichen Eigenſchaften, über Vater, Sohn und Geiſt, über Chriſtus und ſein Reich, über den Zuſtand der menſch-

1) Gröninger Ausgabe S. 1—185.
2) S. 194—326.
3) S. 327—408.

lichen Seele und deren Läuterung durch die verschiedenen Mittel der Erlösungsanstalt. Die *Scala Meditationis* gibt noch bestimmter die eigentlich ascetischen Grundsätze Wessels, seine Ansichten über die Art und Weise, wie man geistliche Betrachtungen anstellen, seine Gedanken fixiren, auf die höchsten und würdigsten Gegenstände richten und dadurch seinen Geist stärken, veredeln und reinigen solle. Zugleich handelt er dabei über das active und contemplative Leben, den Unterschied und Werth beider, so wie über die verschiedenen Mittel, auch durch wissenschaftliche Uebung z. B. durch mathematisches und logisches Denken, durch das Studium der Rhetorik u. dergl. den Geist zu bilden, wobei zugleich Grundsätze dieser Disciplinen in der Kürze entwickelt werden. Die Scala Meditationis war den befreundeten Brüdern auf dem Agnesberge bei Zwoll gewidmet. Für sie schrieb er dann noch besonders die *Exempla Scalae Meditationis*, eine Anwendung der in der vorangehenden Schrift vorgetragenen Maximen, fromme Betrachtungen über die wichtigsten Gegenstände des Christenthums, Anweisungen zur Selbsterkenntniß und zur Aneignung des christlichen Heiles enthaltend, also eine eigentliche ascetische Schrift, ähnlich den Tractaten des Thomas von Kempen. Die Brüder auf dem St. Agnesberge hatten zwar schon solche Scalas Mediationum [1]), welche theilweise oder ganz in gebundener Form der Rede abgefaßt, und, wie es scheint, auch zum Singen eingerichtet waren [2]); allein sie hatten doch unsern Wessel, dessen Geist sie verehrten, gebeten, ihnen neue erbauliche Betrachtungen zu schreiben, die mehr als die bisher bei ihnen gewöhnlichen Psalmodien geeignet wären, die beweglichen Gedanken zu befestigen und auf den höchsten Gegenstand zu richten [3]). Wessel erfüllte ihren Wunsch, indem er zwar die Scalas Meditationis, die bisher auf dem Agnesberge üblich gewesen, berücksichtigte, vielleicht auch theilweise zum Grunde legte, aber denselben eine veränderte Form und Anordnung gab [4]). Die Betrachtungen sind in kurze, selten

1) Wessel sagt Exempl. I. p. 327: Nondum videram Scalas vestras. Non tanta exercitiorum vestrorum sanctorum incrementa speraveram.

2) Ebendaselbst heißt es weiterhin: Quis antehac audivit, ut in psalmodiis universa illa sententiarum varietas ad numerum redacta, digitorum articulis adnotata, velut vocum notulis, per singula psallentem teneat attentum? Id apud vos conceptum ac partum, educatum, consummatum est.

3) Verum quia psalmi plerumque ex alio in aliud considerandum transmittant, postulat sancta et insatiabilis aviditas vestra scalam velut instrumentum aliquod, quo possit fluxa mentis instabilitas unicuilibet rei desideratae fixius immorari. Ebendas. S. 327 u. 328.

4) Vestrae igitur scalae, quarum ego nunc non parum exempla

etwas längere[1]) Abschnitte oder gradus scalae getheilt, die besondere Ueberschriften haben z. B. Quaestio, Responsio, Excussio, Electio, Commemoratio, Attentio, Consideratio, Tractatio, Confessio, Optio, Querela, Oratio etc. Das Ganze ist durch ein höchst bescheidenes Vorwort eingeleitet, worin Wessel bedauert, seinem übereilt gegebenen Versprechen nicht gewachsen zu seyn, aber den Nutzen der stillen Sammlung und Betrachtung, die etwas Göttliches habe, und durch bloße Schulübungen nicht erlernt und ersetzt werden könne, eifrig hervorhebt[2]).

Die Grundsätze, welche Wessel in diesen verschiedenen Schriften vorträgt, können in folgende Uebersicht zusammengefaßt werden. Vor allen Dingen muß der Mensch seine Gedanken beobachten und sich häufig fragen: was ist es denn nun, was ich denke? Dieß wird ihn schon zur Besinnung bringen und auf seine Schwäche und Hülfsbedürftigkeit aufmerksam machen[3]). Er wird ein ungeheures Schwanken und Treiben, eine wilde Jagd der Gedanken wahrnehmen, so daß er, wenn er sie laut vortragen sollte, wie ein Wahnsinniger erscheinen würde[4]). Aber nicht allein diese verwirrende und betrübende Unstetigkeit der Gedanken ist es, sondern ebenso sehr eine unwürdige, niedrige Richtung derselben, deren sich jeder Mensch anzuklagen hat. Der Mensch denkt so viel Eitles und Thörichtes, wodurch sein Leben selbst eitel und nichtig wird. „Denn wie einer denkt, spricht und will, so ist er auch[5])." Nicht bloß im gewöhnlichen Leben, sondern auch „beim Beten," sagt Wessel[6]), „sind die Gedanken unserer Seele bisweilen unstet, bisweilen eitel, bisweilen abgerissen, bisweilen schwach. Unstet insbesondere sind sie, wenn sie nicht auf ein bestimmtes Ziel gehen, sondern ohne Vorsatz, indem wir müssig zu-

sequor, et castigato numero et colligato ordine certos gradus, neque infructuosos complectuntur. S. 328. Die Redeform ist bei Wessel reine Prosa ohne Rhythmus. Inwiefern etwa eine Stelle Scal. Medit. Exempl. I. p. 332. auf Gesang hindeuten mag, ist mir selbst nicht ganz klar.

1) Wessel sagt z. B. selbst S. 349: Quoniam hic scalaris gradus longiusculus fuit. Die gewöhnliche Länge ist eine oder eine halbe Quartseite, auch wohl darüber oder darunter. Jener längere Gradus faßt ungefähr drei Seiten.

2) S. 327 u. 328. Auf der letzteren Seite heißt es unter Anderm: Verum hoc pacto cor in sanctis rebus meditandis figere ac stabilire, non scholastica traditione, sed munere tantum divino de sursum conceditur.

3) Scal. Medit. Exempl. I. p. 328 u. 329.

4) . . . ut si cancrem sicut cogito, ex altero in alterum jactatus palam delirus aut phreneticus judicarer. Scal. Medit. Exempl. II. p. 381.

5) Scal. Medit. Exempl. I. p. 330.

6) De Orat. I, 2. p. 7.

sehen, unsere Seele beherrschen, der eine vom anderen getrieben, gleich einem Schiffe, das, weil der Steuermann trunken, von jedem Winde getrieben wird. In den Meisten von uns, ja fast in Allen, ist diese Unstetigkeit des Geistes, vermöge deren wir, wie Wasserwogen, in unserm Denken umherschwanken. Und wiewohl die Natur, die Ursache so vieler Dinge, dieses Fluten, wie den Sturm auf dem Meere, pfleget und nähret, so ist doch eine andere Mutter da, die es hervorbringt, nämlich das Unbekümmertseyn (incuria) um Gott den Herrn und Vater und das Vergessen seiner."

Hier deutet Wessel auf den Grund des Uebels, an welchem der Mensch in seinem inneren Leben leidet. Wenn aber die Ursache einer Krankheit erkannt ist, so ist es leichter, zweckmäßige Heilmittel anzugeben. Wer das innere Leben liebt, der muß nothwendig gegen diesen schwankenden Zustand ankämpfen, und seinen Grund aufdecken [1]). Die Haupturſache des inneren Wogens und Schwankens, der Schwäche und verkehrten Richtung unserer Gedanken ist der Mangel einer kräftigen Liebe zu Gott [2]); das Hauptheilmittel dagegen ist also die Erweckung dieser Liebe. Wo der Schatz ist, da ist das Herz. Ist unser Schatz in Gott, so ist auch unsere Liebe bei ihm, und mit unserer Liebe unsere Gedanken. „Unsere Liebe ist jenes Herz, von dem der Weise sagt, daß wir es bewahren müssen. Aus unsern Gedanken erkennt man unsere Liebe; wo keine Liebe ist, werden die Gedanken umherschweifen, und wo diese umherschweifen, da ist offenbar keine Liebe. . . Und wie vermöge des Mangels an Liebe die Gedanken schwankend sind, so sind sie vermöge verkehrter Liebe verkehrt [3])." Die Hauptsache ist also das Vorhandenseyn einer reinen und starken Liebe zu Gott: wer diese im Herzen hat, für den ist es schwer, nicht an Gott zu denken [4]), bei dem haben also die Gedanken stets eine feste und erhabene Richtung. Hiervon hängt alles Uebrige ab. Durch eine kräftige Liebe Gottes erhalten auch alle andern Uebungen der Frömmigkeit erst ihre Bedeutung, ihren Werth, ihre feste Richtung. Dieß ist namentlich der Fall bei den zwei Hauptmitteln zur Pflege des höheren

1) De Orat. I, 2. p. 7.

2) Jeder, der sich in einem solchen Zustande selbst prüft, sagt Wessel, inveniet frigidam sui in Deum affectionem. Omnis enim, cujus ita fluctibus jactatur et raptatur mens, ut indifferenter huc illuc que vagetur, profecto vagus et affectione neuter est; nusquam ardens. Nihil igitur pluris Deum facit quam cetera, quando non magis Deo cogitatus haeret quam ceteris. De Orat. I, 2. p. 6.

3) De Orat. I, 2. p. 8.

4) De Orat. I, 4. p. 12.

Sinnes, der Contemplation und dem Gebete. Wessel legt, wie wir schon gesehen, auf die stille Betrachtung des Göttlichen einen hohen Werth, und stellt dieselbe sogar über das thätige Leben, aber nur, insofern dieselbe von dem Grund einer noch tieferen Liebe und Hingebung an das Göttliche ausgeht [1]). Ebenso hat ihm auch das Gebet seine Bedeutung nur als Erguß eines wahrhaft liebenden Herzens, als Gespräch der Liebe mit Gott.

Ueber das Gebet insbesondere spricht sich Wessel in folgender Weise aus. Er bezeichnet es als Eröffnung unseres Herzens gegen Gott, Mittheilung unserer Wünsche an Gott [2]), nicht um Gott darüber zu belehren, sondern um unsertwillen, damit wir uns häufiger zu ihm wenden, unsere Bedürftigkeit erkennen und empfinden, in der Erfahrung göttlicher Gnade zunehmen und dadurch in der Liebe vollendet werden. Das Gebet muß immer aus einer vom Gegenstand ergriffenen und bewegten Seele hervorgehen. Wer bloß die Worte des Gebetes ausspricht, redet wohl, aber betet nicht [3]); und wenn er sich auch an die vorgezeichnete kirchliche Ordnung hält, er betet doch nicht, weil seine Seele leer ist. Es kommt beim Gebet mehr auf Innigkeit der Empfindung, auf Annäherung der Seele zu Gott, als auf große und erhabene Gedanken an [4]). Das Gebet muß Ausdruck des Verlangens und der Sehnsucht, es muß lebendig seyn, weil es an Gott den Lebendigen, den innerlich Gegenwärtigen, gerichtet ist. „Vor Gott reden heißt mit ihm leben und umgehen. Da wagt niemand zu lügen oder zu betrügen. Vor Gott reden heißt anbeten. Wenn wir beten, bedarf es auch nicht der ausgesprochenen Worte, außer etwa um unsere Gedanken zu befestigen, oder um die zufällig Gegenwärtigen zu Aehnlichem anzuregen. Daß jener höchste Meister den Betenden bestimmte Worte mitgetheilt hat, das hat er mehr gethan, um eine Norm der Gedanken und Empfindungen, als der Worte zu geben [5])." Das innerliche Gebet ohne ausgesprochene Worte bezeichnet Wessel immer als reiner, gesammelter, wahrhaftiger, geistiger, also in jeder Beziehung vollkommener [6]). Damit man ihn aber nicht misverstehe, sagt er [7]): „Ich verwerfe das Ge-

1) Scal. Medit. I, 1. p. 194—198.

2) Est oratio explicatio mentis in Deum. Sane oratio est optionis ad Deum insinuatio etc. De Orat. I, 1. p. 3.

3) . . . sonat quidem, sed non orat.

4) Is perfectius orat, qui intimiori affectu se Deo conjunxerit, non qui plura legerit, aut sublimiora meditatus fuerit. De Orat. III, 3. p. 47.

5) De Orat. I, 6. p. 13.

6) S. ebendaselbst.

7) De Orat. I, 8. p. 17.

bet in Worten an sich nicht, sondern nur die Menge und Hast solcher Gebete tadle ich, insofern sie die Aufmerksamkeit und das lebendige Verlangen hindern; je aufmerksamer aber, je mehr von Sehnsucht beseelt ein wörtlich gesprochenes Gebet ist, desto mehr billige ich es. Das innerliche Gebet jedoch, als dem Zwecke näher kommend, ziehe ich vor und empfehle es mehr." In demselben Sinne gab Wessel der freien Gemüthserhebung den Vorzug vor dem Lesen der Bücher, selbst der heil. Schriften [1]). Aber er billigte natürlich auch das Lesen, insofern es zur lebendigen Gemüthserhebung führt. Diese aber war ihm immer das Wesentliche, und nur von diesem innerlichen Standpunct aus erklärte sich ihm auch das Gebot, stets im Gebete zu verharren; denn dieß kann sich nur auf die Richtung und Verfassung des Gemüthes beziehen, wie sie dem Betenden zukommt [2]), nicht auf das Beten in Worten. Von dem Geiste des Gebetes macht Wessel zugleich die Erhörbarkeit desselben abhängig; denn nur das Gebet kann wirksam seyn, welches im Namen Gottes oder Christi geschieht; im Namen Gottes und Christi aber kann nur beten, wer lebendig an Gott und Christus glaubt, wer den Namen Gottes und Christi in seinem Inneren heiligt [3]). Da nun Wessel unter dem Namen nie bloß etwas Aeußerliches, einen bloßen Wortlaut, sondern immer den Inbegriff des Wesens und die mit frommer Erhebung verbundene Erkenntniß davon versteht, so ist ihm das Gebet im Namen Gottes oder Christi immer ein solches, welches, mit geist- und gemüthvoller Erkenntniß Christi verbunden, den Grund seiner Kraft und Wirkung in sich selbst trägt. Im Namen Christi beten schließt aber auch ein Beten im Sinne Christi in sich d. h. im Sinne dessen, der zugleich Alles dem göttlichen Willen anheimstellte. „So sind alle unsere Gebete Gott angenehm und werden immer von ihm erhört; aber sie werden nicht immer erhört durch unmittelbar eintretenden Erfolg: weil auf diese Weise auch jene heilige, von Gott geleitete, Seele nicht betete [4])." Als das herrlichste und vollkommenste Gebet behandelt Wessel überall das Gebet des Herrn, welches er auch dadurch zu ehren glaubt, daß er es nicht wie eine nachzusprechende Form hinnimmt, sondern als einen unermeßlichen Schatz tiefer, anregender Gedanken mit leben-

1) Quanto praestantius judicium et efficax desiderium, supra sterile monimentum, tanto judiciorum et affectionum, exercitium, *extra libros etiam sacros*, nobilius lectione. Ebendas. S. 16.
2) De Orat. I, 18. p. 31.
3) De Orat. I, 16. p. 28.
4) De Orat. I, 15. p. 26.

digem Geist auffaßt und durchforscht. Dieß thut er nach allen Beziehungen in den Büchern vom Gebet [1]). Er führt dadurch den Beweis für das, was er in mehreren Stellen lobpreisend anerkennt, für die unerschöpfliche Fruchtbarkeit und den genauen Zusammenhang aller einzelnen Theile dieses Gebetes, womit auch die gehaltvollste Rede eines Klassikers, z. B. eines Demosthenes, nicht verglichen werden könne [2]).

Neben diesen wesentlichen Nahrungs- und Uebungsmitteln der Frömmigkeit verwirft Wessel auch andere Mittel nicht, um den Geist zur Abgezogenheit von sinnlichen Dingen, von verwirrenden Bildern und Phantasien und zur ruhigen Sammlung in sich selbst zu bilden, wie z. B. logische, mathematische und andere wissenschaftliche Uebungen, aber er betrachtet dieselben immer nur als untergeordnet und vorbereitend, nicht als unmittelbar förderlich; denn wenn z. B. auch die mathematische Beschäftigung, während sie getrieben wird, schlechte Gemüthsbewegungen ausschließt, so läßt sie zugleich auch gute und fromme nicht zu [3]). Von diesem Standpunct aus würdigt Wessel auch die Bestrebungen des Pythagoras und seiner Schule; er schätzt die Zahlenphilosophie als Vorbereitungsmittel, er betrachtet die Mathematik als treffliche Uebung des Denkens und der Abstractionsgabe und insofern als Mittel zur Fixirung der Gedanken, zur inneren Sammlung und mittelbar selbst zur Reinigung des Gemüthes [4]), aber die sittlichen Befestigungs- und Läuterungsmittel, besonders die Liebe zu Gott, stehen ihm doch unendlich höher [5]); und er hat die Ueberzeugung, daß man nicht gleichsam auf physischem Wege durch Reinigung der Seele von falschen Phantasien [6]) zur Liebe, wohl aber durch Liebe zur wahren Reinigung der Seele gelangen könne.

Ueber die Ascetik des eigentlich klösterlichen Lebens äußert sich Wessel nicht ausdrücklich, aus seiner ganzen Gesinnung aber geht hervor, daß er das Klosterleben nicht an und für sich als höhere Stufe christlicher Frömmigkeit ansehen, sondern dasselbe nur schätzen konnte, insofern es, wie bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, mit Geistesfreiheit verknüpft und von wahrer

1) Eine kurz zusammenfassende Erklärung findet sich z. B. de Orat. II, 3. p. 45—48.
2) De Orat. II, 1. p. 41.
3) De Orat. I, 4. p. 11.
4) De Orat. I, 4. p. 10—12. Scal. Medit. I, 13. p. 211—21
5) Scal. Medit. I, 14. p. 213 u. 214.
6) . . . phantasmatibus.

christlicher Frömmigkeit beseelt war [1]). In diesem Sinne preist er auch die frommen Mönche und Einsiedler des christlichen Alterthums. Alles bekam seine Geltung für ihn durch den Geist, in dem es aufgefaßt und behandelt wurde. Davon macht er auch den Werth eines in keuscher Jungfräulichkeit durchgeführten Lebens abhängig, wenn er sagt: „Der Zweck, wodurch die Jungfrauschaft löblich wird, ist mit vollkommener Freiheit Gott leben zu können [2])." Er verwirft also an sich das jungfräuliche Leben nicht, aber er legt mehr Gewicht auf die geistige, als auf die körperliche Keuschheit und theilt in dieser Rücksicht keineswegs die übertriebenen Vorstellungen seiner Zeitgenossen. Hierbei kann zugleich bemerkt werden, daß sich, was die Verehrung der Maria betrifft, bei Wessel im Ganzen der mittelalterliche Sinn und Glaube ausdrückt. Er bekennt sich entschieden zu der Lehre von der absoluten Jungfrauschaft der Maria auch nach der Geburt des Erlösers [3]), er betrachtet das Andenken an die Mutter Gottes nächst dem Andenken an Gott und den Sohn Gottes als wesentlichen Bestandtheil der Frömmigkeit und vergleicht diesen steten innerlichen Verkehr mit der durch das Abendmahl begründeten Gemeinschaft Christi [4]), er zeigt sich also hierin, obwohl er in der Jugend gerade von diesem Punct aus dem älteren Freunde opponirt hatte [5]), doch im Verlaufe des Lebens als einen treuen Zögling des Thomas von Kempen, wenn gleich für ihn die Marienverehrung nicht die gleiche Wichtigkeit und practische Bedeutung hat, wie für diesen [6]).

1) Vergl. Scholtz in der Dissert. über Thomas v. Kempen, Gerh. Groot und Wessel, S. 89 ff.
2) De Commun. Sanctor. p. 820.
3) De Orat. III, 7. p. 64. womit zu vergl. Scal. Medit. I, 3. p. 197. u. Exemp. Scal. Medit. III, p. 407.
4) Scal. Medit. I, 20. p. 221.
5) Siehe oben S. 246.
6) S. oben S. 114 und 142.

Dritter Theil.

Wessels Verhältniß zur Folgezeit. Literarisches.

Erstes Hauptstück.

Stimmen über Wessel. Seine Fortwirkung und Stellung zur Reformation.

Unter allen Männern, die wir bisher betrachtet, steht keiner in einem näheren Verhältnisse zur Reformation, als Wessel; keinem ist auch in dieser Beziehung von Zeitgenossen und Nachlebenden, ja von den Heroen der Reformation selbst, eine höhere Anerkennung widerfahren. Mit der aufrichtigen Pietät zahlreicher Schüler gegen ihn vereinigte sich ein Ruhm, der schon in dem späteren Lebensstadium Wessels sehr bedeutend war, nach seinem Tode aber noch mehr angewachsen seyn würde, wäre nicht bald eine Periode gefolgt, die alles unmittelbar Vorhergehende verdunkelte. Hören wir nur einige besonders bedeutende Stimmen.

Schon Erasmus spricht mit hoher Achtung von Wessel und lobt im Gegensatze gegen Luther dessen christliche Mäßigung [1]). Noch weit entschiedener aber rühmen ihn Männer, die ihm innerlich mehr verwandt waren und ganz auf seine Richtung eingingen. Unter diesen nimmt der Rechtsgelehrte Wilhelm Sagarus die erste Stelle ein. Dieser Mann, ein geborener Seeländer, selbst ein ausgezeichneter Gelehrter, juristischer Schriftsteller und Rath Carls V. in der Regierung von Brabant, war so von Liebe zu Wessel entzündet, daß er, wie ein Augenzeuge, Albert Hardenberg, erzählt, in Begleitung seines alten ehrwürdigen Vaters nach Adwert reiste, theils um dieses berühmte Kloster zu

1) Epist. ad Fratres infer. et orient. Fris. Opp. T. X. p. 1622.

sehen, theils um etwas von Wessel zu erfahren [1]). „Er trug in seinem Busen die Schrift Wessels von den Ursachen der Menschwerdung, die ganz zerlesen war, betheuerte heilig, daraus habe er Christum gelernt, und bat dringend, wenn wir irgend ein zuverlässiges Andenken oder eine Nachricht von Wessel hätten, möchten wir es ihm mittheilen. Wir zeigten ihm, was wir schon gedruckt hatten. Ich hatte auch einiges Schriftliche, mehreres forschte ich bei Andern aus. Auch das Leichengedicht und die Grabschrift Wessels hatte ich. Ich reiste mit ihm nach Gröningen in das Kloster der frommen Jungfrauen, wo Johann von Halen, der Vorsteher desselben, uns den Schädel Wessels zeigte, den jener mit Verehrung umfaßte und küßte; er bot zehn Pfund flämisch [2]), wenn man ihm denselben überlassen wollte. Aber einige abergläubige Schwesterchen sträubten sich und sagten, sie hätten gesehen, daß die Schriften und Papiere Wessels als der Ketzerei verdächtig verbrannt worden seyen; vielleicht sey der fremde Herr ein Lutheraner, der aus dem Schädel ein Götzenbild machen und damit Zauberei treiben wolle. Sonst sprachen die alten Frauen mit Ehrerbietung von Wessel und zeigten auch unter ihren Gebetbüchern mehrere, die ihnen Wessel zurückgelassen; davon habe ich einige, die mir sicher von Wessel zu seyn schienen, dem Sagarus abschreiben lassen und mit mehreren andern gesammelten Schriften zugeschickt." Aehnliche Zeugnisse der Verehrung haben wir von andern Männern aus der näheren Umgebung Wessels, namentlich von Prädinius, Geldenhauer und Hardenberg, deren Aeußerungen wir in der Folge kennen lernen werden.

Merkwürdiger jedoch ist, wie diese Anerkennung Wessels von Deutschland her wiederklingt, aus dem Munde der Reformatoren selbst und ihrer Freunde. Hier hat Luther das erste Wort; er wählt in der Vorrede zu einer kleinen Sammlung von Aufsätzen Wessels [3]) die stärksten Ausdrücke, um seine innige Hochachtung gegen den Hingeschiedenen auszudrücken und erkennt ihn im vollesten Sinn als seinen Vorgänger an [4]). „Es kömmt dieser Wessel jetzt auch hervor ans Licht," sagt er unter Anderm, „welchen man sonst Basilium genennet und ein Friese aus Gröningen ist gewesen, und einen hohen Verstand und großen Geist gehabt hat,

1) Diese Nachrichten sind wörtlich entnommen aus dem Leben Wessels von Hardenberg S. 15 u. 16.

2) . . . obtulit decem libras Flandricas.

3) Farrago Rerum Theologicarum, doctiss. viro *Wesselo* Groning. autore, erschienen mit einer Vorrede Luthers zu Basel 1522 und mehrmals.

4) Luthers Werke in der Walch. Ausg. Th. XIV. p. 220 u. 221.

dergleichen nicht viel mehr gefunden; und man ſiehet, daß er wahrhaftig aus Gott gelehret ſey, wie von ſolchen Chriſten Jeſajas geweiſſagt; denn man kann von ihm nicht urtheilen, daß er ſeine Lehre von Menſchen habe, gleichwie auch ich nicht. Und wenn ich den Weſſel zuvor geleſen, ſo ließen meine Widerſacher ſich dünken, Luther hätte Alles vom Weſſel genommen, alſo ſtimmet unſer beider Geiſt zuſammen. Es wächſet mir daher eine ſonderliche Freude und Stärke, auch zweifele ich nicht mehr daran, ich habe recht gelehrt, weil er ſo mit beſtändigem Sinn, auch ſchier mit einerlei Worten (wiewohl zu ungleicher Zeit, da gar eine andere Luft gewehet, und er in einer andern Landsart gewohnet, auch in andern Fällen) mit mir in allen Dingen übereinſtimmet." Ohne Zweifel hatten Weſſels Schriften auch in der Folge Einfluß auf die Entwickelung des deutſchen Reformators.

An Luther ſchließt ſich Melanchthon an; welche Verehrung er, der Lehrer Deutſchlands, für Weſſel hegte, ergibt ſich ſchon aus der Denkrede Sazo's auf Rudolph Agricola, die wir wenigſtens mittelbar als ein Werk Melanchthons und als Ausdruck ſeiner Geſinnung betrachten dürfen; er ſpricht aber auch ſonſt ſehr rühmlich von Weſſel. Indem er deſſen treffliche Gelehrſamkeit lobt und ſeine Schriften empfiehlt, erkennt er gleich Luther an: Weſſel habe über die meiſten Hauptſtücke des evangeliſchen Glaubens ſchon ebenſo gedacht, wie man jetzt lehre, nachdem die Reinigung der Kirche eingetreten ſey, und wenn gegenwärtig mit Gottes Hülfe Einzelnes klarer vorgetragen werde, ſo rühre es wohl daher, daß jetzt die Gedanken verſchiedener ſich an einander entzündeten und entwickelten, ein Vortheil, der dem einſamer ſtehenden Weſſel abgegangen ſey [1]).

---

1) S. Melanchthons Poſtille, herausgegeben von Pezel, B. 1. S. 602. Die Stelle, deren Nachweiſung ich der Güte des wackern Bearbeiters der Theologie Melanchthons, Fr. Galle, verdanke, lautet ſo: „Patrum nostrorum memoria fuit valde doctus vir, cujus scripta extant, *Wesselus Groningensis*. Nomen Wesselus puto esse nomen Basilii. Audivi Capnionem narrantem de eo, quod Parisiis expulsus sit propterea, quia dogmata quaedam scholasticorum improbarit. De plerisque capitibus religionis Evangelicae sensit idem, quod a nobis nunc traditur, postquam nostra aetate repurgatio Ecclesiae facta est. Scripta Wesseli sunt bona, si quis cum quadam dexteritate et non cavillatorie judicet. Dei beneficio jam singula traduntur explicatius. Non habuit tunc multos, cum quibus conferre posset sententias suas. Magis illustrantur res, quando plures conferunt studium et operam, sicut dicitur: *ὁμιλία ἔτεκε τέχνας*. „Ferrum ferro acuitur, sic vir virum acuit." Capnio narrabat Wesseli morem fuisse, ut partem temporis tribueret lectioni Bibliorum hebraicae, quia fuit bene doctus in linguis, partem vero tribueret aliis docendis. Docuit

Aber nicht bloß bei den wittenberger, auch bei den ſchweizeriſchen Reformatoren genoß Weſſel entſchiedene Anerkennung. Eine beſtimmte Aeußerung Zwingli's wüßte ich zwar in dieſer Beziehung nicht anzuführen, aber die That beweiſt es: Weſſel hatte auf die Ausbildung der Abendmahlslehre Zwingli's, wie ich mit hoher Evidenz gezeigt zu haben glaube, einen eingreifenden Einfluß. Aehnliches mag bei Oekolampadius der Fall geweſen ſeyn. Indeß fehlt es uns auch nicht an einem ausdrücklichen Zeugniß aus dieſem Kreiſe. Der Erſte, der nach der wittenberger Ausgabe die vermiſchten Aufſätze Weſſels abdrucken ließ, Doctor Adam Petri zu Baſel, ſchreibt im J. 1523 an ſeinen Freund, den Doctor der Theologie, Conrad Faber in Küsnacht[1]), Folgendes über Weſſel: „Siehe, gelehrteſter Mann, was für ein Schriftſteller von Einigen fortgeſchafft worden iſt, und aus welcher Urſache! Aber der, welcher der Zerſtörungswuth der Gottloſen wie den Meeresfluten Schranken ſetzt, Gott, hat es nicht geduldet, daß dieſe Schriften gänzlich zu Grunde gingen. Was haſt du wohl in aller Welt außer der Bibel je von Schriften geſehen, worin mit einleuchtenderen Gründen das ganze Werk Chriſti und der Schrift dargeſtellt und kräftiger gegen jene Betrüger und Feinde Gottes gekämpft wäre? Was haſt du geſehen, das die menſchlichen Traditionen mehr erſchütterte und verdunkelte? Dieß iſt aber der ſicherſte Beweis, daß das Werk aus Gott ſey, denn wo Menſchenerfindungen ſind, da glaubt niemand, daß Chriſtus oder das Wort Gottes ſey: gleich wie alle andere Sterne verſchwinden, wenn die Sonne aufgeht. Deßwegen wünſchte ich, daß dieſen Schriftſteller zuerſt diejenigen leſen möchten, die, von Weisheit und Gelehrſamkeit ſtrotzend, das Leben der Chriſten nach ihren philoſophiſchen Gedanken bilden wollen ... Ich hoffe dieſer Schriftſteller werde ſich an Allen wirkſam beweiſen, ſie mögen ihn nur leſen; denn er lehrt nicht wie ſie, ſondern wie Einer, der Gewalt hat. Dann möchte ich aber auch, daß die ihn leſen, welche, ohne Liebe und aufgeblaſen von Wiſſenſchaft, den Schwachen in Chriſto Anſtoß geben und unbeſonnen reden über Dinge, wo es ſich am wenigſten ſchickt, und auf dieſe Weiſe der Kirche Chriſti am meiſten ſchaden .... Wie wir alſo in dir ein lebendes Vorbild chriſtlichen Ernſtes und chriſtlicher Beſcheidenheit ha-

autem simul hebraice et doctrinae Ecclesiae summam explicavit et conjunxit philosophica. Postea consenuit in Phrysia. Et scripsit mihi Pater seu prior Groningensis, ante multos annos, se audivisse illius colloquia cum Rodolpho Agricola de iisdem rebus, quae nunc proponuntur in nostris Ecclesiis.“ Auch in der Praefat. ad Rud. Agric. Dialect. thut Melanchthon Weſſels Erwähnung.

1) Der Brief iſt abgedruckt vor *Wesseli* Opp. p. 11 u. 12.

ben, ſo haben wir in Weſſel ſo zu ſagen ein verklärtes. Daher haſt auch du, ein Mann, der mit allen theologiſchen Gaben geſchmückt iſt, keinen Anſtand genommen, ihn den größten Theologen zu nennen."

Schon aus dieſen Zeugniſſen geht hervor, wie mächtig Weſſel auf empfängliche Gemüther wirkte, wie ſein Geiſt, in der Nähe zündend und erwärmend, zugleich weithin leuchtete. Noch ſtärker ſprechen Thatſachen. Es ging von Weſſel an den Orten, wo ihm ein längeres Wirken vergönnt war, recht eigentlich auch eine reformatoriſche Tradition aus. Dieß haben wir in Heidelberg geſehen; in noch höherem Grade finden wir es in Gröningen, welches, ohne Zweifel vermöge des weſſel'ſchen Einfluſſes, nächſt Antwerpen die am meiſten reformatoriſche Stadt in den Niederlanden beim Beginn jener großen Bewegungen war. Hier tritt uns vor Allem eine merkwürdige Disputation entgegen, in der wir unbedenklich eine Fortwirkung von Weſſels Geiſt erkennen. Weſſel hatte, wie wir geſehen, in Gröningen, in Adwert, in der ganzen Umgegend zahlreiche Freunde und Schüler; dieſe zogen wieder andere in demſelben Sinne heran und ſo bildete ſich zu Anfange des 16ten Jahrhunderts hier eine ganze Generation von Reformationsfreunden. Der Mittelpunct dieſes Kreiſes ſcheint der Prediger Wilhelm Friederici[1]), Freund von Weſſel, Agricola und Erasmus, geweſen zu ſeyn, ein trefflicher, erleuchteter, frommer Mann, der vornehmlich ſeit dem J. 1521 in einer ſehr einflußreichen Stellung für das reinere Evangelium thätig war; ihm ſtanden zur Seite: die beiden Rechtsgelehrten Eberhard Jarghes und Hermann Abring, der Rector (Gymnasiarcha) der Martinsſchule, Nicol. Lesdorp, und zwei andre gelehrte Männer, M. Joh. Timmermann und M. Gerh. Piſtoris, ohne Zweifel aber auch noch Andere, deren Namen uns nicht überliefert ſind. Gegen die freieren Anſichten dieſer Männer glaubten, wie überall, ſo auch in Gröningen die Dominikaner, die Ordensgenoſſen jenes Grabow, der auch Lector zu Gröningen geweſen[2]), das Ihrige thun zu müſſen. Sie ſtellten Theſen zur Vertheidigung der monarchiſchen Papſtgewalt auf und forderten zu einer Disputation heraus, die, im J. 1523 im Dominikanerkloſter zu Gröningen gehalten[3]), wenn auch nicht ein beſtimmtes Reſultat lieferte, ſo doch zu einer ſehr bedeutſamen Manifeſtation der reformatoriſchen Geſinnungen Anlaß gab.

1) S. über ihn Band 1. S. 376.
2) S. oben S. 151.
3) S. darüber *Gerdes* Hist. Reform. III, 32. und dazu Monum. p. 25 sqq. Vergl. auch *Hofstede de Groot* Geschied. der Broederenkerk teGroeningen p. 20 sqq.

Die Dominikaner — Mag. Laurentius, Bruder Ludolph und Subprior Pittinck waren diejenigen, die sich zum Streitgespräch erboten — hatten den Satz aufgestellt [1]): Christo als Gott und Menschen komme ursprünglich eine zugleich priesterliche und monarchische Gewalt zu, vermöge deren er über Alles herrsche; diese Heerschaft sey auf seinen Stellvertreter, den römischen Bischof, übergegangen, und so habe dieser mit vollem Rechte die Autorität des zwiefachen Schwertes, des geistlichen und weltlichen, deren eines von der Kirche, das andere für sie und in ihrem Sinne von der Obrigkeit zu führen sey. Es läßt sich denken, was die Reformationsfreunde hiergegen einzuwenden hatten; ich will nur Einiges anführen. Hermann Abring erinnerte [2]): da Christus durch Wort und That alle öffentlichen Ehren und Würden zurückgewiesen — er wollte ja nicht König seyn und empfahl den Seinen nur dienende Demuth — so ist jeder Geistliche, sofern er Christi Nachfolger seyn will, von weltlicher Herrschaft von selbst ausgeschlossen Christus war nicht einmal Priester im gewöhnlichen Sinne, geschweige denn Monarch oder Kaiser; mithin kann es auch sein Stellvertreter nicht seyn. Joh. Timmermann führte den Satz aus [3]): keine Gewalt, weder geistliche noch weltliche, könne bei Sünde verpflichten, außer wenn sie vorschreibe, was auch schon Christus vorgeschrieben; der Papst könne von menschlichen Gesetzen dispensiren, nicht von göttlichen. „Wenn der Papst," sagte er [4]), „Festtage ansetzt, die der gröninger Pastor seiner Gemeinde verderblich findet, so darf er sie gegen die Befehle des Papstes aufheben; denn wozu wäre er Pastor, wenn er nicht für die ihm anvertraute Gemeinde sorgte? Nicht dem Bischof von Rom sind deine Schafe anvertraut, du bist Pastor — wo nicht, so bedürfte man für die ganze christliche Welt nur Einen Hirten ... Ich will dem Papste nicht sein Recht nehmen [5]), ja ich fordere für ihn das, womit ihn Christus aus evangelischer Autorität belehnt: es ist der Dienst des Wortes, das Schwert des Geistes; doch kommt der Geist dem römischen Priester nicht so eigenthümlich zu, daß ihn nicht auch die Kirche und jeder Priester mit ihm gemein hätte." Der Rector Nicol. Lesdorp, der besonders trefflich disputirte, hob gegen das ausschließliche Recht des römischen Bischofs das des alexandrinischen und antiochenischen hervor und sagte [6]): wenn Christus eine monarchische Gewalt hatte

1) Die Acten der Disputation finden sich bei Gerdes a. a. O. Monum. p. 26 sqq. Die Thesen der Dominikaner vornehmlich S. 29 u. 30.
2) Ebendaselbst S. 32 ff.
3) Ebend. S. 38 ff.
4) Ebend. S. 47. 48.
5) Ebend. S. 46.
6) Ebend. S. 54—57.

und jeder ſeiner Nachfolger dieſelbe theilt, ſo haben ſie gleicherweiſe alle Biſchöfe, denn alle ſind ebenmäßig ſeine Stellvertreter, er hat niemanden ſeine Monarchie insbeſondere übertragen; das Bisthum iſt jedoch keine Herrſchaft, ſondern ein Dienſt, eine Fürſorge; dem Biſchof kommt nicht zu, den Fürſten zu ſpielen, ſondern er iſt Diener und Hirte, der für Andre, nicht für ſich zu ſorgen hat. Als ein Dominikaner darauf erwiederte: Chriſtus ſey doch als Herrſcher aufgetreten bei der Tempelreinigung, wendete Lesdorp die Sache ſcherzhaft und ſagte [1]): Nein, vielmehr als Schulmeiſter iſt er aufgetreten, denn er hat die Geißel gebraucht, und ſo darf ich, der ich meine Zöglinge mit der Ruthe ziehe, mir vielleicht ſchmeicheln, ein beſſerer Nachfolger Chriſti zu ſeyn, als der Papſt oder Kaiſer, welche die Vergehen mit dem Schwerte ahnden. Dieſe heitere Wendung wurde ſelbſt von den Dominikanern nicht übel vermerkt, ihr Sprecher dankte am Schluſſe für die tüchtige Oppoſition [2]), berief ſich auf die Worte Auguſtins: das Disputiren führt zur Wahrheit, nicht die Wahrheit zum Disputiren — und lud die anweſenden Theologen zu einem Mahle ein, von dem literäriſcher Scherz nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſolle.

Das Streitgeſpräch hatte keine unmittelbare Wirkung, aber es war ein Zeichen der Zeit; es hatte bewieſen, daß die von Weſſel und ſeinen Schülern verkündeten Grundſätze und namentlich die von ihm gepflanzte Schriftkenntniß — denn alle Opponenten entwickelten große Beleſenheit in der Schrift und benutzten deren Ausſprüche auf die ſchlagendſte Weiſe — in ſeiner Vaterſtadt ſtarke Wurzeln geſchlagen; es hatte die geiſtige Ueberlegenheit der Reformationsfreunde gezeigt; es hatte die Partei derſelben, gegen welche ſelbſt die Dominikaner nicht gehäſſig aufzutreten wagten, ohne Zweifel verſtärkt und ihr das erhöhte Bewußtſeyn gegeben, vermöge deſſen ſie nun auch bald als eigene Gemeinſchaft auftraten.

Der Gymnaſiarch Lesdorp, der ſich bei der Disputation ſo ſehr ausgezeichnet, bildete gewiß in demſelben Sinn auch ſeine Schüler. Als er ſtarb, trat an ſeine Stelle Regner Prädinius [3]), geboren 1508 zu Winſum (daher auch Reinier van Winſum), geſtorben 1559 zu Gröningen. Dieſer noch berühmtere Rector der Martinsſchule, gebildet in dem Bruderhauſe zu Grö-

1) Ebendaſelbſt S. 57. 58. 2) S. 60.

3) Ueber dieſen Mann ſ. vornehmlich, außer Delprat S. 57 u. 103, Vitae Profess. Groning. fol. 36. *Gerdes* Hist. Ref. III, 192 ff. und deſſelben Florileg. libr. rar. p. 282; auch *Paquot* Mem. litt. IX, 421. und *van Swinderen* in der gröninger Monatſchrift 1809, S. 33.

ningen, wo er mit Albert Hardenberg zuſammenlebte [1]), war einerſeits ein ſo guter Philologe, daß man ihn den zweiten Cicero nannte, andrerſeits aber zugleich durch und durch theologiſch geſinnt, ſo daß er Alles, was ihm im Leben und in der Wiſſenſchaft vorkam, auf die chriſtliche Wahrheit bezog und nach der Schrift prüfte. Ganz im urſprünglichen Geiſte der Brudergemeinſchaft, wollte er, als er nach vollendeter Bildung in ſeine Vaterſtadt zurückkehrte, kein andres Amt annehmen, als das eines Lehrers, theils weil dieß ſeinem Sinn am meiſten zuſagte, theils weil er auf keine andre Weiſe dem bürgerlichen und kirchlichen Gemeinweſen glaubte nützlicher werden zu können [2]). Er unterzog ſich nun aber auch der Leitung der Martinsſchule, in der er täglich vier Lectionen gab [3]), mit ſolcher Liebe und Einſicht, daß ſie unter ihm zur höchſten Blüte gedieh, Schüler aus Oſt- und Weſtfriesland, aus Brabant, Flandern, Deutſchland, Frankreich, Italien, Spanien und Polen zählte und zu einer Art hohen Schule heranwuchs. Dieſer Mann war nun zwar nicht perſönlich — denn er wurde erſt nach Weſſels Tode geboren — aber doch mittelbar durch Schriften ein eigentlicher Schüler Weſſels, und die theologiſchen Schriften [4]), die wir noch von ihm beſitzen, ſind ganz in dem bibliſchen, practiſchen und freien Geiſte Weſſels abgefaßt. Es wird nicht überflüſſig ſeyn, hier einiges Wenige daraus hervorzuheben. Das Wort Gottes, ſagte er [5]), iſt uns nicht gegeben zum Streiten und Disputiren, ſondern um Gott zu erkennen, ihm feſt anzuhängen, fromm und heilig zu leben. Die Erlöſung leitete er einzig aus der freien Liebe Gottes ab, denn in dem Menſchen fand er nichts, was ihm vor Gott ein Verdienſt geben könnte, und der Glaube, die Bedingung des Heils, war ihm eine Gabe des frei wirkenden göttlichen Geiſtes [6]). Das Weſen der Erlöſung aber faßte er ſo [7]): „Wenn

1) Harbenberg ſelbſt ſagt, nachdem er den Regner Prädinius Gymnasiarcha Groningensis, als vir longe doctissimus gerühmt: Nam Groningae a pueris una in eodem cubiculo in aedibus Fratrum habitavimus, et in eodem lecto multo tempore dormivimus.

2) S. Gerdes a. a. O. S. 193.

3) Die Schriftſteller, die er mit ſeinen Schülern vornehmlich las, waren Plato, Ariſtoteles, Demoſthenes, Galenus und im Lateiniſchen Cicero und Quintilian.

4) Die Schriften des Prädinius ſind herausgegeben von deſſen Schüler Joh. Acronius Basil. per Oporinum 1563, wo auch über die Thätigkeit des Prädinius die Vorrede zu vergleichen iſt. Seine Bemerkungen über alte Autoren hatte Prädinius dem Feuer übergeben; dagegen ſeine theologiſchen Aufſätze überließ er der Nachwelt. Auszüge aus dieſen theologiſchen Schriften gibt Gerdes a. a. O. S. 194 ff.

5) Gerdes a. a. O. S. 194.

6) Ebendaſ. S. 195—199. 7) Ebend. S. 199.

Chriſtus ſpricht: ich bin die Auferſtehung und das Leben, ſo müſſen wir ſagen, es war beides in ihm auf eine einzige und eigenthümliche Weiſe, denn da er die Sünde am Kreuz opferte, hob er die Urſache des Todes auf, und da er, rein geboren, ſein ganzes Leben vollkommen nach dem göttlichen Geſetze durchführte, konnte der Tod über ihn kein Recht haben, ſondern es gebührte ihm nach göttlicher Ordnung unvergängliches Leben. Die Gläubigen aber ſind dem Herrn eingepflanzt durch den Glauben, wie Glieder dem Leibe; ſie werden in Gottes Urtheil mit ihm eins. Darum iſt es weder wunderbar noch ſchwer zu begreifen, daß er für die Seinen die Auferſtehung und das Leben iſt; beides iſt ja in ihm und die Gläubigen ſind mit ihm eins; vielmehr wäre undenkbar, wenn beides in Chriſto iſt, daß nicht die, welche eins mit ihm ſind, auch leben ſollten." Von dieſem Standpunct aus konnte Prädinius natürlich nur den lebendigen Glauben als den wahren erkennen: nur wer in Chriſto wirklich lebt, glaubt an ihn; wer noch aus dem Fleiſche lebt, hat nur eine Einbildung des Glaubens [1]). Ueber äußerliche Uebungen urtheilte der Schüler Weſſels im Sinne des Meiſters ſehr frei: das Gebet als freien Herzenserguß wollte er nicht an beſtimmte Zeiten gebunden wiſſen; die Feier des Sonntags achtete er zweckmäßig, doch ſollte man den Tag nicht an und für ſich für heiliger halten, als andere; die Streitigkeiten unter den Proteſtanten über die Art der Gegenwart Chriſti im Abendmahle bedauerte er, indem er ſagte: „Das iſt die Folge unſerer Sünden, daß, was ſeiner Natur nach das mächtigſte Einigungsband der Chriſten ſeyn ſollte, für uns eine unverſiegliche Quelle des bitterſten Streites geworden iſt [2])." Auch dieſer Mann, der ein hochverehrter Lehrer ſo zahlreicher Schüler aus allen Landen war, wirkte auf dieſe in reformatoriſchem Sinne, und ſo verbreitete ſich Weſſels Geiſt in immer weiteren Kreiſen [3]).

Neben ihm und ſeinem Studiengenoſſen Hardenberg, den wir ſpäter kennen lernen, iſt noch Gerhard Geldenhauer zu

1) Ebend. S. 197. 2) Ebend. S. 200 u. 201.

3) Prädinius drückt ſeine Verehrung für Weſſel theils in ſeinen Schriften aus, theils legte er ſie dadurch an den Tag, daß er mit beſonderer Liebe eine Reliquie von Weſſel bewahrte (Chytraei Saxon. Lib. XX. p. 250: Regn. Praedinius Wesseli ossa inferioris maxillae velut reliquias sacras mihi monstrabat). Seinen Schülern flößte er eine entſchiedene Vorliebe für Weſſel ein. Zwei ſeiner Zöglinge, der genannte Joh. Acronius und Joh. Arcerius Theoboretus, ſprechen ſich höchſt ehrenvoll über Weſſel aus, der Erſtere in der Praefat. in Opp. Praedin. p. 4 u. 5, der Zweite in der Epist. dedic. zu ſeiner Ausgabe von Jamblichi vit. Pythag. Francof. 1598.

nennen [1]). Auch er, ein Schüler des Hegius, ein Freund Oestendorps, die viel mit Wessel verkehrt hatte, überhaupt dem Kreise der Verehrer Wessels angehörig, verbreitete die reformatorischen Lehren Wessels auf seinen Wanderungen in den Niederlanden und in Deutschland. Er war ein eifriger Leser der Schriften Wessels gewesen und hatte daraus die erste Erkenntniß evangelischer Wahrheit geschöpft; als ihm aber häufig von exaltirten Verehrern Wessels gesagt wurde: „Unser Meister Wessel, der sprachkundige Doctor und Professor in allen Facultäten, der Redner, Dichter und was nicht Alles, ja das Licht der Welt, hat das gesagt, hat das gelehrt, hat das geschrieben" — verhielt er sich gegen diesen so, wie sich Wessel selbst einst gegen Thomas von Aquin verhalten [2]): er unterließ das Studium Wessels, um nicht durch Vorliebe für eine menschliche Autorität von der Quelle der Schrift abgeführt zu werden, namentlich in Betreff der Abendmahlslehre [3]). Hatte er doch selbst noch zu gut das Wort Wessels an Oestendorp im Sinne, worin jener diesem den Sturz der alten theologischen Autoritäten, einem Thomas, Bonaventura u. a. verkündet hatte.

Nach diesem Allem brauchen wir nicht zu beweisen, daß Wessel ein Vorgänger der Reformation überhaupt, ein Vorläufer Luthers insbesondere war. Niemand sagt ja dieß stärker, als Luther selbst, wenn er erklärt, es könne scheinen, er habe Alles aus Wessel geschöpft. Seit dieser Aeußerung Luthers vom J. 1522, also nur 33 Jahre nach Wessels Tode, hat kaum jemand gezweifelt, daß Wessel ein Bahnbrecher der Reformation gewesen, und unter den Neueren stellt ihn nicht bloß Seckendorf [4]) ausführlich in diesem Sinne dar, sondern Bayle [5]) nennt ihn auch schlechthin den Vorläufer Luthers. Zwar könnte man gegen diese Stellung beider Männer einzelne Verschiedenheiten in ihren Lehren und Grundsätzen geltend machen und es ist dieß selbst in der Reformationszeit schon geschehen. Ein nicht unbedeutender Polemiker jener Periode, welcher rastlos gegen die Kirchenverbesserung durch Luther und Zwingli sprach, schrieb und wirkte, Johann Faber [6]), in früherer Zeit Vicarius des Bischofs

1) Ueber ihn Band 1. S. 381 und das dort Not. 1. Citirte.
2) S. oben S. 283.
3) Die Sache ist erzählt in *Adami* Vitae Theologor. p. 44.
4) Commentar. de Lutheranismo Lib. I. sect. 54. §. 133. S. 226 f.
5) Diction. hist. et crit. T. IV. p. 2868. edit. 1720. p. 494. edit. 1740.
6) Es gab zur Zeit der Reformation zwei Männer Namens Johannes Fabri, welche als heftige Polemiker gegen das Werk und die Personen der Reformatoren auftraten. Der eine, geboren ums J. 1500 oder 1504 in

ju Conſtanz, wo er ſich beſonders der ſchweizeriſchen Reformation ntgegenſtellte, dann Biſchof zu Wien, wo er gegen die Proteſtan- en in den öſterreichiſchen Staaten und in Deutſchland überhaupt hätig war, verfaßte eine eigene kleine Schrift [1]), um die Lehren es Johann Huß, der Picarder d. h. der Waldenſer und unſeres Weſſel mit den Grundſätzen Luthers zu vergleichen, und darzu-

---

eilbronn, trat zu Wimpfen in den Dominikanerorden, ſtudierte zu Köln, urde Doctor der Theologie, bekleidete Predigerſtellen zu Augsburg und zu rag und lebte bis z. J. 1558, vielleicht noch länger. Er eiferte zwar auch n einer Reihe von Schriften gegen die Lutheraner, allein er tritt erſt ſpäter ls Schriftſteller auf und befand ſich im J. 1528, in welchem die Schrift, on der wir hier zu handeln haben, in Prag geſchrieben wurde, noch nicht n dieſer Stadt. Der Verfaſſer dieſer Schrift, alſo derjenige, den wir hier meinen, iſt der andere Johannes Fabri oder gewöhnlicher Faber, geb. 478 zu Leutkirchen im Algau. Er war der Sohn eines Schmidts, Namens eigerlin, ließ ſich frühe unter die Dominikaner aufnehmen, wurde zuerſt ßfarrvicarius in Lindau, dann, nachdem er zu Freiburg i. B. die Ehre ines Doctor Juris canonici erlangt, Prediger in Lindau, ferner Officiał es Biſchofs zu Baſel, und hierauf Vicarius des Biſchofs zu Conſtanz, wozu r von Rom die Würde eines apoſtol. Protonotarius erhielt. In dieſer Stellung zu Conſtanz widerſetzte er ſich anfänglich dem Ablaßprediger Sam- on, dann änderte er ſeine Geſinnungen und trat gegen Zwingli auf, mit em er auch 1523 eine berühmte Disputation hielt. Man konnte darauf nwenden, was Luther bei einer andern Gelegenheit ſagte: Totus Faber ihil est nisi Patres, Patres, Concilia, Concilia. (Luthers Briefe Th. 2. S. 366. bei de Wette.) Von dieſer Zeit an wurde er einer der Vorkämpfer der katholiſchen Partei. Erzherzog Ferdinand von Oeſterreich ahm ihn zum Hofſecretär, Rath und Beichtvater; er ward Controvers- rediger im römiſchen Reiche, Propſt zu Ofen und endlich 1531 Biſchof zu Wien, wo er am 21ſten Mai 1541 ſtarb. Es exiſtirt von ihm eine be- eutende Zahl von Streitſchriften. Die hier anzuführende ſchrieb er 1528 u Prag, nachdem er von einer Geſchäftsreiſe nach England zurückgekehrt war. Nachrichten über ihn und ſeine Schriften liefern außer Spalatin, Sleidan nd Seckendorf, *Mencken* Script. rer. Saxon. T. II. p. 619. Hot- inger helvet. K. Geſch. Th. 3. S. 41. Arnolds Kirch. u. Ketz. Hiſt. Th. 2. B. 16. c. 8. §. 3. Jöcher Gel. Lex. Th. 2. S. 466. Roter- und erneuertes Andenken der Männer, die für und gegen die Reform. Lutheri gearbeitet haben. B. 1. S. 318 ff. Beſonders aber C. E. Kettner n einer eigenen Diſſertation de Joannis *Fabri* Vita et Scriptis. Lips. 1737. wo namentlich zu vergl. §. 12. S. 30 u. 31. Ueber den andern Joh. Fabri findet man auch die gehörigen Nachweiſungen bei Jöcher und Rotermund a. a. O.

1) Der Titel dieſes ſeltenen Tractates, den ich durch gütige Mittheilung des ſeel. Beeſenmeyer gebrauchen konnte, iſt: Wie ſich Johannis Huß, der Pickarder, und Johannis von Weſſalia, Leren und Bucher mit Martino Luther vergleichen. Beſchrieben durch Doctor Johann Fabri. Die Vorrede iſt datirt aus Prag in Behaim den rſten Septembris Anno 1528. Am Schluſſe des Büchleins ſteht: Gedruckt zu Leyptzck, durch Balten Schumann des jarß 1528. Die Schrift umfaßt 9 Bogen in Quart. Nach dem Titel könnte man denken, Fabri wolle Luther nicht mit unſerm Weſſel, ſondern mit Johann von Weſel vergleichen, allein er vermiſcht beide Namen, in der That meint er jedoch nur Johann Weſſel, wie ſich dieß deutlich aus der Einleitung zu der Vergleichung Luthers mit Weſſel (wo das Urtheil Luthers über dieſen angeführt iſt) und aus dem ganzen Inhalte der mitgetheilten weſſel'ſchen Lehren ſelbſt ergibt.

thun, daß sie sich vielfach widersprechen, daß aber jene früheren immer noch viel christlicher und erträglicher seyen als Luther [1]). Er stellt es als eine große Unvorsichtigkeit von Seiten Luthers dar, daß er namentlich den Wessel so ausnehmend rühme und als einen gottgelehrten Mann bezeichne, da doch wenigstens in einigen 30 Artikeln ein offenbarer Widerspruch zwischen ihnen statt finde, indem z. B. Wessel die Freiheit des menschlichen Willens festhalte, Luther sie leugne, Wessel noch viele kirchliche Anordnungen und Ueberlieferungen gelten lasse, die Luther verwerfe, Wessel den Papst anerkenne, während Luther ihm das Recht der Existenz abspreche und dergleichen [2]). Nun ist allerdings

1) In der Vorrede heißt es unter Anderm: „Nichts destominder, so findet sich mit der wahrheit das Joannes Huß, die Pickarder, und Wessilier (diese werden mehrmals als eine Art Partei aufgeführt) in etlichen und an yederer in dreyßig artickel lyderlicher (natürlich ein Druckfehler statt lydlicher, d. h. leidlicher) und Christlicher stend dann Lutherus."

2) Da die Schrift Fabers gewiß nur wenigen Lesern zugänglich ist, so will ich einen gedrängten Auszug aus seiner Vergleichung zwischen Wessel und Luther geben. Dieselbe bildet den dritten und letzten Theil seines Tractates und hebt nach einer kurzen Einleitung die Unterschiede zwischen Beiden in folgender Ordnung hervor. Nro. 1—3. Wessel betrachtet den Menschen als Mitwirker Gottes im Guten und legt auch einen Werth auf das, was der Mensch selbst bei seiner Heiligung thut; Luther hebt den freien Willen und alle Mitwirkung des Menschen zum Guten auf. 4. Wessel erklärt den Brief Jacobi für eine kanonische, Luther für eine stroherne Epistel. 5. Wessel ruft die Mutter Gottes, ja den Schächer am Kreuz um Fürbitte an, Luther verwirft alle Anrufung der Heiligen. 6—8. Wessel erkennt das Opfer Christi im A. M. an und will, daß die Eucharistie nur empfangen werde aus der Hand des Priesters, Luther leugnet das Opfer im A. M. damit die Messe keinen Bestand habe, und lehrte wenigstens längere Zeit, daß jeder Christ die Eucharistie selber nehmen möge, „als dann sine Sachsen das vermaint blut geschöfft habenn, als ob es ain bier were in der stauden." (edle Polemik!) 9. Wessel bekennt, kein Papst sey heiliger und mächtiger gewesen als Petrus (womit er also den Petrus als Papst und folglich den Papst überhaupt anerkennt), Luther verwirft den Papst gänzlich und stellt Petrus den andern App. gleich. 10. Wessel lobt die Anordnung der Festzeiten und Fasten, Luther behandelt Beides als Menschentand. 11. Wessel unterscheidet im Evangelium zwischen Gebot und Rath, Luther verkennt diesen Unterschied. 12. Wessel schreibt, Petro seyen die Schlüssel des Himmels und die Fürsorge über die Welt anvertraut, Luther räumt dieß nicht ein. 13. Wessel statuirt ein durch Weihe bewirktes sacramentliches Priesterthum und trennt dasselbe vom allgemeinen, Luther will kein besonderes Priesterthum. 14. Nach Wessel sind die Apostel durch Weihe des heil. Geistes Bischöfe und Priester, nach Luther keineswegs. 15 und 16. Wessel gesteht zu, daß von Anfang an von der Kirche vieles Beobachtenswerthe zum Schmuck der Sacramente eingeführt worden, auch daß viele Sacramente seyen, Luther verwirft nicht nur jene Zierde der sacramentlichen Handlungen, sondern, was die Zahl der Sacramente betrifft, so „haltet er ains, und etwan zwey, etwan drii, darnach der mon im krabs oder cauda draconis ist." 17. Nach Wessel geben die Sacramente des N. T. auch Gnade, was Luther leugnet. 18. Wessel hält ein vollkommenes Leben der Christen schon auf Erden für möglich, Luther nicht. 19. Wessel legt auf die kirchlichen Taufgebräuche einen Werth, Luther verschmäht sie. 20. Wessel gestattet Casuum reser-

eine Differenz zwiſchen Beiden nicht zu leugnen, und wer wird auch erwarten, daß ein Mann wie Luther das bloße Nachbild eines Früheren ſeyn ſollte? Dann hätte ja in der Reformation ſelbſt kein Fortſchritt ſtatt gefunden. Allein auf die einzelnen Lehrbeſtimmungen kommt es auch hier nicht weſentlich an, ſondern auf die Grundlagen und die Richtung der religiöſen und theologiſchen Denkart im Ganzen, und hier iſt zwiſchen beiden Männern die entſchiedenſte Uebereinſtimmung. Weſſel trug das bereits in ſich, woraus nachmals unter günſtigern Umſtänden und durch noch größere Perſönlichkeiten die Reformation hervorging. Schon die gewiſſenhafte, freimüthige und jeder überzeugenden Belehrung offene Wahrheitsliebe reiht ihn der Geſinnung nach an die Reformatoren; dieſe Gewiſſenhaftigkeit in der Wahrheit, das Feſthalten am Erprobten, aber auch die ſtets jugendliche Bereitwilligkeit, das Beſſere und Reinere aufzunehmen, das war der erfriſchende Geiſt, der durch die Reformatoren in Fülle wieder ausgegoſſen wurde, und dieſen Geiſt finden wir auch ſchon bei Weſſel, nur blieb es bei ihm Geſinnung, während es bei den Reformatoren zur großartigſten Handlung wurde. Aber dieſe ſubjective Wahrheitsſtimmung hätte an und für ſich noch nicht das Große bewirkt, wenn ſie nicht auch einen ächten, erhabenen und göttlichen Gegenſtand umfaßt hätte, und dieſer Gegenſtand war der lebendige Chriſtus, wie ihn die Schrift darſtellt, als die

---

vatio und Auflegung der Buße durch den Prieſter, Luther ſetzet, es habe der Caplan ſo viel Gewalt als der Pfarrer, der Pfarrer ſo viel als der Biſchof, und am Ende der Bauer ſo viel, als der Biſchof, Pfarrer und Caplan. 21. Weſſel betrachtet die Gemeinſchaft der Heiligen als einen weſentlichen Artikel, Luther nur als Gloſſe eines Artikels. 22. Weſſel billigt Faſten, Feiertage und Vigilien, Luther nicht. 23 und 24. Weſſel glaubt, daß das Faſten, Gebet, Meſſeleſen und andere gute Werke der Geiſtlichen jedem zu Gute kommen, der deß begehre, und daß auch ein Prieſter für Andere das Sacrament nehmen könne, Luther beſtreitet dieß Alles. 25. Ebenſo verwirft er die von Weſſel gebilligten Meſſen für Verſtorbene. 26. Weſſel lobt die Krönlein der Märtyrer, Lehrer und Jungfrauen, die man aureolas nennt, Luther lacht darüber. 27. Weſſel ſtatuirt keinen Widerſpruch in der Wahrheitserkenntniß, bei Luther kommen eine Menge Contradictoria vor, z. B. die Huſſiten ſind ihm Ketzer und nicht Ketzer, der Papſt im Evangelium begründet und auch nicht, und dergl. 28 und 29. Bitten für Todte und Fürbitten der Engel genehmigt Weſſel, Luther hält beide für unwirkſam. 30. Weſſel ſieht in der Beichte ein apoſtoliſches Inſtitut, Luther nicht. 31. Weſſel hält auch etwas auf die Tradition, Luther ſchöpft nur aus der Schrift. — Nach dem Allem ſchließt Faber mit der Behauptung, Luthers Lehre ſey nicht bloß dem Evangelium, den Vätern und Concilien, ſondern ſogar den Ketzern zuwider, ja er widerſpreche in mehr als 300 Stücken ſich ſelbſt, wie ſchwarz und weiß, bös und gut, Chriſtus und Belial. Kaum bedarf es der Erinnerung, daß in die Vergleichung Fabers eine Menge Irrthümer eingeflochten ſind, wie dieß die Darſtellung der Lehren Weſſels im Einzelnen zeigt.

unerſchöpfliche einzige Quelle des Heils, von der Geiſt, Liebe, Friede und ein neues göttliches Leben ausſtrömt über jeden Einzelnen und alle Geſchlechter. In dieſem Feſthalten an Chriſto, als dem alleinigen Erlöſer von der Sünde und allen ihren Folgen, als dem einzigen Urheber alles Guten und aller Seligkeit, ſtimmt Weſſel gleichfalls ganz mit den Reformatoren überein; und zwar drückt ſich dieß bei ihm wie bei Luther und ſeinen Mitarbeitern in dem zwiefachen Princip aus, welches überhaupt die Reformation characteriſirt, dem formalen: Zurückführung aller religiöſen Erkenntniß auf die Schrift, als das allein zuverläſſige, aber auch zureichende Zeugniß von Chriſto, mit Ausſchluß aller Menſchenautorität; und dem materialen: Zurückführung alles chriſtlichen Lebens auf die Erlöſung und Rechtfertigung in Chriſto, mit Ausſchluß jedes andern nur von Menſchen aufgeſtellten Heilsmittels. Und wie für das chriſtliche Leben, ſo theilt Weſſel auch für die Wiſſenſchaft die Poſition und Oppoſition der Reformatoren. Er hatte zu einer Zeit, da, wie Luther ſagt, noch gar eine andere Luft wehete, als im 16ten Jahrhundert, das beſtimmteſte Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit, daß die ſcholaſtiſche Theologie untergehen eine neue geboren werden müſſe; er bekämpfte mit Entſchiedenheit den falſchen Einfluß der Philoſophie, beſonders des Ariſtotelismus, auf die Theologie und ſuchte derſelben einen bibliſchen, lebendigen, practiſchen Character zu geben; er bediente ſich dazu der wiedererneuerten Sprachkenntniß, und nahm, wie die Reformatoren, auch Beſtandtheile der edleren Myſtik früherer und gleichzeitiger Theologen in ſeine Denkart auf. Freigeſinnt und wiſſenſchaftliebend, wie die beſſeren Scholaſtiker, fromm und innig, wie die ächten Myſtiker, ging er über die beiden Einſeitigkeiten des Mittelalters hinaus, hob den Gegenſatz des Scholaſticismus und Myſticismus in ſich auf, indem er das Gute von Beiden in ſich vereinigte, und wurde auch dadurch ein Vorbereiter jener harmoniſchen Theologie der Reformatoren, die wieder zum ganzen Menſchen ſprach, und den Geiſt in allen Richtungen in ihre Pflege nahm.

Ein Vorläufer der Reformation war Weſſel auch als Gelehrter. Es handelte ſich jetzt nicht mehr bloß darum, eine reinere practiſche Kenntniß des Chriſtenthums zu haben; man mußte dieſelbe zugleich wiſſenſchaftlich vertreten können; es mußte die geſammte Errungenſchaft des Wiſſens in den Dienſt des Glaubens gezogen werden. Dieß finden wir auch bei Weſſel: wie unter den Gelehrten ſeiner Zeit durch chriſtliche Geſinnung, ſo zeichnet er ſich unter den chriſtlich Geſinnten durch reiche, reie, aus den Quellen geſchöpfte Gelehrſamkeit aus. Zwar iſt

dieß ſchon aus dem Bisherigen zu erſehen, indeß wird ein Ueberblick, der manches noch nicht Berührte nachholt, nicht unintereſſant ſeyn. Zugleich werden wir dabei das Literäriſche in Betreff der Schriften, die wir von Weſſel und über ihn haben, abhandeln.

Zweites Hauptſtück.

Weſſels Gelehrſamkeit. Schriften von ihm und über ihn.

---

1. Gelehrſamkeit Weſſels.

Die Gelehrſamkeit Weſſels, namentlich der Umfang derſelben, wird von Zeitgenoſſen ſehr hoch geprieſen. Er wurde, zum Theil wegen des Reichthums ſeiner Kenntniſſe, Lux mundi genannt. Man ſchrieb ihm die höchſte Würde in drei Facultäten zu, in der theologiſchen, juriſtiſchen und mediciniſchen. Aber man könnte zweifeln, ob er ſie in einer einzigen beſeſſen. In der Ueberſchrift eines Briefes wird er als Profeſſor, in einer andern als Doctor der Theologie bezeichnet. Das Erſtere kann ſich im Allgemeinen auf ſeine Lehrthätigkeit beziehen, ohne eine beſtimmte Anſtellung in ſich zu ſchließen, da in jener Zeit überhaupt das gegenwärtige Verhältniß der höheren Lehranſtalten zum Staate noch nicht ausgebildet war, und ein ſo genauer Unterſchied zwiſchen angeſtellten Lehrern (öffentlichen Profeſſoren) und nicht angeſtellten gar nicht gemacht wurde. Ob aber Weſſel Doctor der Theologie war, möchte in der That nicht ſicher zu beſtimmen ſeyn. Wenigſtens iſt nicht nachzuweiſen, wann und wo er es wurde; bei ſeinem Aufenthalt in Heidelberg, der in die ſpätere Lebenszeit fällt, war er es noch nicht; ob er in der Folge dazu Gelegenheit hatte, wiſſen wir nicht; auf eine bloße Briefüberſchrift hin möchte ich es nicht mit Gewißheit annehmen [1]). Er ſoll aber auch Doctor der Rechte und der Medicin, ein gelehrter Arzt und Medicus des Biſchofs von Utrecht geweſen ſeyn. Hierin könnte, wenigſtens in der Art, wie es uns überliefert iſt, einige Uebertreibung obwalten; allein eine Grundlage der Wahrheit haben wir bei den zahlreichen Zeugniſſen aus der nächſten Umgebung Weſſels ohne Zweifel

1) Auch in dem Libro memoriali der Kirche, wo Weſſel begraben wurde, wird er aufgeführt als egregius Doctor sacrae Theologiae, aber gerade hier iſt es wegen des Zuſatzes egregius weit wahrſcheinlicher, daß ſich der Ausdruck Doctor auf ſeine theologiſche Gelehrſamkeit oder Lehrthätigkeit im Allgemeinen, nicht auf den Doctor grad, bezieht.

vorauszuſetzen: Weſſel wird ſich aus ſeiner Lectüre der Alten z. B. Galens, auf ſeinen Reiſen und im täglichen Leben ärztliche Kenntniſſe geſammelt haben, womit er ſeinen Freunden und Gönnern, namentlich dem Biſchof David, häufig diente [1]). Es ſcheint überhaupt — ähnlich den Eſſäern und Therapeuten — die Krankenpflege zu den Sitten der Brudergemeinſchaft gehört zu haben, wie wir dieß namentlich bei Florentius finden, und wenn Weſſel hierin, vielleicht ſchon als Jüngling im Fraterhauſe zu Zwoll, einen Anfang gemacht hatte, ſo konnte er ſich, ohne daraus ein Lebensgeſchäft zu machen, doch leicht noch weiter fortbilden und eine gute practiſche Fertigkeit, die wohl überhaupt damals der Inbegriff der Medicin war, erwerben. Von juriſtiſchen Studien finden wir in Weſſels Leben und Schriften keine beſtimmte Spur; er hatte genug mit der Theologie zu thun. Es gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten jener Zeit, den Umfang des poſitiven Wiſſens und die gelehrten Auszeichnungen bei berühmten Männern zu vergrößern und ins Wunderbare zu treiben. Dieß zeigt

---

1) Daß Weſſel bedeutende ärztliche Kenntniſſe beſeſſen, wird von Munrling als eine entſchiedene Thatſache angenommen. Er hält feſt, daß Weſſel Leibarzt des Biſchofs David von Burgund, ja ſelbſt vorübergehend Leibarzt eines Papſtes (Ubbo *Emmius* Hist. Rer. Frisiac. L. XXX. p. 457.) geweſen. Comment. de Wess. p. 38. und beſonders 6te Beilage S. 114—116, wo ausführlich über dieſen Punct gehandelt wird. Allerdings ſind dafür gewichtige Zeugniſſe von Zeitgenoſſen vorhanden: das durch Melanchthon vermittelte Zeugniß Reuchlins (Declamatt. T. I. p. 249. Praefat. ad R. Agricolae Dialect.); das des Antonius Liber, der in ſeinem Bewillkommnungsgedicht an Weſſel unter Anderm ſagt: To modo noster eris *Galenus* — des P. Pelantinus, der in ſeinem Epicedium auf Weſſel ebenfalls die ungemeinen ärztlichen Kenntniſſe deſſelben rühmt — des Gerh. Geldenhauer, welcher ſagt, Weſſel ſey etiam Jureconsultis et Medicis Doctoribus beigezählt worden — endlich des A. Hardenberg, welcher dem Weſſel duo libelli practici in Medicina zuſchreibt und berichtet, derſelbe ſey Arzt Davids von Burgund geweſen. (Siehe die Nachrichten vom Leben Weſſels vor der gröninger Ausgabe ſeiner Werke an verſchiedenen Stellen, beſ. S. 21. 22, dann in der Ausgabe ſelbſt S. 710.); wozu jetzt noch eine Notiz kommt in den neuen Mittheilungen über die Bruderhäuſer von Delprat in Kiſt und Royaards Kirchenhiſt. Archiv Th. 6. S. 297, wo aus Veranlaſſung einer Krankheit des Albert von Kalkar erzählt iſt: et tunc magister *Wesselus* affuit, offerens se et omnem operam suam pro *curatione ejus*. Bei ſo nichtſachen und aus erſter Hand abſtammenden Zeugniſſen wollen wir die Sache an ſich nicht beſtreiten; aber wenn wir ſie mit dem, was wir ſonſt von Weſſel wiſſen, zuſammenhalten, ſo erſcheinen die Angaben etwas lobhuneriſch und dürften auf eine allgemeine ärztliche Bildung und Erfahrung Weſſels zu beſchränken ſeyn. Das Beiſpiel, welches P. Pelantinus von der ärztlichen Praxis Weſſels anführt (wie derſelbe einen lange kränkelnden Geiſtlichen [Patrem — Papſt? Biſchof? Kloſterbruder?] in einen lebendig aufgeſchnittenen Ochſen geſteckt und dadurch die ſchwindenden Kräfte wieder hergeſtellt habe), ſpricht nicht dagegen, denn Aehnliches kommt, namentlich in jener Zeit, auch ſonſt vor. Vergl. Delprat a. a. O. S. 298.

ſich z. B. bei Gerhard Groot; das unvergängliche Verdienſt dieſes trefflichen Mannes überſah man, aber das Unbedeutendere, ſeine mäßige Gelehrſamkeit, übertrieb man ins Fabelhafte und glaubte ſie nicht genug preiſen zu können. Eine ähnliche falſche Verherrlichung haben wir von unſerm Weſſel zurückzuweiſen; er war ein für ſeine Zeit gelehrter [1]), namentlich in Sprachen gebildeter und dadurch für den Gebrauch der alten Quellen der Religion und Philoſophie wohl ausgerüſteter Mann, aber ein Wunder der Gelehrſamkeit und des poſitiven Wiſſens war er nicht. Die geſunde, chriſtlich feſte und geiſtig klare [2]) Frömmigkeit, die richtige Einſicht in die wiſſenſchaftlichen, kirchlichen und ſittlichen Mängel ſeines Zeitalters, der offene Sinn für das Beſſere, welches werden ſollte, und der freie Muth, durch Wort und That dafür zu wirken [3]), das war ſein Verdienſt, nicht die Maſſe der Kenntniſſe. Dabei war aber allerdings auch die Gelehrſamkeit Weſſels nicht zu verachten und für ſeine Zeit nicht gewöhnlich. Wenn er auch nicht, wie die eigentlichen Wiederherſteller der alten Literatur, ſich durch klaſſiſche Reinheit und Schönheit der lateiniſchen Rede auszeichnete, ja ſogar vor Fehlern ſich nicht ganz bewahrte, ſo hatte er doch eine gewiſſe Leichtigkeit und Fertigkeit im Lateiniſchen und beſaß eine für die Benutzung der Quellen zureichende Kenntniß der beiden andern gelehrten Hauptſprachen [4]).

---

1) Den Mangel an Kenntniſſen, die ſeiner Zeit überhaupt fremd waren, wird Weſſel'n niemand zum Vorwurf machen, z. B. die populäre Vorſtellung vom Stillſtehen der Erde. Scal. Medit. Exempl. I. p. 339: Non tam novum, si terra exsiliat fundamento suo, et per aera et aethera volitet etc.

2) Seine Geiſtesklarheit befähigte ihn auch ganz beſonders zum Lehrer. Er ſagt ſehr treffend: Signum scientis est posse docere. Epist. de Indulg. Cap. 11. p. 990.

3) Weſſel bewährte einen durchaus practiſchen Geiſt in der Theologie, wie weit er indeß in die theologiſche Praxis eingegangen ſey, wiſſen wir nicht genau; es ſcheint, daß er bloß als Gelehrter lebte und nie predigte oder geiſtliche Handlungen verrichtete. Dieß wird auch von Munrling S. 20 aus dem doppelten Grunde bezweifelt, weil gar nichts davon überliefert iſt, und weil er weder die Prieſterweihe hatte, noch einem Mönchsorden angehörte.

4) Es darf nicht unbemerkt gelaſſen werden, daß die lateiniſche Rede Weſſels, obwohl nicht ſelten eigenthümlich und geiſtreich, doch auch häufig ſehr dunkel, ſo wie durch Wiederholungen und gehäufte Steigerungen ſchleppend wird, ja von Barbarismen (z. B. Scal. Medit. III, 4. p. 260. u. Epist. de Indulg. Cap. 11. p. 990, wo der Ausdruck minoramentum vorkommt) und wirklichen grammatiſchen Fehlern ſich nicht frei hält. Auch Luther urtheilt von Weſſels Styl, derſelbe ſey nicht ſehr elegant, ſondern trivialis ac pro seculo suo. Was das Griechiſche betrifft, ſo geht er wohl bisweilen, obgleich ſelten auf ſpecielle ſprachliche Bemerkungen ein, z. B. Scal. Medit. III, 2. p. 251. De Magnit. Pass. Cap. 54. p. 566, aber man kann auch hier nicht ſagen, daß ſie immer treffend oder bedeutend

Von philologisch genauem Studium des Griechischen finden sich zwar bei Wessel keine Spuren, aber nach dem übereinstimmenden Berichte der Zeitgenossen, nach seinen eigenen Aeußerungen und nach seinem ganzen Verhältnisse zu ausgezeichneten Philologen, haben wir keine Ursache, an Wessels griechischen Sprachkenntnissen zu zweifeln. Wessel selbst besaß die griechischen Evangelien und den griechischen Gregor von Nazianz; Alexander Hegius bietet ihm andere griechische Bücher an, und erbittet sich von ihm die griechischen Evangelien in der Voraussetzung, daß er sie nicht lange entbehren könne. Nach Allem müssen wir auch annehmen, daß Wessel Schriften des Plato und Aristoteles in der Ursprache gelesen. Außer diesem ist am bemerkenswertheſten, daß Wessel einer der wenigen Kenner des Hebräischen in seinem Zeitalter war. Wo er selbst die Kenntniß dieser Sprache geschöpft, ist nicht genau nachweisbar, am wahrscheinlichsten wohl bei gelehrten Juden. Was für hebräische Handschriften [1]) Wessel besessen, wissen wir auch nicht; nur ein hebräischer Psalter wird unter den hinterlassenen Büchern Wessels ausdrücklich erwähnt. Wessel suchte auch empfängliche Jünglinge zum Studium des Hebräischen anzuregen und gab ihnen selbst Anleitung dazu; vielleicht war dieß bei dem Hauptwiederhersteller der hebräischen Litteratur, bei Reuchlin, der Fall, zuverlässiger bei Agricola [2]).

Für die Characteristik der Bildung Wessels ist es nicht ohne Bedeutung, die Schriftsteller kennen zu lernen, die er besonders erwähnt, gebraucht und lobt; wir können auch daraus, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, auf die Richtung seines Geistes und die Weite seines gelehrten Gesichtskreises schließen. Aber freilich nur bis zu einem gewissen Grade, denn Wessel citirt wohl hie und da auch einen Schriftsteller, von dem er wenig gelesen, und andere, die er vielfach durchgearbeitet, führt er nicht namentlich an. So wissen wir ja, daß er den Rupert von Deutz nicht nur fleißig gelesen, sondern auch unter der Aufschrift Mare magnum eine Art Blumenlese aus dessen Schriften verfertigt, und doch wird der Name dieses Schriftstellers bei Wessel nicht erwähnt. Ebenso muß man sich wundern, daß Wessel, obwohl er sich unter den Platonikern namentlich auf

---

sind, ja nicht einmal immer richtig; so nimmt er z. B. an, es gebe von ἀγαθός einen Superlativ ἀγάθαιος. Scal. Medit. Ex. I. p. 331. Wessels griechische Sprachkenntniß ging wohl nicht weiter, als daß er einen griechischen Schriftsteller im Allgemeinen verstand.

1) Ungefähr ein Jahr vor seinem Tode erschien die erste gedruckte hebräische Bibel.

2) S. über Beides das Leben Wessels S. 280 und 281.

Proclus und Porphyrius beruft, doch ſelten eine Stelle aus Plato beibringt, von dem er ohne Zweifel Vieles geleſen. Es iſt alſo hier auch nicht weſentlich, die von Weſſel benutzten Schriftſteller mit abſoluter Vollſtändigkeit aufzuführen, es genügt, diejenigen namhaft zu machen, die uns beim Durchleſen der weſſel'ſchen Schriften beſonders aufgefallen ſind.

Vorerſt gebraucht Weſſel in ſehr häufigen Anführungen faſt alle Bücher des alten und neuen Teſtaments; und zwar nicht ganz ohne Kritik, indem er z. B. den erſten Brief Petri als den vorzugsweiſe ächten bezeichnet[1]), und bisweilen mit genauer Berückſichtigung ihrer Eigenthümlichkeit, indem er z. B. bemerklich macht, daß im hohen Liede der Name Gottes nur einmal dunkel angedeutet ſey, im Buche Eſther aber gar nicht vorkomme[2]), auch beruft er ſich in beſtimmten Fällen auf die Septuaginta[3]) und Vulgata[4]). Von nicht chriſtlichen Religionsſchriften erwähnt er ganz im Allgemeinen ohne ſpecielle Anführung den Talmud und Koran[5]). Die Profanautoren, deren Weſſel gedenkt, theils mehr im Allgemeinen, theils mit Berufung auf beſtimmte Stellen, ſind: Homer, Plato[6]), Ariſtoteles[7]); Theophraſtus[8]), Alexander, den er als den ſcharfſinnigſten Peripatetiker bezeichnet[9]), Demoſthenes[10]), Plutarch, Proclus, Porphyrius — und unter den Lateinern Cicero[11]), Valerius[12]), Virgil und Aulus Gellius[13]). Den Cicero und neben ihm unter den chriſtlichen Schriftſtellern Auguſtin[14]) empfiehlt Weſſel beſonders als Muſter der Rede und des Periodenbaus; ja er ſtellt, ohne ſelbſt etwas Ciceronianiſches zu haben, über dieſen Punct ausführliche Regeln auf im 2ten und 3ten Buche der Scala Meditationis, welche eine Art Logik, Dialectik und Rhetorik enthalten. Von älteren chriſtlichen Schriftſtellern erwähnt Weſſel mit beſonderer Vorliebe und nicht ohne Beifügung lob-

1) De Caus. Incarn. Cap. 14. p. 446.
2) De Magnit. Pass. Cap. 88. p. 639.
3) De Magnit. Pass. Cap. 54. p. 566.
4) De Orat. III, 13. p. 77. De Caus. Incarnat, Cap. 4. p. 419.
5) De Orat. III, 10. p. 71.
6) De Orat. IV, 14. p. 78.
7) Scal. Medit. III, 5. p. 264. IV, 22. p. 308.
8) Scal. Medit. III, 3. p. 254.
9) Er meint wohl den Alexander von Aphrodiſias.
10) Scal. Medit. III. 7. p. 278.
11) Scal. Medit. II, 19. p. 239. Ebendaſ. p. 240. Lib. III, 2. p. 251.
12) De Orat. I, 4. p. 11.
13) Scal. Medit. Exempl. III. p. 400.
14) Scal. Medit. II, 19. p. 239. 240. Exempl. I. p. 233.

preisender Bezeichnungen, z. B. jubar ecclesiae, foecundum ingenium [1]) und dergl. den Auguſtinus, den er wohl unter den Kirchenvätern am meiſten geleſen und von dem er ſich, auch hierin Vorgänger Luthers, am meiſten angeeignet hatte. Neben ihm gebraucht er von den Lateinern hauptſächlich Hieronymus [2]) und Gregor den Großen [3]), von Griechen: Origenes, Athanaſius, Gregor von Nazianz und Chryſoſtomus; endlich von Theologen und Philoſophen des Mittelalters: den heil. Bernhard [4]), Peter den Lombarden [5]), Hugo von St. Victor [6]), Thomas, Scotus, Raimundus Lullus [7]), Wilhelm Occam [8]), Peter d'Ailly, Gerſon [9]), Averroes [10]) und einen minder bekannten Schriftſteller Gaufred [11]), als Verfaſſer einer Abhandlung contra superfluum timorem. Von den ſpäteren Schriftſtellern ſchätzte Weſſel ohne Zweifel Gerſon am höchſten, den er jederzeit mit großer Achtung, z. B. mit der Bezeichnung venerabilis ille Cancellarius, erwähnt. Mit derſelben Hochachtung nennt Weſſel auch Gerſons Lehrer, den Vater aller jener berühmten franzöſiſchen Gottesgelehrten, Peter d'Ailly, als einen der preiswürdigſten Theologen. Seine Zeitgenoſſen führt Weſſel ſeltener an, doch wird Johann von Weſel von ihm ausgezeichnet als quidam Doctor subtilis [12]), und außerdem finden ſich häufige Beziehungen auf einzelne Schriften des Rudolph Agricola [13]).

2. Schriften Weſſels.

Hardenberg erzählt [14]), nach Weſſels Tode ſeyen alle Handſchriften deſſelben, die man unter dem Nachlaſſe finden konnte, durch den Eifer der Bettelmönche und die Wuth einiger andern Leute den Flammen übergeben worden; das hätten ihm glaubwürdige Leute erzählt, die es mit eigenen Augen geſehen Dar-

1) Scal. Medit. Exempl. II. p. 370.
2) Scal. Medit. Exempl. III. p. 400.
3) De Caus. Incarn. Cap. 10. p. 435. Scal. Medit. III, 7. p. 276.
4) De Caus. Incarn. Cap. 8. p. 429. De Magnit. Pass. Cap. 81. p. 622. Scal. Medit. Exempl. I. p. 349.
5) De Caus. Incarn. Cap. 10. p. 435.
6) De Orat. I, 13. p. 23.
7) De Orat. I, 8. p. 17. Scal. Medit. III, 4. p. 256.
8) Scal. Medit. IV, 22. p. 308.
9) De Orat. III, 5. p. 59. V, 10. p. 103.
10) De Caus. Incarn. Cap. 4. p. 420.
11) Scal. Medit. IV, 33. p. 322. IV, 15. p. 294.
12) De Magnit. Pass. Cap. 39. p. 537.
13) Scal. Medit. III, 6. p. 274. IV, 15. p. 294. IV, 26. p. 314.
14) In ſeinem Leben Weſſels S. 13.

aus wäre zu ſchließen, daß manche Schriften Weſſels durch abſichtliche Zerſtörung gänzlich untergegangen ſeyen. Zwar wird die Angabe Hardenbergs von Oudin [1]) als fabula vel mendacium angefochten; er ſagt: Weſſel ſey doch auf eine ſehr ehrenvolle Weiſe begraben worden, woraus hervorgehe, daß ſich niemand nach ſeinem Tode gegen ihn als Ketzer erhoben habe — und es ſey noch längere Zeit eine Handſchrift des neuen Teſtaments, welche Weſſel beſeſſen, bei den Kanonikern auf dem Agnesberge bewahrt worden, alſo möchten auch wohl die übrigen zurückgelaſſenen Schriften Weſſels nicht angetaſtet worden ſeyn. Offenbar aber ſind dieſe Gründe zu ſchwach, um das Zeugniß eines ſonſt glaubwürdigen, ziemlich gleichzeitigen Schriftſtellers umzuſtoßen. Es widerſpricht ſich nicht, daß die Freunde Weſſels ihm eine ehrenvolle Beſtattung verſchafften und zugleich ſeine Feinde gegen ſeinen Nachlaß wütheten, und wenn ein Stück aus dieſem Nachlaſſe — noch dazu ein Codex des neuen Teſtaments — unverſehrt blieb, ſo folgt nicht, daß Alles erhalten worden ſey. Wir bedürfen aber dieſer beſonderen Angabe Hardenbergs nicht einmal, um zu wiſſen, daß einzelne Schriften Weſſels verloren gegangen ſind, es ergibt ſich dieß auch aus anderweitigen Nachrichten, zum Theil aus Aeußerungen Weſſels ſelbſt. Wir haben von beiden, denfür uns untergegangenen und erhaltenen, Schriften Weſſels in der Kürze zu ſprechen und nennen zuerſt

A. Die verloren gegangenen Schriften Weſſels:

1. Liber Notularum de Scripturis sacris et variis Scripturarum locis; de Creaturis; de Angelis; de Daemonibus; de Anima.
2. Liber alius magnus de Dignitate et Potestate Ecclesiastica; de Indulgentiis.
3. Libellus pro Nominalibus [2]).
4. De triduo Christi in sepulchro, pro Paulo Burgensi contra Middelburgensem.

---

1) Oudinus de Scriptor.. eccles. T. III. p. 2711.

2) Dieſe Schrift wird im Inhaltsverzeichniſſe der gröninger Ausgabe ſo angeführt: Notularum pro *Nominalibus* adversus Realium Formaliumque defensores, ac ex parte contra Rodolphum Agricolam Liber. Valde tamen obscurus, ut vix intelligi possit, quid auctor velit. Fabricius macht über dieſe Schrift Bibl. med. et inf. lat. Lib. IX. p. 169. die Bemerkung: Quem librum agnosco magis sapere auctorem *Joannem de Wesalia*, Wormatiensem, addictum Nominalibus, quam amicum Agricolae. Groningensem *Wesselum*. Indeß wiſſen wir ja, daß auch Weſſel Nominaliſt war.

5. Duo libelli practici in Medicina, ipsius Wesseli manu scripti exploratique in periclitantibus aegrotis.

Dieſe Schriften werden von Hardenberg im Leben Weſſels [1]) namentlich aufgezählt. Was es mit den Libellis practicis in Medicina für eine Bewandtniß habe, läßt ſich nicht ſicher beſtimmen; vielleicht hatte ſich Weſſel darin; wie in einer Art Tagebuch, ſeine mediciniſchen Erfahrungen aufgezeichnet. Neben den oben genannten erwähnt Hardenberg auch eine Schrift de Stabilitate et modo figendi meditationes; dieſe iſt jedoch nichts Anderes als die Scala meditationis. Außerdem wiſſen wir, daß von Weſſel noch

6. Ein Volumen vorhanden war unter dem Titel Mare magnum, ein Excerptenbuch zunächſt aus den Schriften des Rupert von Deutz, dann auch aus andern Schriften, die Weſſeln merkwürdig ſchienen [2]).

Durch Aeußerungen Weſſels ſelbſt aber erfahren wir gelegentlich, daß von ihm exiſtirte:

7. Liber de futuro seculo [3]).
8. Vielleicht auch ein Buch de Peccatis, oder insbeſondere de Peccatis mortalibus [4]).
9. Endlich wäre vielleicht noch eine Abhandlung de Notitia et Visione Dei zu nennen; doch iſt dieß um ſo mehr zweifelhaft, da die hierher gehörige Stelle [5]) ſich auch auf das Buch de futuro seculo oder auf einzelne Abſchnitte anderer Schriften beziehen könnte.
10. Noch zweifelhafter iſt Anderes, wie das Buch de Moribus veterum haereticorum und eine deutſche Schrift Weſſels über das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit [6]).

---

1) S. 11. Hardenberg ſagt von dieſen Aufſätzen: Jam delitescunt apud nobilem et erudite piumvirum Dominum Christophorum ab Eussum, nepotem Domini Onnonis ab Eussum, cujus meminit Dominus Goswinus in epistola sua ad me, plura Wesseli nostri, quae per Dei voluntatem brevi in lucem edentur.

2) S. oben im Leben Weſſels S. 257 u. 258. Bemerkt kann hier noch werden, daß eine Bulle Sixtus IV., des Freundes unſeres Weſſel, mit den Worten Mare magnum anfing.

3) Wird erwähnt von Weſſel de Magnit. Pass. p. 540.

4) De Magnit. Pass. Cap. 10, p. 471. ſagt Weſſel: Sunt igitur peccata nostra mortalia, sed non mortua ... *de quibus alibi scripsi peccatis.*

5) De Orat. V, 10. p. 103: Cetera, quae de notitia et visione Dei quadrarent ad propositum, *quia alibi scripsi*, hic brevitatis causa omitto.

6) Die Schrift de Moribus veterum haereticorum wird angeführt bei *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. Lit. p. 192. als erſchienen

Das Schickſal einiger von den Schriften Weſſels, die verloren gegangen ſind, können wir noch bis auf einen gewiſſen Punct verfolgen. Die von Hardenberg genannten Aufſätze Nro. 1—5 hatte zuerſt Goswin von Halen, der ehemalige Famulus Weſſels, ſpäter Vorſteher des Bruderhauſes zu Gröningen, in Verwahrung. Nach deſſen Tode kamen ſie an ſeinen Neffen, Johann von Halen, Vorſteher eines dortigen Frauenkloſters, und dann an Regner Prädinius, den Rector des Gymnaſiums zu Gröningen. Dieſer vermachte ſie bei ſeinem Tode (1559) dem Chriſtoph von Euſum, dem Enkel jenes Ritters Onno von Euſum, welcher einer der jüngeren Freunde Weſſels geweſen. Dieſer Chriſtoph von Euſum beſaß dieſelben zur Zeit Hardenbergs[1]); weiter haben wir von der Exiſtenz derſelben keine Kunde. Einiges aus dem Nachlaſſe Weſſels, namentlich aſcetiſchen Inhaltes, hatte Hardenberg geſammelt und dem treuen Verehrer Weſſels, Wilhelm Sagarus[2]), mitgetheilt. Dieſer wollte es wieder an Hardenberg zurückſenden, hielt aber ſein Verſprechen nicht. Hardenberg fügt hinzu, er höre, es ſey ein Sachwalter in Mecheln, der einige weſſel'ſche Collectanea beſitze, und das möchten vielleicht die ſeyn, welche er dem Sagarus gegeben habe[3]). Weiter führt uns auch dieſe Spur nicht. Das Mare magnum, wenigſtens ein großer Theil davon, war früher im Kloſter auf dem Agnesberge; zur Zeit, da Hardenberg den Agnesberg beſuchte, war es aber an einige Gelehrte nach Brabant oder Seeland verſendet, ſo daß Hardenberg nichts davon ſah[4]). Später zeigte ſich auch hiervon nichts mehr. Einige Briefe Weſſels beſaß der holländiſche Gelehrte Martin Schoock[5]); er hatte verſprochen, ſie bekannt zu machen, aber leider dieſes Verſprechen nicht erfüllt. Der Eng-

---

Leipzig 1537. Auch Gesner erwähnt dieſelbe in der Biblioth. universalis T. 1. p. 628. Ebenſo *Sweertius* Athen. Belg. p. 699. Dagegen ſagt ſchon der Veranſtalter der gröninger Ausgabe von Weſſels Werken: quem tamen librum nusquam contigit videre — und ich habe ebenfalls keine weitere Spur davon finden können. Das andere Buch wird erwähnt von Oudinus de Scriptor. eccles. t. III. p. 2709: Editus est separatim ab aliis libellis quidam ejus Germanicus liber, titulo de *Subditis et Superioribus*, seu Quod subditi non usquequaque Rectoribus obdire cogantur. In eo admodum multa et graviter contra Papae et Praelatorum tyrannidem disputat. Nach dem Inhalte, der noch weiter angegeben wird, iſt entſchieden anzunehmen, es ſey eine deutſche Ueberſetzung der Schrift de Potestate ecclesiastica geweſen.

1) S. Hardenberg im Leben Weſſels S. 11.
2) S. oben S. 524.
3) Hardenberg Leben Weſſels S. 15 u. 16.
4) Ebendaſ. S. 3.
5) S. Muurling S. 76 u. 120.

länder Wharton[1]) erwähnt eine Schrift Wessels de Justificatione per Christum; diese Angabe möchte jedoch auf einer Verwechslung beruhen[2]), wie auch das von ihm bloß unter dem Titel de audienda Missa angeführte Buch kein anderes ist als das de Sacramento Eucharistiae et audienda Missa.

B. Die noch erhaltenen, wenigstens bis jetzt gedruckten Schriften Wessels sind folgende:

1. Tractatus de Oratione, cum luculentissima Dominicae orationis explanatione. Libr. XI. Opp. edit. Groning. p. 1 — 192.
2. Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum, qui Scala Meditationis vocatur. Libr. IV. Opp. p. 194—326
3. Exempla Scalae Meditationis, Fratribus montis divae Agnetis dedicata. Exempl. I. II. III. Opp. p. 327—409.
4. De Causis Incarnationis et de Magnitudine Dominicae Passionis, Libri. II. Opp. p. 457—643.
5. De Sacramento Eucharistiae. Opp. p. 650—705.
6. Farrago Rerum Theologicarum (Opp. p. 711—851), in qua tractatur
   a. De benignissima Dei providentia.
   b. De causis, mysteriis et effectibus Dominicae incarnationis et passionis.
   c. De dignitate et potestate ecclesiastica. De vera obedientia. Et quantum obligent mandata et statuta Praelatorum.
   d De sacramento poenitentiae, et quae sint claves Ecclesiae. De potestate ligandi et solvendi.
   e. Quae sit vera communio sanctorum. De thesauro Ecclesiae. De participatione et dispensatione hujus thesauri. De Fraternitatibus.
   f. De purgatorio: quis et qualis sit ignis purgatorius. De statu et profectu animarum post hanc vitam.
7. Wesseli Epistolae, in quibus praesertim de purgatorio et indulgentiis. Opp. p. 853—921.

Alle diese Schriften sind bei der Darstellung von Wessels

1) In Append. ad Cav. Hist. Liter. p. 192. Vielleicht stützt er sich auf *Sweertius* Athen. Belg. p. 699. Allein die Angaben der Schriften Wessels bei Sweertius sind auch nicht ganz genau; so führt derselbe z. B. S. 700 eine eigene Schrift de Fraternitatibus an, was nur ein Theil von einer Abhandlung in der Farrago ist.

2) Dasselbe nimmt auch Muurling an, der über alles Bisherige sehr ausführlich handelt S. 117—120.

Theologie am gehörigen Orte erwähnt und ihrem wesentlichen Inhalte nach characterisirt, so daß nichts hinzuzufügen ist. Dagegen muß ausführlicher von den Ausgaben der Schriften Wessels gehandelt werden.

3. Ausgaben der Schriften Wessels.

Zuerst wurden einzelne Abhandlungen und Briefe Wessels gedruckt, dann erst eine vollständigere Sammlung seiner Schriften veranstaltet. Die Veranlassung zum ersten Abdruck wesselscher Abhandlungen erzählt uns auch wieder Hardenberg [1]). Cornelius Honius und einige andere fromme Männer fanden unter den Papieren des Decan von Näldwick, Hoeck, eine Schrift über das Abendmahl, von welcher sie glaubten, daß dieselbe von Wessel herrühre; zugleich kamen sie in den Besitz anderer Schriften Wessels, die sich theils unter den Büchern Hoecks, theils im Kloster auf dem Agnesberge vorfanden Mit diesen Schriften sendeten sie den Heinrich Rhodius nach Wittenberg zu Luther, dessen Gesinnung damals schon hinlänglich bekannt war, und von dem sie erwarten durften, daß er die Aufsätze Wessels mit Liebe aufnehmen und verbreiten würde. Dieß geschah auch. Luther und seine Freunde sorgten dafür, daß die Abhandlungen Wessels gedruckt wurden, und es folgten in den Jahren 1522 und 1523 mehrere Ausgaben der Farrago Rerum Theologicarum schnell hinter einander, woraus klar hervorgeht, daß Wessel damals bei den Reformationsfreunden, besonders in Deutschland, der Schweiz und Holland, in hohem Ansehen stand und sehr viel gelesen wurde; ein Umstand, der dann hinwiederum sehr erklärlich macht, daß die tridentinischen Väter für nöthig hielten, die Schriften Wessels unter die Libros prohibitos primae classis zu setzen [2]).

Ueber den frühesten Abdruck der Farrago ist man nicht vollständig im Reinen. Einige Gelehrte [3]) sprechen von einer Aus-

1) Leben Wessels S. 13. S. oben S. 460.

2) Valer. *Andreas* Biblioth. Belg. p. 849. *Sweertius* Athen. Belg. p. 699. *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. Lit. p. 192. Index Libr. prohibit. Antv. 1570. 8. p. 51. An mehreren Orten, wo man es erwarten sollte, geschieht des Verbotes von Wessels Schriften keine Erwähnung. Bergerius rückt es dem Casa vor, daß er den Wessel nicht in sein Verzeichniß verbotener Bücher aufgenommen habe. Schelhorns Ergötzlichkeiten II, 17. In dem Index Auctorum et librorum, qui ab officio S. Rom. et universalis Inquisitionis caveri mandantur, Bologna per Ant. Giacarello et Pelegrino Bonardo, o. J. 8. steht Wessel auch nicht, wohl aber Johann von Wesel.

3) *Ypeij* en *Dermout* Gesch. der Ned. Herv. Kerk. I. Aant, 46.

gabe, die ſchon 1521 unter Veranſtaltung Luthers zu Wittenberg erſchienen ſey; andere (Fabricius und Pfeiffer [1]) halten diejenige Ausgabe für die früheſte, welche 1522 zu Wittenberg erſchien mit einer voranſtehenden Epistola Johannis Bergellani ad Andream Palaeosphyram, indem ſie ſich beſonders auf eine Stelle dieſes Briefes [2]) berufen, wo es heißt, scripta Wesseli in hunc usque diem intercepta fuisse; wieder andere (Manſi [3]), Bauer [4]), Muurling [5])) nehmen an, eine ohne hinzugefügte Orts- und Zeitbeſtimmung erſchienene Quartausgabe, die weder von dem Briefe Luthers, noch von dem des Bergellanus begleitet war, ſey die älteſte, und darauf ſey die durch den Brief des Bergellanus eingeleitete, als die zweite, im Jahre 1522 erſchienen. Dieſer Annahme muß ich, ſo weit ich mich durch eigene Anſchauung überzeugt habe, ebenfalls beitreten. Es liegen vor mir fünf Ausgaben der Farrago Weſſels, welche ſämmtlich der göttinger Bibliothek angehören, und welche dem Alter nach ſo geordnet werden zu müſſen ſcheinen:

1. Die älteſte Ausgabe iſt die ohne Angabe der Zeit und des Ortes (aber höchſt wahrſcheinlich in Wittenberg) erſchienene; ſie hat etwas länglichtes Quartformat und beſteht, mit Ausſchluß des Titels und Inhaltsverzeichniſſes, aus 98 Blättern. Der Titel lautet ſo:

FARRAGO
WESSELI
M. WESSELI Groningen. LVX MVNDI
olim vulgo dicti, rarae et reconditae doctrinae,
Notulae aliquot et Propositiones,
quarum series et materia
latius versa pagina
conspicitur.

Dann folgt ſogleich noch auf dem Titel der allgemeine Inhalt der Farrago nach ihren einzelnen Abhandlungen und ganz unten die Worte:

Decessit ex hac luce M. Wesselus An. M. CCCC. LXXXIX in die sancti Francisci. Sepultus Groningae in monasterio quod dicitur Spūalium virginum.

---

1) *Fabr.* Bibl. med. et inf. Lat. IV. p. 493. Pfeiffer Beiträge zur Kenntniß alter Bücher und Handſchr. St. 1. S. 487.

2) Der Brief iſt auch abgedruckt in der gröninger Ausgabe S. 851 und 852.

3) In *Fabric.* Biblioth. a. a. O.

4) Biblioth. libr. rariorum universal. T. IV. p. 296.

5) Comment. de Wesselo p. 126 sqq.

Gleich auf der andern Seite beginnt ein ſpecielles Inhaltsverzeichniß, dann kommen die Abhandlungen ſelbſt, und am Schluſſe des Buches ſteht:

TEΛOZ

Quod timet impius, veniet super eum,
desyderiū suū justis dabitur. Prouer. X.

Daß dieſe Ausgabe die älteſte ſey, könnte ſchon mit Wahrſcheinlichkeit geſchloſſen werden aus der größeren Unvollkommenheit des Druckes und überhaupt aus ihrem ganzen Habitus, insbeſondere aber aus der Angabe der Perſonalien Weſſels gleich auf dem Titel, woraus man ſieht, daß er gleichſam als ein ganz Neuer und Unbekannter vor das Publikum gebracht wird, auch aus einem vor fol. 1. ſtehenden Epigramm:

Huc pie lector ades, *nova* jam documenta videbis.
Quae tam doctrina quam pietate valent.
Scripserat haec etenim Doctor clarissimus olim
Wesselus, Phrisii gloria magna soli.
Sed *latuere diu*, variis erroribus ortis
Causa, Sophistarum pestis iniqua fuit etc.

Indeß haben dieſe Kriterien noch eine gewiſſe Unſicherheit; das Sicherſte iſt, daß dieſe Ausgabe einige, wenn auch unbedeutende, Stücke noch nicht enthält, welche die von 1522 in ſich faßt.

2. Die zweite Ausgabe iſt die durch den Brief des Joh. Arnoldus Bergellanus (Johann Arnold von Bergel) an Andreas Paläoſphyra eingeleitete; dieſer Brief iſt datirt vom J. 1522 und am Schluſſe des Buches lieſt man: Excusum Wittembergae. Auf dem Titel, der mit einem Holzſchnittrande verſehen iſt, ſteht außer den Worten: FARRAGO RERVM THEOLOCICARVM VBERRIMA, DOCTISSIMO VIRO WESSELO GRONINGENSI AVTORE — auch eine Ueberſicht der 6 Abhandlungen; dann kommt auf der andern Seite der Brief des Bergellanus, hierauf ein ſpecielles Inhaltsverzeichniß und die Abhandlungen ſelbſt auf 85½ Blättern. Das Quartformat dieſer Ausgabe iſt weniger länglicht als das der vorigen, der Druck weit beſſer, am Schluſſe ſind auch einige Druckfehler bemerkt. Der Inhalt iſt im Ganzen derſelbe. Wenigſtens hat die Ausgabe Alles, was die vorige hat, aber noch Einiges dazu, nämlich nicht bloß den Brief des Bergellanus, ſondern auch auf dem letzten Blatte noch 10 Propositiones von Weſſel. Dieß ſpricht entſcheidend dafür, daß ſie die ſpätere iſt.

3. Die dritte Ausgabe, ebenfalls in Quart, auf ähnliche Weiſe eingerichtet, wie die vorige, aber vollſtändiger und weitläufiger gedruckt, ſo daß die Farrago 127 und ein halbes Blatt einnimmt, erſchien, wie es am Schluſſe heißt: Basileae, apud

Adamum Petri Anno MDXXII. Mense Septembri. Sie unterſcheidet ſich von den andern weſentlich dadurch, daß ſie gleich auf dem erſten Blatte die Vorrede Luthers, datirt Wittenbergae 3. Calendas Augusti [1]), und unter den Abhandlungen Weſſels ſelbſt eine 7te Nummer de eisdem fere rebus ejusdem eruditae aliquot epistolae hat, welche den Raum fol.

---

1) Dieſe Vorrede Luthers, welche eine Art Urkunde in der Geſchichte Weſſels bildet, mag ganz hier ſtehen. Sie lautet ſo:

Christiano lectori Martinus Lutherus s.

Elias Thesbites propheta olim, cum sermo domini esset pretiosus, nec abundaret visio, occisis universis paene Prophetis ab impiissima Jesabele, arbitrabatur, sese relictum esse solum. Ob id vitae pertaesus optabat animam suam tolli, quod unus impar sibi videretur ferendo oneri intolerabili impiissimi populi et principum ejus, nescius adhuc septem millia domino relicta, et Abdiam cum centum Prophetis latitantibus servatum. Quae parabola, si parvis liceat componere magna, hujus mei seculi esse videtur. Ego enim nescio, qua Dei providentia in publicum raptus cum monstris istis indulgentiarum et pontificiarum legum et falso nominatae theologiae sic pugnavi, ut me solum esse putarem. Et si satis mihi semper fuerit animi, ita ut passim mordatior et immodestior accuser prae nimia, qua ardebam, fiducia, semper tamen id optavi, quo tollerer et ego de medio meorum Baalitarum, et civiliter mortuus in angulo mihi viverem, prorsus desperans me posse quicquam promovere apud aereas istas frontes et cervices ferreas impietatis. Sed ecce et mihi dicitur, esse domino reliquias suas salvas etiam in hoc tempore, et Prophetas in abscondito servatos. Nec hoc solum dicitur, sed et cum gaudio ostenditur. Prodiit en Vueselus (quem Basilium dicunt) Phrisius Groningen, vir admirabilis ingenii, rari et magni spiritus, quem et ipsum apparet esse vere Theodidactum, quales prophetavit fore Christianos Jesaias, neque enim ex hominibus accepisse judicari potest, sicut nec ego. Hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Vueselo hausisse, adeo spiritus utriusque conspirat in unum. Mihi vero et gaudium et robur augescit, jamque nihil dubito, me recta docuisse, quando tam constanti sensu peneque iisdem verbis, tam diverso tempore, aliis coelo et terra alioque casu, sic ille mihi per omnia consentit. Miror autem, quae infelicitas obstiterit, quominus in publico Christianissimus hic autor versetur, nisi in caussa fuerit, quod sine bello et sanguine vixerit, qua una re mihi dissimilis est, aut metus Judaeorum nostrorum eum oppresserit, qui suis impiis inquisitionibus in hoc nati videntur, ut optimos quosque libros faciant hereticos, quo suos Aristotelicos et plus quam hereticos nobis statuant Christianos, quorum finis Deo vindice jam desinit in confusionem. Legat itaque pius lector legatque cum judicio, quo maxime hic praestat, quod et egregie format, et quos in me offendit nimia asperitas, in aliis nimia dictionis elegantia, hic non habent, quod querantur. Stilus est trivialis ac pro seculo suo; res ipsa tractatur modeste et fideliter. Et si in stercoribus Ennii legit aurum Vergilius, poterit et ex Vueselo nostro legere, quod opibus eloquentiae suae addat Theologus. Dominus Jesus addat ad hanc multos alios Basilios.

Vale christiane frater.

Vuittenbergae 3. Calendas Augusti.

99—127 einnehmen und ſich beſonders auf den Ablaß und das Fegefeuer beziehen. Der bedeutendſte darunter iſt der bekannte Brief an Hoeck de Indulgentiis. Am Schluß iſt auch ein Brief des Verlegers Adam Petri an D. Konrad Faber in Küsnacht hinzugefügt, welcher ein begeiſtertes Lob der weſſel'ſchen Theologie enthält.

4. Die vierte Ausgabe Basileae ap. Ad. Petri, Anno MDXXIII. Mense Januario, auch 127 und ein halbes Blatt in Quart, iſt eine Wiederholung der dritten; auf dem Titel heißt es: Multo, quam in priore aeditione, emendatior; ſo weit ich beide Ausgaben verglichen habe, ſind allerdings bei ähnlicher Einrichtung des Druckes und gleicher Seitenzahl manche Aenderungen vorgenommen, dieſe Aenderungen ſind jedoch nicht lauter Verbeſſerungen; jedenfalls zeigt es ſich aber bei genauerer Vergleichung beider Ausgaben als unzweifelhaft, daß die letztere friſch geſetzt wurde.

5. Die fünfte Ausgabe, die ich aus eigener Anſchauung kenne, iſt die von Marburg, 1617 studio Theodori Strackii [1]) Essendiensis, S. Theologiae Studiosi — typis Pauli Egenolphi. Sie umfaßt 270 S. in O. und hat vor den andern Ausgaben, namentlich den basler, nichts Weſentliches voraus, außer ein Inhaltsverzeichniß. Sie iſt, wie die Ausgaben der Farrago überhaupt, durch viele Druckfehler entſtellt.

Außer dieſen 5 Ausgaben werden noch andere beſondere Abdrücke der Farrago [2]) erwähnt, über die ich nichts Beſtimmteres ſagen kann. Wharton [3]) erwähnt eine basler Ausgabe in Folio von 1523 und eine andere in Quart von 1525 cura Lutheri. Bayle [4]) ſpricht von einem leipziger Abdruck mit der Vorrede Luthers vom J. 1523. Dieſe Angaben muß ich auf ihrem Werthe beruhen laſſen, doch erregen ſie mir Zweifel.

Unterdeſſen hatten Rhodius und andere Freunde Weſſels auch dafür geſorgt, daß noch andere Abhandlungen Weſſels, die nicht in der Farrago ſtanden, ebenfalls ans Licht traten, nämlich die Bücher de Causis incarnationis et de magnitudine dominicae passionis und de Oratione dominica [5]). Es konnte alſo nun, da

1) Nicht Starkii, wie Muurling S. 128. hat.

2) Auch die Briefe, die in der Farrago enthalten waren, wurden noch beſonders gedruckt.

3) Append. ad Cav. Hist. lit. p. 192. Ihm folgt *Oudinus* de Script. eccles. T. III. p. 2713.

4) Diction. hist. crit. s. v. Wesselus.

5) Harbenberg erzählt im Leben Weſſels S. 11: Extat Swollis impressum volumen Wesseli, duobus libris distinctum, de Causis incarnationis, de Magnitudine dominicae passionis. Item justum

die Schriften Weſſels fortwährend viel Intereſſe erregten, an eine Geſammtausgabe gedacht werden. Eine ſolche beſorgte der Gröninger Petrus Pappus von Tratzberg unter dem Titel: M. *Wesseli Gansfortii Groningensis*, rarae et reconditae doctrinae uiri, qui olim *Lux Mundi* vulgo dictus fuit, *Opera*, quae inveniri potuerunt, omnia: partim ex antiquis editionibus, partim ex manuscriptis eruta. Groningae, excudebat Joannes Sassius Typographus. Anno. MDCXIV. 921 S. in 4. Dieſe Ausgabe faßt alle noch erhaltenen Schriften Weſſels in ſich, namentlich die bis dahin noch nicht edirte Scala Meditationis aus einem Manuſcript im Beſitze des Bürgermeiſters von Gröningen Joach. Alting, ſo wie die Nachrichten Hardenbergs und Anderer über das Leben Weſſels als Einleitung. Nach dieſer, als der Hauptausgabe, habe ich citirt. Sie iſt nicht nur die Hauptausgabe, ſondern genau beſehen, wohl die einzige Geſammtausgabe. Eine andere angeblich zu Arnheim in demſelben Jahre 1614 erſchienene [1]) iſt von zweifelhafter Exiſtenz und vielleicht mit der gröninger ganz identiſch, indem einem Theile der Exemplare der Name eines arnheimer Buchhändlers vorgedruckt wurde [2]); und eine dritte Geſammtausgabe Amſterdam 1617 cura Joannis M. F. Lydii Francofurtensis, unter dem Titel: *Aura Purior*, hoc est: M. Wesseli Gansfortii — Opera omnia — iſt nach allem Anſchein auch nichts Anderes, als die gröninger, wovon ſich Lydius oder der Buchhändler eine Zahl Exemplare verſchafft hatte, und dieſen einen neuen Titel, Vorrede und Jacobi de Paradyso Carthusiani, M. Wesseli coaetanei, Tractatus aliquot [3]) voranſtellte, dann aber die gröninger Ausgabe ſelbſt, vollſtändig folgen ließ. Daß nicht einmal ein neuer Satz gemacht wurde, wie bei den basler Ausgaben der Farrago, beweiſt die Identität der Druckfehler [4]). So gäbe es alſo höchſtwahrſcheinlich nur eine Geſammtausgabe [5]) der Schriften Weſſels, die gröninger von 1614.

---

volumen super Orationem dominicam. Womit zu vergl. S. 14. Die erſte Schrift ſcheint auch zu Antwerpen in Octav auf 22 Blättern erſchienen zu ſeyn. *Gesneri* Bibliotheca univers. T. I. p. 628.

1) Sie wird erwähnt von Valerius *Andreas* Biblioth. Belg. p. 849. S. Muurling S. 129.

2) So vermuthet Bayle.

3) Sie nehmen die 62 erſten Seiten ein.

4) S. Muurling, der eine genauere Vergleichung angeſtellt hat. S. 130.

5) Einzelne Abhandlungen von Weſſel: Tractatus de dignitate et potestate ecclesiastica — Propositiones de potestate papae et ecclesiae — Responsio de potestate papae et materia indulgentiarum — ſind auch abgedruckt in *Goldast* Monarchia T. I. p. 563—558.

4. Schriftſteller über Weſſel.

Es iſt nicht nöthig, hier die allgemeinen kirchen- und literarhiſtoriſchen Werke zu nennen, die gelegentlich auch Weſſel berühren [1]); wir beſchränken uns auf die Schriftſteller, die entweder als eigentliche Quellen für die Kenntniß der Lebensumſtände Weſſels dienen, oder in ſpäterer Zeit ſein Leben mit ſpecieller Aufmerkſamkeit beſchrieben haben.

Die einzelnen zerſtreuten Notizen der Zeitgenoſſen über Weſſel ſind in der Biographie an den gehörigen Orten erwähnt. Der Erſte, der nach Weſſels Tode vollſtändigere Nachrichten über deſſen Leben aufſetzte, war Regner Prädinius [2]). Als Verehrer Weſſels ließ er ſich viel über ihn von älteren Männern erzählen, die Weſſels Umgang noch genoſſen hatten. Sein Leben Weſſels iſt aber leider verloren gegangen, was um ſo mehr zu beklagen iſt, da er ſelbſt betheuert, nur das als zuverläſſig Erprobte aufgenommen und nichts zum Schmuck hinzugefügt zu haben [3]). Die älteſte wirklich auf uns gekommene Biographie Weſſels rührt von einem andern unter ſeinen Verehrern, von Albert Hardenberg her. Dieſer Albert Hardenberg, ſelbſt ein ausgezeichneter

---

1) Auf dieſe Weiſe ſprechen hauptſächlich folgende Schriftſteller über Weſſel: *Flacius* Catalog. Test. Verit. Lib. XIX. T. II. p. 885. edit. 1597. p. 1908. edit. 1608. Mich. *Neander* in Praef. ad Erotem. Ling. Gr. ed. Basil. 1565. p. 310. *Adami* Vitae Philos. edit. Francof. 1705. p. 10. Valer. *Andreae* Biblioth. Belg. 1623. s. v. Wesselus. *Foppens* Biblioth. Belg. s. v. Wesselus. Ludov. *Guicciardini* Descript. Belgii. p. 270. Melch. *Goldast* in Praelud. ad Tom. I. Monarch. S. Rom. Imp. edit. 1612. *Gerdes* Hist. Reform. T. III. p. 10. *Seckendorf* Commentar. de Lutheran. Lib. I. sect. 54. §. 133. p. 226 sqq. Franc. *Sweertius* Athenae Belgicae s. v. Wesselus. p. 699. ed. 1628. *Hottinger* Hist. Eccles. sec. XVI. p. 11. *Alting* Hist. Eccles. Palat. p. 132. Struvens Pfälz. K. Hiſt. S. 2—4. *Andreae* Commentat. de quibusdam eruditor. luminibus Palatinatum et Belgium quondam illustrantibus p. 10 sqq. Idem in adnotat. ad Riesmannum rediviv. p. 66 sqq. *Saxii* Onomast. lit. P. II. p. 431. *Bayle* Diction. hist. et crit. s. v. Wesselus T. IV. p. 2868. edit. 1720. p. 494. ed. 1740. *Brucker* Hist. Philos. T. IV. Pars I. p. 360. *Oudinus* de Script. eccles. T. III. p. 2707. Henr. *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. lit. T. II. p. 191. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Lat. T. IV. p. 168. al. 491. *Brandt* Hist. Reform. p. 53—55. Semler Verſuch eines fruchtbaren Auszugs der K. Geſch. II, 106—12. Hambergers zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern. Th. 4. S. 818—822, und im Auszuge Abtheilung 2. S. 1876—77. Schröckhs K. Geſch. Th. 33. S. 278—295, und ganz in der Kürze in der K. Geſch. nach der Reformat. Th. 1. S. 101. Th. 2. S. 353. Erhard Geſch. des Wiederaufbl. Th. 1. S. 333. Gieſeler K. G. II, 4. S. 492.

2) Vergl. über ihn das oben S. 317 und 529 Bemerkte.

3) Regner. *Praed.* Opp. p. 198.

Mann, hat in der Geschichte der evangelischen Kirche Niedersachsens, besonders Bremens, eine Berühmtheit erlangt, die für ihn mit vielen Leiden verknüpft war. Er hieß eigentlich Albert Rizäus [1]), trug aber gewöhnlich von dem Flecken Hardenberg in der Provinz Oberyssel, wo er 1510 (also etwas über 20 Jahre nach Wessels Tode) geboren war, den Namen Hardenberg. Jugendfreund des Regner Prädinius, hatte er mit diesem den Unterricht des Goswin von Halen genossen, der ohne Zweifel beide Jünglinge zu Verehrern Wessels und seiner Theologie bildete; später hatte er mehrere Jahre im Kloster Adwert zugebracht, wo so viele Freunde und Schüler Wessels lebten, und von da aus die Localitäten besucht, welche auf längere oder kürzere Zeit unserm Wessel zum Aufenthalte gedient hatten. Ein Beweis, wie sehr sich Hardenberg als Theologe und Geistlicher auszeichnete, war, daß er im Jahre 1547 als Prediger an die Domkirche nach Bremen berufen wurde. Hier setzte er sich in allgemeine Achtung und genoß bei der Bürgerschaft außerordentliche Liebe und Beifall. Aber als Freund Melanchthons und der melanchthonischen Lehren wurde er Gegenstand der Anklage und Verfolgung der strengen Lutheraner, die es endlich dahin brachten, daß er sich 1561 aus Bremen entfernen mußte [2]). Zunächst nahm ihn sein Freund und Beschützer, der Graf Christoph von Oldenburg, auf und behielt ihn 4 Jahre lang zu Rastede bei sich; dann wurde er 1565 Prediger zu Sengwarden in Ostfriesland und zwei Jahre nachher in Emden, wo er 1574 starb. Die Biographie Wessels verfaßte Hardenberg in seiner späteren Lebenszeit [3]), vielleicht

1) *Gerdes* Historia motuum ecclesiast. in civitate Bremensi tempore Alb. Hardenbergii suscitatorum. Gron. 1756. p. 86 sqq. Biblioth. Bremens. Cl. V. p. 124. Cl. VI. p. 114. Cl. VII. p. 314. Ein künftiger Bearbeiter des Lebens und der Streitigkeiten Hardenbergs findet eine sehr reiche handschriftliche Sammlung von *Hardenbergiana* in dem Codex der münchner Bibliothek 351, A. 163, Collectio Camerariana T. 1, welcher einem guten Theile nach mit hardenbergischen oder Hardenberg betreffenden Schriften angefüllt ist.

2) Die Geschichte dieses Streites, eines Zwischenspiels des großen Sacramentstreites, ist mit gewohnter Gründlichkeit erzählt von Plank in der Geschichte des protest. Lehrbegriffs B. 5. Th. 2. S. 138—294. Dort sind auch S. 138 u. 139. Anmerk. 191. die hierher gehörigen Actenstücke und Schriften aufgeführt; unter den älteren Erzählungen des Streites ist die beste: Dr. Alb. Hardenbergs im Dom zu Bremen geführtes Lehramt und dessen nächste Folgen (von Elard Wagner, reform. Prediger in Bremen). Bremen 1779.

3) Nicht nur spricht er S. 11. vom Tode des Regner Prädinius († 1559), sondern er berührt auch S. 12. seine Kämpfe in Bremen: Controversia circa Eucharistiam . . . me quoque circulo Saxonico proscripsit; cum alioqui jam pridem, relictis patria et rebus omnibus nudus nudum Christum sequutus essem, liberatus paulo ante ex

während der Muße, die er zu Raſtede genoß. Daraus erklärt ſich, daß dem Gedächtniſſe Hardenbergs auch Einzelnes entſchwunden ſeyn konnte und ſeine Erzählung nicht ganz frei von Irrthümern iſt, weßwegen ſeine Nachrichten mit aufmerkſamer Kritik benutzt und nach ihrer inneren Wahrſcheinlichkeit erwogen werden müſſen; allein, da er ſo Vieles aus dem Munde noch lebender Zeitgenoſſen Weſſels geſammelt und dieſem auch Briefe und anderes Urkundliche beigefügt hat, ſo liefert er im Ganzen doch ſehr gute, brauchbare und mit großem Dank anzuerkennende Materialien zum Leben Weſſels, von denen man nur bedauern muß, daß ſie hie und da lückenhaft ſind[1]). Auf Hardenberg folgt als Lebensbeſchreiber Weſſels Gerhard Geldenhauer. Seine Vita Wesseli Gansfortii Frisii[2]) iſt indeß unbedeutend wegen ihrer Kürze, denn ſie umfaßt nur 1½ Quartſeiten, und auch nicht frei von unhaltbaren Nachrichten; doch hat ſie uns einige characteriſtiſche Anecdoten erhalten, die ſich durch innere Glaubwürdigkeit empfehlen. Dieß ſind die Schriftſteller, die gewiſſermaßen als gleichzeitige, deren Aufſätze als Quellen betrachtet werden können.

Von ſpäteren Autoren ſind zu nennen die frieſiſchen Hiſtoriker Suffridus Petri und Ubbo Emmius. Der Erſtere gibt in ſeinem Buche über die Schriftſteller Frieslands[3]) eine kurze Beographie Weſſels, die zwar keine Fehler, aber auch keine beſonderen Vorzüge hat und beim Allgemeinſten ſtehen bleibt.

Lovaniensi mea captivitate, quam periculosissimam propter Evangelium crucis perpessus fueram: non tamen conferendam quocunque modo cum calamitatibus, quibus ad totum septennium Concionatores quidam Bremenses et alii Saxonici excarnificaverunt me tantum non ad mortem ipsam.

1) Die Vita Wesseli Groning, conscripta ab Alberto *Hardenbergio*, S. Theol. Doctore, sed mutila — iſt zuerſt abgedruckt vor der gröninger Ausgabe der Werke Weſſels und nimmt 22 Quartſeiten ein. An einigen Stellen heißt es: Desunt nonnulla. Muurling vermuthet, das vollſtändige Manuſcript Hardenbergs möchte ſich vielleicht noch auf der Stadtbibliothek zu Emden vorfinden, welcher Hardenberg ſeine Bücher vermachte. Comment. de Wess. p. 98. In dem vor mir liegenden gedruckten Katalog der embner Bibliothek (Emden 1836) findet ſich davon nichts. Dagegen enthält der mehrfach angeführte Codex Monacensis 351, A. 163. die *Wesseliana* von Hardenberg, ſey es in der Urſchrift, oder in einer ſehr alten, jedenfalls im 16ten Jahrhundert gemachten Abſchrift. Auch hier heißt es am Schluſſe der Vita Wesseli: desunt aliqua. Doch enthält die Handſchrift Einiges, namentlich das Verhältniß Weſſels zu Thomas von Kempen Betreffende, was der Druck nicht hat. Dieß habe ich gehörigen Orts im Leben Weſſels angegeben.

2) Ex primo libro illustrium virorum inferioris Germaniae abgedruckt vor der gröninger Ausgabe S. 22 u. 23.

3) De Scriptoribus Frisiae, Decades XVI. Franec. 1599. Dec. VIII. Cap. 4. p. 77—80.

Der Zweite liefert in ſeiner frieſiſchen Geſchichte [1]) einzelne Notizen von Weſſel, die in unſerer Darſtellung gelegentlich benutzt ſind. Eine gute, ausführliche und mit Kritik abgefaßte Zuſammenſtellung der Lebensnachrichten von Weſſel enthält aber das Werk: Bildniſſe und Lebensbeſchreibungen der Profeſſoren von Gröningen [2]), wo auch ein Bild Weſſels zu ſehen iſt; hier findet ſich nächſt Hardenberg die ausführlichſte Biographie Weſſels und unter den ältern die beſte.

In der neuern Zeit iſt Weſſel Gegenſtand beſonderer gelehrter Abhandlungen geworden. Vor etwas mehr als hundert Jahren hat ſich der lübecker Superintendent Dr. Georg Heinrich Goez (Goetz) in einer beſonderen Commentation [3]) mit ihm beſchäftigt Das Schriftchen iſt nicht von Belang [4]). Das einzige Verdienſt beſteht in dem wohlgemeinten Beſtreben, einen ausgezeichneten Mann ins Andenken zu rufen; der Inhalt aber iſt geringfügig. Das Material iſt bloß aus den älteren Relationen genommen und weder mit Kritik noch mit Darſtellungsgabe verarbeitet. Ueber die theologiſche Bedeutung Weſſels, den Geiſt und Inhalt ſeiner Schriften, über ſein Verhältniß zu den Zeitgenoſſen, zur Scholaſtik rückwärts und zur Reformation vorwärts, iſt ſo gut wie nichts geſagt.

Von ganz anderer Art iſt die neueſte Schrift eines holländiſchen Gelehrten Dr. Wilh. Muurling über Weſſel [5]), der ſeinem berühmten Landsmann ein nicht unwürdiges Denkmal geſetzt hat. Seine Arbeit handelt vorzugsweiſe vom Leben Weſſels und gibt davon eine gute, klare, mit ſchönen literariſchen Nachweiſungen ausgeſtattete Darſtellung. Daß der Verfaſſer vorzug-

---

1) Rerum Frisiacarum Historia 1616.

2) Effigies et Vitae Professorum Academiae Groningae et Omlandiae. Gron. 1654 in kl. Fol. Das Leben Weſſels ſteht S. 12—21. Der Verfaſſer des Werkes iſt übrigens nicht, wie häufig angenommen wird, Ubbo Emmius. S. Muurling S. 31.

3) G. H. *Goesii* Commentatio historico-theologica de *Johanne Wesselo*, quam die XXX. Novemb. A. MDCCXIX defendit *Joannes Wessel*, Lubecensis, vocatus Symmysta Travemundanus. Lubecae 1719. 36 S. in 4. G. H. Goetz ſchrieb mehrere ſolche Commentationen, wie aus *Fabricii* Centifol. Luth. unter ſeinem Namen zu erſehen iſt.

4) Ich habe die Commentatio durch die Güte des ſel. Beſtenmeyer längere Zeit vor mir gehabt. Das Merkwürdigſte daran möchte ſeyn, daß ſie durch einen Johann Weſſel vertheidigt worden iſt.

5) Commentatio historico-theologica de *Wesseli Gansfortii* cum vita tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali. Auctore Guil. *Muurling*, cum summos in Theologia honores consequeretur. Pars prior. Traj. ad Rhen. 1831. XII. und 131 S. in 8.

weise bei Wessel selbst stehen geblieben ist und die allgemeineren Beziehungen des 15ten Jahrhunderts weniger berücksichtigt hat, wollen wir ihm bei einer historischen Erstlingsarbeit um so weniger verdenken, da er seine nächste Aufgabe mit gutem Erfolge gelöst hat. Ihre Ergänzung hat diese Commentation jetzt erhalten durch eine akademische Rede desselben Verfassers über Wessel als ächten Theologen, dessen Vorbild auch für uns noch nachahmenswerth sey [1]).

1) Orat. de Wesseli Gansfortii, germani Theologi, principiis atque virt. etc. Amstel. 1840. Die Rede ist gehalten beim Antritt einer theologischen Professur in der Geburtsstadt Wessels.

Schluß des Ganzen.

Noch iſt uns übrig, alles Bisherige in ein Geſammtbild zuſammen zu faſſen, und die, zum Theil nur angedeuteten, Folgerungen in Beziehung auf die Reformation beſtimmter ins Licht zu ſtellen [1]).

Sehen wir zuerſt, welchen Zuſtand die Vorläufer der Reformation in der Kirche vorfanden, und was ſie dagegen anſtrebten. Hieraus wird ſich dann ergeben, inwiefern ſie in ihrem Rechte waren, und wie das, was ſie wollten, zu verwirklichen ſtand.

Die Religion und, was jener Zeit allein eigentliche Religion war, das Chriſtenthum war dem Mittelalter wieder ausſchließlich Lehre und Gebot, Inbegriff von Satzungen über Gott, über das ewige Leben und die Mittel, zu Beidem zu gelangen, geworden; und zwar gab ſich dieß in zwiefacher Beziehung kund: nach der einen Seite hin, für das Leben des Volkes, erſchien das Chriſtenthum, indem es mehr oder weniger pelagianiſch aufgefaßt wurde, als göttlich-autoriſirtes Lebensgeſetz, als religiöſes und ſittliches Zuchtmittel, als ſtreng geſchloſſenes Ganze von Regeln und Vorſchriften, nach denen man Gott zu dienen, durch deren Erfüllung man die Seligkeit entweder im eigentlichen Sinne zu verdienen, oder doch mit Gottes Hülfe zu erwerben habe; nach der andern Seite hin, aber hiermit zuſammenhängend, wurde es im Kreiſe der Schule und Speculation zu einem kunſtreich durchgebildeten Complex von Begriffsbeſtimmungen über göttliche Dinge, zu einer von poſitiver Satzung ausgehenden, halb verſtandenen, halb unverſtandenen Metaphyſik der tiefſten Geheimniſſe, welche auf alle

1) Man vergl. hierzu die ausführlichen Erörterungen der beiden gelehrten und würdigen holländiſchen Kirchenhiſtoriker, Royaards und Liſt, im erſten Theile der neuen Folge ihres kirchenhiſtoriſchen Archivs: Nederlandsch Archief voor Kerk. Geschiedenis. Eerste Deel, 1840. S. 264.

Fragen, die sich der jugendlichen Neugierde über Gott und Welt, Sichtbares und Unsichtbares, aufdrängen konnten, entscheidende Antwort geben sollte und nach ihrer Art wirklich gab, überall aber vorzugsweise den Erkenntnißtrieb, das theoretische Interesse zu befriedigen strebte, und die dogmatische Formel, in der dieß geschah, ebenso als Bedingung der Seligkeit aufstellte, wie das sittliche Lebensgebot, so daß die ganze Religion aus einem in festen Typen vorgezeichneten Rechtglauben und Rechthandeln bestand, ohne welche weder zeitliches, noch ewiges Heil sey. In beiden Sphären, die das Gemeinsame hatten, das Christenthum als Satzung zu behandeln, war das Bewußtseyn abhanden gekommen, daß dasselbe seinem ursprünglichen Wesen nach durchaus nur Religion, und zwar Religion der freien göttlichen und der hierdurch erzeugten ebenso freien menschlichen Liebe sey, einer Liebe nämlich, die nicht erst das Gebot erwartet, sondern ohne Gesetz aus innerem Triebe das Gute wirkt, und daß es sich eben hierin als eine Kraft Gottes zur Wiedergeburt und innersten Heiligung, als ein das ganze Leben des Einzelnen und der Völker aus seinen unsichtbaren Tiefen heraus umgestaltendes Princip, als ein neuer göttlicher Lebensgeist bewähre. War nun das Christenthum einmal unter den Gesichtspunct der Satzung und Schulformel gebracht, so stand es eben damit auch ganz unter der Obhut derjenigen Macht, die das gesammte Leben der europäischen Menschheit im Mittelalter leitete, die der Mittelpunct der ganzen mittelalterlichen Entwickelung war, unter der Obhut der Kirche. Die Kirche handhabte das Christenthum als Gesetz und überwachte es als Speculation, in ihren Schranken waren alle bedeutenderen Lebensregungen des christlichen Geistes beschlossen oder sollten es wenigstens seyn. Die mittelalterliche Kirche selbst aber war wieder nicht ein, das Ideal einer Brüdergemeinschaft anstrebender, wesentlich von innen heraus belebender und in allen Gliedern mit freier Selbstbestimmung sich bewegender, Organismus, in welchem als letzter und höchster Regulator nur der christliche Geist, der Geist des unsichtbaren, aber stets gegenwärtigen, Hauptes der Gemeinde geherrscht hätte, sondern sie war ein zwar großartiges, aber in sehr straffe Bande eingeschlossenes, ganz und gar der Staatsform nachgebildetes, Gemeinwesen, welches seine eigentliche Substanz, seine wahre Kraft und Bedeutung in dem ebenso zahlreichen, als wohlgegliederten, mit den reichsten Mitteln des geistigen Einflusses, des Besitzes und der Herrschaft ausgestatteten, Priesterstande hatte. Die Kirche war wesentlich Hierarchie, hierarchischer Staat. Das Priesterthum, die geistliche Aristokratie, war mit dem Anspruche göttlich gesetzter Macht und

Autorität zwiſchen Gott und die Gemeinde, zwiſchen die Kirche und ihr wahres Haupt, zwiſchen die Gnade und deren Erweiſungen an das Individuum getreten; ſie hatte ſich ausſchließlich als Auslegerin der Offenbarung, als Bewahrerin der Ueberlieferung, als Vermittlerin aller höheren Güter geltend gemacht. Außer der Kirche kein Heil, und keine Kirche außer dem Prieſterthum. Eine Hierarchie aber von ſo intenſiver Macht und unermeßlicher Ausdehnung konnte nicht beſtehen ohne feſt zuſammenhaltenden Mittelpunct; das Papſtthum war einer ſolchen Kirche unentbehrlich und wäre es nicht von ſelbſt in und mit ihr entſtanden und herangewachſen, ſie hätte es erfinden müſſen. Im Papſtthum concentrirte ſich naturgemäß alle Gewalt und Hoheit, aller Segen und Fluch der Kirche, und wenn das Prieſterthum der eigentliche Inbegriff der Kirche, ſo war der Papſt der Inbegriff des Prieſterthums, der hohe Prieſter, der allgemeine Biſchof, der Repräſentant und die Quelle aller biſchöflichen Macht und Geltung, der das Weſen der Kirche ſelbſt in ſich zuſammenfaſſende und ſtets aus ſich erzeugende Quell- und Mittelpunct des Ganzen.

So war die Kirche, weit abliegend von dem Bilde einer freien Brudergemeinde, wie es die Zeit der erſten Liebe verwirklicht hatte, ein höchſt wirkliches, ſichtbares Reich geworden, welches durch ſinnliche, wie durch geiſtige Mittel nicht nur ſein Daſeyn zu ſichern, ſondern auch Alles unter ſeine Herrſchaft zu beugen ſuchte; ſie war dabei allerdings Erzieherin, aber ſie wurde bald auch Herrſcherin; das Chriſtenthum, das ſie als Geſetz zur Erziehung gebraucht, ward ihr als ſolches auch Werkzeug zur Unterwerfung jeder Subjectivität, die ſich ihren Ordnungen gegenüber ſelbſtändig geltend machen wollte, und je mehr die ſubjective Freiheit und Selbſtändigkeit in einzelnen Perſonen oder Parteien hervortrat und die äußerlich gewordene Kirche antaſtete oder bedrohte, deſto mehr ſah ſich dieſe durch den Trieb der Selbſterhaltung genöthigt, mit unnachſichtlicher, ja blutiger Strenge dagegen einzuſchreiten. Kam nun noch hinzu, was nicht ausbleiben konnte, da der oberſte Kirchenlenker und ſeine Organe Menſchen waren: eine die natürlichen Gränzen überſchreitende, Geiſtliches und Weltliches, Göttliches und Menſchliches vermengende, Selbſtüberhebung der höchſten Kirchengewalt, ein inneres ſittliches Verderben ihrer ſelbſt und ihrer zahlreichen, in alle Abſtufungen des Volkes ſich verzweigenden Werkzeuge; kam hinzu, was auch unvermeidlich war, da in demſelben Raume nicht ein doppelter, ſondern nur ein einziger Staat wahrhaft exiſtiren und herrſchen konnte, eine Tendenz des Kirchenſtaates, den weltlichen Staat zu unterwerfen, ja zu abſorbiren; kam hinzu, was ſich

überall der Hierarchie beigesellt, wenn sie nicht die idealen Zwecke rein und fest im Auge behält und im rechten Verhältnisse zur fortschreitenden Bildung bleibt, ein Verwenden des Höchsten und Besten, des Glaubens und der Andacht der Völker, zu weltlichen und äußerlichen Absichten, ein Streben, die christliche Menschheit in geistiger Unmündigkeit und Verdumpfung zurückzuhalten: so war das Schlimmste der Verderbniß vorhanden, eine Kirche, die, ursprünglich ein freies Reich des Geistes und der Liebe, jetzt nicht nur ein Reich von dieser Welt, sondern, da sie ihre naturgemäße erziehende Stellung und ihre geistige Präpotenz verloren hatte, ein naturwidriges, nur künstlich zu behauptendes, Gewaltreich geworden war. Und so stand auch wirklich trotz aller guten und fruchtbaren Kräfte, die sie noch in sich schloß, die Kirche gegen das Ende des Mittelalters da, eine geistlich-weltliche Universalmonarchie, groß und stark durch Ueberlieferungen der Vergangenheit, aber unzureichend für die Gegenwart und ohne lebendige Kraft der Zukunft, hemmend für das bürgerliche Gemeinwesen, wenn es sich in seiner gottbegründeten und naturgemäßen Selbständigkeit entwickeln wollte, niederdrückend für den Geist, wenn er seine von innen heraus bestimmten Bahnen zu gehen versuchte, nachsichtig gegen den Sünder, der ihr Gehorsam, Dienst oder Geld brachte, unerbittlich streng auch gegen den Frömmsten, der sie in der Ruhe ihres geistigen oder weltlichen Besitzes störte, eine Zuchtmeisterin der Völker, ohne ihr wahres Vorbild zu seyn, stets bedacht, äußere Vortheile von ihnen zu ziehen, ohne ihnen höhere innerliche zu gewähren. Daß aber die Kirche so geworden, besonders im Laufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts, beruht auf dem Zeugnisse nicht bloß ihrer Gegner, sondern ihrer treuesten, eifrigsten Söhne, auf dem unwidersprechlichen Zeugnisse der Thatsachen.

Was dagegen wollten angesichts dieses Zustandes die Vorläufer der Reformation? Sie wollten, wenn wir von Einzelnem absehen, was diesem oder jenem eigenthümlich seyn mochte, gemeinsam und im Wesentlichen dieses:

Das Christenthum sollte, so meinten sie, nicht ferner behandelt werden als äußere Satzung und Formel, als statutarisches Gesetz der Kirche oder als eine für allemal festgestellte Metaphysik der Schule, sondern es wurde von ihnen wieder erkannt und sollte wieder allgemein zu lebendiger Anerkennung gebracht werden als freies Evangelium, als innerster Lebensgeist, als Kraft Gottes zur Erlösung und Versöhnung, als unversiegbare Quelle der Heiligung aus Liebe und kindlicher Dankbarkeit, freilich auch naturgemäß sich darstellend als sittliches Gesetz und als Lehre, aber

als Geſetz der freien, von einem höheren Geiſtebeſeelten, Neigung und als Lehre nicht des überlieferten Buchſtabens, ſondern des erfahrungsſicheren ſelbſtgewiſſen Geiſtes. Deßhalb ſetzten ſie dem äußerlich und geſetzlich gewordenen, in der geſetzlichen Richtung aber zugleich pelagianiſirenden, Kirchenthume die lebendige Innerlichkeit der evangeliſchen Geſinnung, das Princip des Glaubens und der Liebe und der in beiden wurzelnden Freiheit, der von den urſprünglichen Grundlagen abgewichenen, traditionell erſtarrten Speculation der Schule aber die in eigenſter Erfahrung wiedergeborene, einfache und geſunde Schriftlehre entgegen; und wenn ſie in der Hervorhebung und Feſtſtellung des Schriftprincips auch einſeitig und excluſiv wurden, was bei der Macht des Gegenſatzes kaum zu vermeiden war, ſo gaben ſie doch den kräftigſten und ohne Zweifel auch wohlthätigſten Impuls, um die von der Tradition und Schultheologie ſo ungebührlich zurückgedrängte Schrift und den reineren Schriftinhalt wieder in das geziemende Recht einzuſetzen, und es iſt zugleich unverkennbar, daß es ihnen dabei nicht um das äußere Wort und den Buchſtaben der Schrift, ſo hoch ſie beides auch hielten, ſondern um den daraus zu entwickelnden Lebensgeiſt zu thun war. Denn in der Schrift ſuchten ſie nicht wieder eine neue, nur etwa gereinigte und vereinfachte, Scholaſtik, ſondern friſche Geiſtesnahrung, religiöſe und ſittliche Lebensfülle, Kräfte der Seligkeit. Dieß Alles konnten ſie aber nur finden in dem Kerne der Schrift, in der Perſon und dem Werke des Erlöſers, und dieſes: Chriſtum als die perſönliche Macht der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, als den, der unſre Weisheit und Erlöſung iſt, als lebendiges Haupt und alleinigen Herrn der Gemeinde, klar und ſiegreich hervortreten zu laſſen, alles Uebrige aber dieſer göttlichen Geiſtesmacht unterthan zu machen, war offenbar der Mittelpunct aller ihrer Beſtrebungen. Chriſtus ſollte wieder lebenskräftig in ſeiner Gemeinde wohnen, Er, nicht der Papſt oder irgend eine nur menſchliche Gewalt, ſollte wieder in der Kirche herrſchen. Dieß hing aber untrennbar mit einem Anderen zuſammen, was ebenſo ſehr die Geiſtesrichtung dieſer Männer characteriſirt. Chriſtus kann als wirklicher Erlöſer nur aufgenommen werden, wo die Sünde erkannt und empfunden iſt. Daher geht mit der Predigt des Evangeliums, ſowohl urſprünglich, als wo es friſch wieder auflebt, ſtets Hand in Hand die Predigt der Buße, die Schärfung des Sündenbewußtſeyns und Erlöſungsbedürfniſſes. Deßhalb finden wir, ſo die vorreformatoriſchen Männer, wie die Reformatoren ſelbſt vorzugsweiſe im Treiben der hierher gehörigen Lehren begriffen und nicht zufällig, ſondern

nothwendig auf der Seite des Auguſtinismus, der das Sündebewußtſeyn verſtärkt, gegen den Pelagianismus, der es abſchwächt. Darum wird dann auch poſitiv in der Heilslehre Alles auf das im Glauben zu ergreifende Verdienſt Chriſti geſtellt und nichts auf das Verdienſt der Werke. Chriſtus iſt allen dieſen Männern die alleinige und vollkommen genügende Quelle des Heils, der eine, Alles wirkende Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Und daraus folgte für ſie wieder dreierlei, was ſie polemiſch geltend zu machen nicht unterließen: es bedarf keines weiteren prieſterlichen Mittlerthums in der Kirche, denn durch Chriſtum iſt ein unmittelbares kindliches Verhältniß der Erlöſten zu Gott hergeſtellt; es bedarf keiner weiteren Geſetzgebung, denn das von Chriſto gegebene evangeliſche Geſetz iſt für alle Chriſten zureichend; es bedarf keiner ſichtbaren, Chriſtum vertretenden, Oberherrſchaft in der Kirche, denn Chriſtus hat nie aufgehört, ihr ſtets gegenwärtiges wirkſames Haupt zu ſeyn; und was ſich in dieſen Beziehungen zwiſcheneindrängt, das ſchmälert nicht nur die Ehre Chriſti, ſondern trübt auch das reine Verhältniß des durch das Evangelium frei gewordenen Chriſten zu Gott und ſeinem Erlöſer. Von dieſem Standpunct aus eröffnete ſich für die reformatoriſchen Männer ein weites Feld der Polemik gegen chriſtumverdrängendes Prieſterthum und Papſtthum, gegen außerevangeliſche Menſchenſatzung und Menſchenherrſchaft, gegen angemaaßte menſchliche Sündenvergebung und Ablaßweſen und gegen Alles, was hiermit zuſammenhing: ein Feld, auf dem wir ſie im Einzelnen ſich tapfer haben tummeln ſehen. Und da ſie hierdurch nothwendig in Conflict mit der Macht kommen mußten, welche die höchſte des Mittelalters war, ſo ſcheuten ſie auch das Letzte nicht, dasjenige, was ſelbſt einem Luther noch die größte innere Schwierigkeit machte, den Kampf mit der Kirche. Die erſcheinende Kirche als vielfach verdorben, ja abgefallen erkennend und doch die Idee der Kirche feſthaltend, unterſchieden ſie zwiſchen der katholiſchen Kirche und der Kirche Chriſti, betrachteten die erſtere, was die Erfahrung zeigte, als dem Irrthum ausgeſetzt, die letztere dagegen, die auf das Evangelium gegründete Gemeinſchaft der Heiligen, als über Irrthum erhaben und ſetzten nun ihr Leben daran, von der inneren unſichtbaren Kirche Chriſti und ihren Grundlagen aus die äußere, ſichtbare in einem großen Theil ihrer Satzungen und Inſtituten, ja in ihrem ganzen geiſtigen Zuſtande zu reformiren. Alſo mit Wenigem: evangeliſche Verinnerlichung des Chriſtenthums, Zurückführung deſſelben auf ſeine einfachen Lebensgrundlagen in der Schrift; Bekämpfung der zwiſcheneingedrungenen tra-

ditionellen Kirchen- und Schulsatzungen; Wiederherstellung des lebendigen Glaubens an Christum, als den Inbegriff alles Heiles und Segens für den Einzelnen und die Kirche, und der in diesem Glauben wurzelnden Freiheit; Verwerfung alles Menschlichen, was sich gegen die Ehre Gottes und Christi in der Kirche erhoben hatte oder erheben könnte; Erneuerung der Kirche zu einer Gemeinschaft, die, vom Geiste ihres Stifters und Hauptes durchdrungen, frei wäre von allem falschen Gesetzesthum und doch gebunden in heiliger Liebe; Auflösung des speciellen Priesterthums in das allgemeine, des Papismus in Christusherrschaft, des Kirchenthums in evangelisches Christenthum — das war es in der Hauptsache, was diese Männer gemeinsam wollten und was die Einzelnen, je nach dem Maaße der ihnen gewordenen Erkenntniß, in verschiedener Form zu verwirklichen strebten.

Ueberblicken wir diese Hauptmomente, so werden wir, wie wir auch sonst gesinnt seyn mögen, nicht anstehen dürfen zu sagen, daß die reformatorischen Männer das Bessere wollten, dasjenige, worin entweder überhaupt das Heil der Kirche liegt, oder doch unter den gegebenen Bedingungen lag. Mochte dabei ihre christliche Erkenntniß mit manchen Unvollkommenheiten, ihr Leben mit manchen Mängeln behaftet seyn: wenn wir auf die eigentliche Substanz sehen, so war auf ihrer Seite unverkennbar das Recht des ernsteren, strengeren und reineren christlichen Geistes, das Recht der volleren Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit.

Aber dieses Recht des Christlicheren und Besseren war nicht bloß eine theoretische Sache, es enthielt als Sittliches seiner Natur nach auch eine practische Anforderung: es mußte verwirklicht werden, und diese Verwirklichung konnte nur eintreten durch Umbildung, objective und subjective Umbildung des Gesammtzustandes der Kirche, durch Reformation.

Reformatorisch seiner innersten Natur nach ist sowohl das Christenthum, als das, wovon dasselbe die höchste reale Wahrheit ist, das Wesen des menschlichen Geistes in seinem innerlichsten Kerne, im religiösen Leben. Das Christenthum ist reformatorisch, nicht etwa nur rückwärts im Verhältnisse zum Judenthum, als dessen Verklärung im reinsten Geiste des Prophetismus, sondern hauptsächlich auch vorwärts im Verlaufe seines eigenen Ganges durch die Menschheit. Es will selbst jeden Einzelnen und die ganze Menschheit von Grund aus reformiren und diejenigen, die sich seinem Einflusse hingeben, zu einer gottgeheiligten, in fortwährender Läuterung begriffenen, Gemeinschaft sammeln.

Diese Gemeinschaft aber, das Reich Gottes, kommt, da es nur menschlich verwirklicht werden kann, in Conflict mit der Welt, es wird unvermeidlich davon afficirt, es hängen sich ihm auch weltliche und sündhafte Elemente an; dagegen liegen im Christenthum unzerstörbare Kräfte der Reinigung, der Ausscheidung alles Un- und Widergöttlichen, und es kann nicht ausbleiben, daß, wenn sich der weltliche Stoff im erscheinenden Gottesreiche, in der Kirche, stark anhäuft, auch die läuternde Macht des Christenthums sich desto gewaltiger erhebt, und wo dieß auf eine durchgreifende, umfassende Weise geschieht, da wird das Christenthum seiner Natur nach zur Reformation, die christliche Idee reagirt und protestirt gegen ihre zeitliche Erscheinung, es ist reformatorische Zeit. Dieser Proceß, in einzelnen Epochen mächtiger hervortretend, geht durch die ganze Geschichte der christlichen Welt hindurch und erweist sich eben darin als etwas dem Christenthume selbst in seiner Stellung zur Menschheit unaustilgbar Einwohnendes. Christus selbst hat sein Wirken als eine ins Innerste der Menschheit eingreifende sittliche Krisis, als etwas Richterliches und Ausscheidendes bezeichnet: er ist nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert; er war der erste und größte Reformator. Ebenso sind alle für das Ganze bedeutenden Kirchenlehrer, wenigstens nach einer Seite ihrer Thätigkeit, reformatorisch gewesen und nicht allein der Protestantismus, auch das Papstthum hat, wie z. B. Gregor VII, seine großen reformatorischen Männer aufzuweisen. Und nicht minder wird auch in Zukunft dieser Erneuerungs-Proceß fortgehen, so lange noch der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum, von Heiligkeit und Sünde, von Reich Gottes und Welt besteht. Denn, wie in der Natur des Christenthums, so liegt die Nothwendigkeit desselben auch im Wesen des menschlichen Geistes und seiner Stellung zum Christenthume, seiner Stellung zum Göttlichen überhaupt. Wenn schon der menschliche Geist überhaupt und in allen Beziehungen auf ein geschichtliches Seyn, also auf eine in nie ruhender Selbstthätigkeit fortschreitende Entwickelung angelegt ist, diese Entwickelung aber als eine freie nur allmählig und, weil mit der Freiheit auch Sünde und Irrthum, also Entgegenstrebendes gegeben ist, nur in Gegensätzen, Kämpfen und Katastrophen vor sich gehen kann, so ist dieß noch insbesondere der Fall im Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Christenthum, in seinem religiösen und sittlichen Leben. Das Christenthum ist nicht als etwas begrifflich Fertiges, als System oder Formel, an die Menschheit gekommen; es schließt einen tiefen und reichen Lehrgehalt, einen festen Glaubens- und Wahrheitskern in sich, aber die bestimmtere Fassung und gedankenmäßige Feststellung desselben

— und darin liegt eben die große geistanregende Kraft des Christenthums — ist selbst wieder zu einer Arbeit des menschlichen Geistes geworden; es hat sich auch hier ein Entwickelungsproceß eröffnet, dessen Aufgabe, weil sie sich zu verschiedenen Zeiten anders modificirt, eine unendliche ist; und da auch hierbei, besonders weil das Theoretische untrennbar mit dem Praktischen verbunden, weil die Erkenntniß vom ganzen inneren Lebenszustand abhängig ist, Perioden des Verderbnisses, der Verfinsterung eintreten, so würde, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein Kampf, eine durchgreifende Krisis und Erneuerung, kurz eine Reformation einträte, ein wesentliches Moment in der geistigen Entwickelung selbst, es würde die eigentlich treibende, die großen Impulse gebende Kraft fehlen. Ja, selbst abgesehen vom Christenthume, die religiöse und sittliche Gesammtentwickelung des menschlichen Geistes würde stagniren und verdumpfen, wenn nicht überall und auf allen Gebieten zur rechten Zeit reformatorische Krisen einträten. Ueberall wird, unter gewissen Bedingungen, die Evolution des menschlichen Geistes und der menschlichen Zustände nothwendig zur Reformation, die nur, wenn sie gewaltsam und widernatürlich zurückgedrängt wird, in Revolution umschlägt.

So dürfen wir sagen: Reformation muß seyn, wenn Christenthum, wenn Geist, wenn geschichtliche Entwickelung des Geistes überhaupt und des christlichen insbesondere seyn soll. Daß aber gegen das Ende des Mittelalters eine Masse des Verdorbenen, Schlechten, Hemmenden in der christlichen Welt und namentlich in der Kirche angehäuft, daß Luft und Licht nöthig war, und ein seit lange herangereifter besserer Geist endlich zum Durchbruche kommen mußte, wird ebenfalls kein Unparteiischer, kein Geschichtkundiger leugnen. Es konnte sich nur fragen: wie sollte dieß geschehen, wie sollte aus dem veralteten Zustand in einen frischen, christlicheren, reineren, sittlicheren hinübergeleitet werden?

Es war im Allgemeinen ein zwiefacher Weg möglich: man konnte die Reformation versuchen auf der gegebenen Grundlage der Kirche, namentlich der vorhandenen kirchlichen Aristokratie und Monarchie, oder man konnte sie versuchen auf der Grundlage der Schrift unter Bekämpfung auch jener zeitlich gegebenen Fundamente der Kirche. Die Reformation der ersteren Art sollte ausgehen von einer geordneten Kirchenautorität, den ökumenischen Synoden, und in bestimmten gesetzlichen Acten allmählig und wohlüberlegt vollzogen werden, sie hätte mehr den Character der Legitimität und der zusammenhängenden geschichtlichen Entwickelung gehabt; die Reformation der andern Art konnte nur bewirkt werden durch den allgemeineren Fortschritt des christlichen

Geistes überhaupt unter der Leitung hervorragender, innerlich berufener Persönlichkeiten, sie mußte ihrer Natur nach einen mehr volksmäßigen, bis zu einem gewissen Grade demokratischen Character haben; bei ihr konnte es nicht ausbleiben, daß sie mit manchem Bestehenden entschieden brach, und dagegen ein neues kirchliches Recht, das ihr aber das alt und ewig christliche zu seyn schien, einzuführen suchte. Jene bezog sich nur auf einen Theil des kirchlichen Zustandes, sie schnitt nicht so tief ins Fleisch, sie verhieß, indem sie sich innerhalb der kirchlichen Ordnung bewegte, Erhaltung der katholischen Kircheneinheit; diese griff mehr an die Wurzel alles Unchristlichen und Verderblichen, sie war totaler und radicaler, sie wollte strengere Scheidung der widerstrebenden Elemente, aber sie drohte auch, indem sie sich mit der Kirchenmacht völlig überwarf, mit einem Schisma innerhalb der Kirche.

Die erstere Art der Reformation, die sanftere, legitimere wünschten, wollten und hofften die erleuchtetsten christlichen Männer zu Anfang und im Laufe des 15ten Jahrhunderts, ja die großen Concilien zu Konstanz und Basel bildeten daraus förmlich ein neues kirchenrechtliches Princip [1]). Das Höchste, was sie im Auge hatten, war dieses: eine freie, kräftige, umfassende, nur von Gott und Christo ihre Vollmacht ableitende, Repräsentation der ganzen Christenheit des Abendlandes in den allgemeinen Concilien sollte die oberste gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Kirche bilden; diese Concilien sollten in regelmäßigen Zeitabschnitten von etwa zehn Jahren zusammentreten, die großen Interessen der Kirche selbständig berathen, die jedesmaligen Bedürfnisse gewissenhaft befriedigen und die nöthig gewordenen Verbesserungen im Einverständnisse mit dem Papst oder auch, wenn er sich hartnäckig widersetzte, ohne denselben einführen. Hierdurch war das Princip und lebendige Organ einer fortgehenden, in festem gesetzlichem Schritte sich entwickelnden Reformation in die Mitte der Kirche selbst verpflanzt; es wäre, falls dieser Gedanke auf die Dauer gesiegt hätte, die Kirche, die seit Gregor VII eine absolute und häufig despotische Monarchie war, in die Gestalt eines constitutionellen Gemeinwesens übergegangen, ja die Beschränkung des Papstthums wäre dabei eine noch stärkere gewesen, als die Beschränkung des Königthums in constitutionellen Monarchien, denn hier ist für die wichtigsten Hand-

1) Ueber die Geschichte und Tendenz dieser Concilien gibt jetzt die vollständigste Kunde das bekannte Werk von Wessenberg: die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts. Constanz 1840. 4 Bände.

lungen die Zuſammenſtimmung der höchſten Gewalten erforderlich, dort aber legte ſich die Kirchenrepräſentation das Recht bei, auch ohne das Papſtthum zu beſchließen und zu handeln, nöthigen Falls ſelbſt über daſſelbe zu richten.

Die Beſtrebungen der Männer, die dieß wollten, waren ohne Zweifel wohlgemeint und edel; der Gedanke ſelbſt war großartig und ſchien der Kirche eine ſchöne Zukunft zu verbürgen; ja es mag ſich auch dem Proteſtanten, beſonders wenn er auf die jetzige Zerſplitterung hinblickt, der Wunſch aufdrängen, es möchte die Kirche, als Einigungsband der ganzen europäiſchen Völkerfamilie, eine ungetrennte geblieben ſeyn und ſich aus ſelbſteigener Kraft, wenn auch kämpfend, doch ohne ſpaltende Kataſtrophe in geſchichtlichem Zuſammenhang und ununterbrochenem Fortſchritte reformirt haben. Aber die Wirklichkeit der Geſchichte läßt uns dieſen Wunſch als eitel erſcheinen, und wenn wir genauer zuſehen, müſſen wir uns auch überzeugen, daß es nicht anders kommen konnte, als es gekommen iſt. Jene Beſtrebungen des ariſtokratiſchen Repräſentativſyſtems konnten der Natur der Sache nach nicht zu ihrem Ziele gelangen: denn ſie waren mit einem inneren Widerſpruche behaftet; ſie ruhten auf falſchen Vorausſetzungen; ſie waren in Beziehung auf das reformatoriſche Princip ſelbſt nicht durchgreifend genug.

Sie waren — ſagen wir zuerſt — mit ſich ſelbſt in einem inneren Widerſpruche. Dieß kann am beſten durch eine Parallele anſchaulich gemacht werden. Jene ſynodalen Tendenzen ſind in einigen weſentlichen Beziehungen mit den neueren politiſchen Theorien zu vergleichen, welche die Gewährleiſtung einer freien und kräftigen Entwickelung des öffentlichen Lebens vorzugsweiſe oder ausſchließlich in einer der Monarchie zur Seite ſtehenden und ſie beſchränkenden Volksrepräſentation finden. Es war das conſtitutionelle Syſtem der katholiſchen Kirche, ähnlich den conſtitutionellen Syſtemen der modernen Politik, nur darin noch weiter gehend, daß es der kirchlichen Repräſentation eine entſchieden höhere Stellung zuerkannte, als der Volksrepräſentation in einer Monarchie gegeben werden kann, nämlich für gewiſſe Fälle auch richterliche Autorität über den Papſt, vollkommene Autonomie und Obergewalt in der Kirche. Wenn nun auf dem politiſchen Gebiete, weil es ſich hier, wie man auch das göttliche Recht urgiren mag, in der Anwendung immer nur um rein menſchliche Verhältniſſe und Thätigkeiten handelt, der Begriff der Monarchie nicht ſchlechthin aufgehoben wird durch das Hinzutreten einer repräſentativen Beſchränkung; ſo verhält es ſich anders auf dem kirchlichen Gebiete, wenigſtens in der Geſtal-

tung, die es damals hatte und die es im Katholicismus, wenn er kräftig seyn soll, immer haben muß. Der Papst nimmt dem katholischen Systeme zufolge nicht nur ursprünglich seine Stellung im eminenten Sinne von Gottes Gnaden, jure divino, ein, sondern er wird auch im ganzen Verlaufe seiner Thätigkeit, in allen wesentlichen Entscheidungen als eine göttliche Person betrachtet, sein Regiment ist nicht ein bloß menschliches und als solches dem Irrthum unterworfenes, sondern ein theokratisches, gleichsam unter fortlaufender Inspiration stehend und darum über Irrthum und Widerspruch erhaben. Der Papst ist nicht bloß eine geheiligte Person, sondern der alle Kräfte der Heiligung in der christlichen Welt vermittelnde Statthalter Gottes. Einer solchen Autorität, die schlechthin über den menschlichen Bereich hinausgeht, kann man, ohne daß sie in ihrem innersten Wesen alterirt, ja zerstört würde, keine Beschränkung an die Seite stellen, geschweige denn ein höheres Tribunal überordnen. Das Papstthum, als sichtbare Stellvertretung Gottes, entspricht seinem Begriffe nur, wenn es eine völlig absolute, unbeschränkt höchste, inappellable Gewalt ist. Die Synoden wollten ihm diesen Grundcharacter rauben, sie wollten sich das Papstthum für gewisse Fälle unterordnen, Appellationen vom Papstthum an eine höhere Kirchengewalt legitimiren, und darin lag ein innerer, in das tiefste Leben der Kirche eingreifender Widerspruch, aus dem sich, wie die Dinge standen, ein Kampf auf Leben und Tod entwickeln mußte. Beide Potenzen mußten auf Behauptung der Superiorität ausgehen und nur eine konnte sie factisch haben: siegten die Synoden, so war das Papstthum in seinem eigentlichen Wesen vernichtet und bestand nur als Form, die Kirche wurde eine aristokratische Republik; behauptete sich dagegen das Papstthum in seiner alten Kraft und Hoheit, dann konnten die Synoden nicht zu der Bedeutung und Wirksamkeit gelangen, die sie als unentbehrlich für sich in Anspruch nahmen; die Kirche blieb eine reine theokratische Monarchie. Diesen Widerspruch sah schon frühe niemand klarer ein, als der verständige, hellsinnige Mann, der einerseits den Primat des Papstes bestritt, andrerseits aber auch ein System nicht haltbar finden konnte, welches den Primat der Synoden mit dem des Papstes zu vereinigen suchte, unser Luther. Er spricht sich darüber wiederholt sehr characteristisch aus. In einem Briefe an Churfürst Friedrich [1]) sagt er: „Also hat man zu Costnitz auch contraria gehandelt. Zum ersten, verdampt den Artikel: Primatus non est jure divino, und

1) Vom 18ten August 1519, Th. 1. S. 313 u. 14. bei de Wette.

doch determinirt, das Concilium sey über den Papst. Das wäre ketzerisch und irrig, so der Papst jure divino Primatum hätte. Denn also wäre das Concilium das oberst auf Erden, und hätte ein Primat über des Papsts Primat, als der recht Christi Vicarius, in plenitudine potestatis omnium.... Wenn Primatus jure divino des Papsts wäre, so gebühret dem Concilio nicht über sich zu greifen und den Papst, als einen Unterthanen, absetzen, regieren und handeln, wie es will. Denn jus divinum läßt sich weder regieren, noch ändern. Und ist der Papst über alle Christen, und die Römische Kirche über alle Kirchen: so ist er gewiß auch über das Concilium, das nichts anders ist, denn alle Kirchen." Und in einer andern Stelle [1]), wo zugleich die practische Seite, das Unausführbare des Systems, hervorgehoben wird: „Ich setze, daß der Papst wollte sich des begeben, daß er nicht jure divino oder aus Gottes Gebot der oberste wäre, sondern, damit die Einigkeit der Christenheit wider die Rotten und Ketzerei desto baß erhalten würde, müßte man ein Haupt haben, daran sich die andern alle hielten. Solches Haupt wäre nun durch Menschen erwählt und stünde in menschlicher Wahl und Gewalt, dasselbe Haupt zu ändern, zu entsetzen, wie zu Constanz das Concilium fast die Weise hielt mit den Päpsten, setzten der drey ab und wählten den vierten. Ich setze nun, sage ich, daß der Papst und der Stuhl zu Rom solches begeben und annehmen wollte, welches doch unmüglich ist: denn er müßte sein ganz Regiment und Stand lassen umkehren und zerstören mit allen seinen Rechten und Büchern. Summa, er kanns nicht thun. Dennoch wäre damit der Christenheit nichts geholfen, und würden viel mehr Rotten werden, denn zuvor. Denn weil man solchem Haupt nicht müßte unterthan seyn aus Gottes Befehl, sondern aus menschlichem guten Willen, würde es gar leichtlich und balde veracht, zuletzt kein Glied behalten. Müßte auch nicht immerdar zu Rom oder anderm Orte seyn, sondern wo und in welcher Kirchen Gott einen solchen Mann hätte gegeben, der tüchtig dazu wäre. O! das wollt ein weitläuftig wüst Wesen werden. Darum kann die Kirche nimmermehr baß regieret und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Christo leben, und die Bischoffe alle gleich nach dem Amt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sacramenten, Gebeten und Werken der Liebe, wie St. Hieronymus schreibt, daß die Priester zu Alexandria sämtlich und in gemein die Kirchen regierten,

1) Schmalkald. Artikel, Th. 2. Art. 4.

wie die Apostel auch gethan, und hernach alle Bischoffe in der ganzen Christenheit, bis der Papst seinen Kopf über alle erhub."

Die synodale Tendenz ruhte ferner auf falschen Voraussetzungen. Sie nahm an, das Papstthum, obwohl in seinem Lebensnerv angetastet, ja in seinem eigentlichen Wesen vernichtet, würde doch Kraft genug haben, die Kirche in der Einheit zusammen zu halten. Diese Wirkung war aber nur möglich, so lange das Papstthum als höchste göttliche Macht und Autorität auf Erden anerkannt wurde; erschien es als kirchliches Institut neben andern kirchlichen Instituten, als Product der Kirche, mit dem dieselbe durch ihre Repräsentanten schalten und walten könne, so war, wie schon Luther klar einsah, seine bindende Kraft aufgelöst. So ging die Einheit verloren. Aber dafür wurde auch ein Anderes nicht gewonnen, die Bürgschaft einer sicher und gesetzmäßig fortschreitenden Reformation. Denn dazu war erforderlich, daß das immerhin noch in imposanter Macht und allseitigem Einflusse dastehende Papstthum und dessen hohe Würdenträger auch wirklich einen guten Willen zur Reformation hatten. Dieß war aber auch eine grundlose Voraussetzung. Alle kirchlichen Verbesserungen wurden eigentlich dem Papstthume nur abgerungen und abgetrotzt, und auch dieß immer nur auf eine vorübergehende Weise. Sobald der äußere Zwang entfernt war, lenkte die hohe Hierarchie immer wieder ins alte Gleise. Obwohl theoretisch bestritten, hatte das Papstthum doch immer noch factisch die Macht in Händen und vereitelte jedesmal die Bestrebungen der reformatorischen Synoden durch List oder Gewalt. Denn was haben in Beziehung auf Kirchenverbesserung jene Versammlungen zu Konstanz und Basel, für welche ganz Europa in Bewegung war, hinterlassen? Ein großes Andenken allerdings und eine tiefe Wirkung auf die allgemeine Stimmung, keineswegs aber dauernde und durchgreifende Resultate für wirkliche Umgestaltung der Kirchenverhältnisse. Neben und mit dem Papstthume, dessen Bestand die Synoden doch wollten, konnten die von ihnen geforderte Reformation, wenigstens in gründlicher Weise, nicht aufkommen. Dieß drang sich selbst einem der Hauptvertheidiger des repräsentativen Systems, dem tiefen Kenner des kirchlichen Lebens, Gerson, auf. Er sagt[1]: „Gesetzt auch, daß jene Reformation in Schriften festgesetzt, durch bestimmte Eidschwüre, Bekräftigungen und Verträge verbürgt wäre, so fürchte ich doch, daß sie nachher vom Papste, von den Cardinälen und den übrigen Prälaten und

1) De Reformat. Ecclesiae in Concil universal. cap. XII.

Dienern der Curie nicht gehalten werden, wie auch Franz Petrarca in einem anonymen Buche ſagt: mit dem Wachsthume der Schlechtigkeit unter den Menſchen wuchs auch der Haß gegen die Wahrheit, und die Herrſchaft iſt nun der Schmeichelei und Lüge übergeben. Außerdem iſt es ſchwer, von ſeinen Gewohnheiten abzuſtehen." Das Nämliche, mehr in Beziehung auf die Perſonen, deutet ſpäter in Folge der bis dahin gemachten reicheren Erfahrungen auch der Churfürſt Johann Friedrich an, indem er im Hinblick auf Melanchthons bekannte Aeußerung zu den ſchmalkaldiſchen Artikeln, man könnte um der Einigkeit willen die Superiorität des Papſtes auch über die Evangeliſchen jure humano wohl zulaſſen, an Luther ſchreibt [1]): „So wir aus guter Meinung und um Friedens willen den Papſt einen Herrn bleiben laſſen, der über uns, unſre Biſchoffe, Pfarrer und Prediger zu gebieten, ſetzen wir uns ſelber in die Fahr und Beſchwerung, weil er doch nicht ruhen würde und ſeine Nachkommen, uns und unſer allerſeits Nachkommen gänzlich zu vertilgen und auszurotten."

Endlich drittens war das ſynodale Repräſentativſyſtem in Betreff der reformatoriſchen Principien ſelbſt nicht durchgreifend genug. Wir Proteſtanten wenigſtens müſſen die Grundlagen, auf die es ſich baſirt hatte, als rein chriſtliche in Anſpruch nehmen; wir können nicht anders, als die Fragen aufwerfen: Iſt denn auch das Papſtthum, welches dabei als unentbehrliche Grundlage feſtgehalten wurde, wirklich eine chriſtliche Inſtitution? Entſpricht der Begriff des Prieſterthums, als geſonderten Standes, und die hierauf ſich ſtützende Anerkennung einer kirchlichen Ariſtokratie, als göttlich befugter Kirchenrepräſentation, dem urſprünglich chriſtlichen, apoſtoliſchen Geiſte, dem Weſen des Evangeliums und dem Vorbilde der chriſtlichen Urgemeinde? Hat die Auffaſſung der Kirche als eines in ſeiner zeitlichen Erſcheinung infalliblen Gemeinweſens wirklichen Grund in der Schrift, in der Geſchichte, in der Natur der Dinge? Dürfen wir mit Recht der kirchlichen Ueberlieferung diejenige Stellung zur Schrift und zum Gemeinglauben geben, welche auf dieſem Standpunct angenommen wird? — Dieſe und ähnliche Fragen werden freilich vom Katholicismus und Proteſtantismus entgegengeſetzt beantwortet; ihre gründliche Löſung würde hier auch zu weit führen; aber ſo lange ſie nicht im katholiſchen Sinn aus der Schrift, aus dem Geiſt und der Geſchichte des Chriſtenthums, und aus andern „öffentlichen, klaren und hellen Gründen" beſſer beantwortet ſind, als bis jetzt, haben wir immer Urſache genug, jene Grundlagen

1) Brief vom 7ten Jan. 1537 bei Seckendorf III, 152.

für wankend und unsicher zu erklären und zu sagen: wenn die Reformation eine gründliche, der apostolischen Lehre und dem Urzustande der Gemeinde, sey es auch nicht der Form, doch dem Geist und Wesen nach, entsprechende seyn sollte, so mußte sie noch einen kräftigen Schritt weiter thun und auch jene, vom Synodalsysteme noch adoptirten Grundlagen: Papstthum, kastenartiges Priesterthum, Infallibilität der sichtbaren Kirche und ihrer Repräsentation, und gesetzgebende Autorität der kirchlichen Tradition mit in den kritischen Proceß aufnehmen.

War nun also ein unabweisbares Bedürfniß der Reformation vorhanden und war der von den Synoden vorgeschlagene Weg, wie wir gezeigt, unzulänglich oder wenigstens, wie niemand leugnen wird, unausführbar, so blieb nur der andre übrig: die Reformation von der Basis der Schrift aus durch Begründung und Ausbreitung eines reineren christlichen Geistes, der allmählig die Oberhand gewinnen und endlich, sich zusammenfassend in großen Persönlichkeiten, einen durchgreifenden Kampf mit dem Verdorbenen, Falschen und Hemmenden bestehen mußte. Für diese Art der Umgestaltung konnte freilich keine geordnete, legitime Form gegeben seyn, sie beruhte auf unberechenbaren geistigen Wirkungen und Einflüssen, sie mußte von Organen, die ganz eigenthümlich ausgestattet und innerlich dazu berufen waren, durchgeführt werden, sie konnte sich entweder gar nicht, oder nur auf eine freie Weise, nicht durch Reflexion, sondern durch Begeisterung machen. Indeß war doch auch hierbei das Doppelte denkbar: eine durchaus ruhige Entfaltung des neuen christlichen Geistes von innen heraus durch Lehre und sittliche Einwirkung, oder ein auch in gewaltigen, ergreifenden Thaten sich entladender Durchbruch desselben, eine reformatorische Entwickelung oder eine reformatorische Katastrophe. Beides sehen wir auch geschichtlich eintreten: das Erstere vornehmlich bei den Vorläufern der Reformation, das Andre bei den Männern, die wir im engeren Sinne Reformatoren nennen. Nun gibt es eine Ansicht, welche behauptet, man hätte stets auf dem ersteren Wege beharren sollen, und welche demgemäß die signalgebenden und umwälzenden luther'schen Thaten verwirft. Von diesem Standpunct aus, den wir den erasmischen nennen können, weil ihn zuerst Erasmus auf eine ausgezeichnete Weise einnahm, obwohl sich ihm seitdem viele, besonders katholische Schriftsteller angeschlossen haben, würde man die stilleren Vorläufer der Reformation, wo nicht den Gaben, so doch der Tendenz und Wirksamkeit nach, über die handelnden Reformatoren zu stellen haben. In diesem Sinne sagt auch Erasmus [1]) mit spe

1) Epist. ad Fratres infer. et orient. Fris. Opp. T. X. p. 1622.

cieller Rücksicht auf den Hauptvorläufer Luther's: „Wessel hat Vieles mit Luther gemein; aber wie viel christlicher und bescheidener trägt er seine Lehren vor, als die meisten von jenen!“ Und in allgemeinerer Beziehung auf vorreformatorische Männer überhaupt, Georg Wicelius [1]), der bekannte Mittelsmann zwischen der protestantischen und katholischen Partei: „Der fromme Tauler, Gerson, Valla, Picus, Wessel, Petrus de Alliaco sahen auch, daß es nicht gar wohl um die Kirche stund. Traten sie darum aus und machten neue Kirchen? Nein, sondern sie schrieen dawider, daß ihnen der Hals krachte, erhuben ihre Stimme, wie eine Posaune, und verkündigten den Christen ihre Sünde, damit sie ihre Seelen retteten.“ Sollen wir dieser erasmischen Ansicht beistimmen? Sie hat in der speciellen Beziehung Recht, daß für eine gewisse Periode der reformatorischen Entwickelung vorzugsweise das Wort, die Schrift und der ruhige Lebenseinfluß an der Stelle waren; aber im Großen hat sie Unrecht, wenn es sich um die vollständige Durchführung einer Reformation handelt; diese konnte nicht eintreten ohne durchgreifende Thaten. Dessen war sich auch Luther wohl bewußt. Er sagt in einem seiner Briefe [2]) sehr characteristisch: „Das sind nu nicht mehr Wort, sondern ist in Werk kommen, da mügen wir uns nach richten.“ Und daß er und seine Mithandelnden, wenn auch in Einzelnem menschlich fehlend, im Ganzen Recht hatten, beweist der Gang der Geschichte, die Natur der Verhältnisse. Die Synodal-Idee war unausführbar; die meist noch innerhalb der Hierarchie sich haltenden oder wenigstens nicht gegen die Hierarchie handelnd hervortretenden Bestrebungen eines Peter d'Ailly, Gerson, Wessel, Valla, Reuchlin, Erasmus und Anderer waren vergeblich, ihre besten und andringendsten Worte verhallten da, wo die Macht war, in den Wind; es erfüllte sich, was längst schon Jacob von Jüterbock gesagt [3]), daß eine Reformation weder von dem Wollen noch von dem Können des Papstes und der höchsten Prälaten zu erwarten sey. Alles wahrhaft Reformatorische wurde immer wieder niedergedrückt, untergraben und vernichtet durch die Hierarchie. Was blieb denn nun übrig? Soll man sagen:

1) In seiner Apologie vom J. 1533. Vergl. *Goez* Comment. de Wesselo p. 32. Ueber den Standpunct Wizels s. Neander: das Eine und Mannichfaltige des christlichen Lebens, Berl. 1840. S. 167—328. Auch der oben angeführte katholische Polemiker aus der Reformationszeit, Johann Fabri, erklärt unsern Wessel für christlicher und leidlicher, als Luther. S. die Vorrede zu seinem Tractat.

2) Brief an Melanchthon vom 29ten Juni 1530, Th. 4. S. [illegible] de Wette.

3) S. Band 1. S. 197—201 an versch. Stellen.

Luther und die andern Reformatoren hätten die Sache übereilt? Sie seyen zu rasch zu entscheidenden Thaten geschritten? Aber sie waren ja nicht die Ersten. Jahrhunderte lang hatte die europäische Menschheit dem Papstthume Zeit gelassen, sich zu bessern, sich selbst zu reformiren; von allen Seiten, von Feinden und edler gesinnten Freunden, war die Hierarchie gemahnt und gewarnt, angefleht und gewarnt auch noch von Luther und Zwingli selbst. Aber Alles half nichts. Und da sie denn selbst beharrlich es nicht anders wollte, mußte es freilich zum Bruche kommen und der unterdessen gewaltig angeschwollene Strom des neuen Geistes, der, statt von der Kirche zu ihrer eigenen Belebung und Befruchtung verwendet zu werden, abgedämmt und hinausgedrängt wurde, konnte nun nicht anders, als sich sein eigenes Bette schaffen.

Alles hat seine Zeit: das stillere geistige Wirken der Vorreformatoren hatte seine Zeit, das heroische Handeln der Reformatoren selbst hatte auch die seinige; ohne jenes wäre die Reformation überhaupt und namentlich als allgemeine Volkssache nicht möglich gewesen, ohne dieses wäre es bei bloßen Ansätzen geblieben und nicht zur wirklichen Gründung eines neuen geläuterten Kirchenlebens gekommen. Wir erkennen Beide, sofern sie eine geschichtliche und darin eine göttliche Mission erfüllten, als groß und preiswürdig an.

Der Riß, den die Reformation unter den gegebenen Verhältnissen mit sich bringen mußte, ist, gegen den ursprünglichen Willen derjenigen, die ihn veranlaßt, gemacht; der Gegensatz ist nach dreihundert Jahren noch vorhanden und muß bis zu einer Auflösung, deren Zeit und Form wir noch nicht absehen, seine Stadien durchlaufen; aber inmitten des unvermeidlichen Kampfes schwebt doch ein höherer Friede zwischen denen, die auf beiden Seiten lebendig auf der gemeinsamen christlichen Grundlage stehen und an der Einheit im Nothwendigen festhalten, die da wissen, was sie dem, wenn auch anders, doch aufrichtig gesinnten Bruder, was sie dem gemeinen Besten, was sie ihrem Vaterlande schuldig sind.

cieller Rückſicht auf den Hauptvorläufer Luther's: „Weſſel hat Vieles mit Luther gemein; aber wie viel chriſtlicher und beſcheidener trägt er ſeine Lehren vor, als die meiſten von jenen!“ Und in allgemeinerer Beziehung auf vorreformatoriſche Männer überhaupt, Georg Wicelius [1]), der bekannte Mittelsmann zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Partei: „Der fromme Taulerus, Gerſon, Valla, Picus, Weſſelus, Petrus de Alliaco ſahen auch, daß es nicht gar wohl um die Kirche ſtund. Traten ſie darum aus und machten neue Kirchen? Nein, ſondern ſie ſchrieen dawider, daß ihnen der Hals krachte, erhuben ihre Stimme, wie eine Poſaune, und verkündigten den Chriſten ihre Sünde, damit ſie ihre Seelen retteten.“ Sollen wir dieſer erasmiſchen Anſicht beiſtimmen? Sie hat in der ſpeciellen Beziehung Recht, daß für eine gewiſſe Periode der reformatoriſchen Entwickelung vorzugsweiſe das Wort, die Schrift und der ruhige Lebenseinfluß an der Stelle waren; aber im Großen hat ſie Unrecht, wenn es ſich um die vollſtändige Durchführung einer Reformation handelt; dieſe konnte nicht eintreten ohne durchgreifende Thaten. Deſſen war ſich auch Luther wohl bewußt. Er ſagt in einem ſeiner Briefe [2]) ſehr characteriſtiſch: „Das ſind nu nicht mehr Wort, ſondern iſt in Werk kommen, da mügen wir uns nach richten.“ Und daß er und ſeine Mithandelnden, wenn auch in Einzelnem menſchlich fehlend, im Ganzen Recht hatten, beweiſt der Gang der Geſchichte, die Natur der Verhältniſſe. Die Synodal-Idee war unausführbar; die meiſt noch innerhalb der Hierarchie ſich haltenden oder wenigſtens nicht gegen die Hierarchie handelnd hervortretenden Beſtrebungen eines Peter d'Ailly, Gerſon, Weſſel, Valla, Reuchlin, Erasmus und Anderer waren vergeblich, ihre beſten und andringendſten Worte verhallten da, wo die Macht war, in den Wind; es erfüllte ſich, was längſt ſchon Jacob von Jüterbock geſagt [3]), daß eine Reformation weder von dem Wollen noch von dem Können des Papſtes und der höchſten Prälaten zu erwarten ſey. Alles wahrhaft Reformatoriſche wurde immer wieder niedergedrückt, untergraben und vernichtet durch die Hierarchie. Was blieb denn nun übrig? Soll man ſagen:

---

1) In ſeiner Apologie vom J. 1533. Vergl. *Goes* Comment. de Wesselo p. 32. Ueber den Standpunct Wizels ſ. Neander: das Eine und Mannichfaltige des chriſtlichen Lebens, Berl. 1840. S. 167—328. Auch der oben angeführte katholiſche Polemiker aus der Reformationszeit, Johann Fabri, erklärt unſern Weſſel für chriſtlicher und leidlicher, als Luther. S. die Vorrede zu ſeinem Tractat.

2) Brief an Melanchthon vom 29ten Juni 1530, Th. 4. S. 53 bei de Wette.

3) S. Band 1. S. 197—201 an verſch. Stellen.

Luther und die andern Reformatoren hätten die Sache übereilt? Sie seyen zu rasch zu entscheidenden Thaten geschritten? Aber sie waren ja nicht die Ersten. Jahrhunderte lang hatte die europäische Menschheit dem Papstthume Zeit gelassen, sich zu bessern, sich selbst zu reformiren; von allen Seiten, von Feinden und edler gesinnten Freunden, war die Hierarchie gemahnt und gewarnt, angefleht und gewarnt auch noch von Luther und Zwingli selbst. Aber Alles half nichts. Und da sie denn selbst beharrlich es nicht anders wollte, mußte es freilich zum Bruche kommen und der unterdessen gewaltig angeschwollene Strom des neuen Geistes, der, statt von der Kirche zu ihrer eigenen Belebung und Befruchtung verwendet zu werden, abgedämmt und hinausgedrängt wurde, konnte nun nicht anders, als sich sein eigenes Bette schaffen.

Alles hat seine Zeit: das stillere geistige Wirken der Vorreformatoren hatte seine Zeit, das heroische Handeln der Reformatoren selbst hatte auch die seinige; ohne jenes wäre die Reformation überhaupt und namentlich als allgemeine Volkssache nicht möglich gewesen, ohne dieses wäre es bei bloßen Ansätzen geblieben und nicht zur wirklichen Gründung eines neuen geläuterten Kirchenlebens gekommen. Wir erkennen Beide, sofern sie eine geschichtliche und darin eine göttliche Mission erfüllten, als groß und preiswürdig an.

Der Riß, den die Reformation unter den gegebenen Verhältnissen mit sich bringen mußte, ist, gegen den ursprünglichen Willen derjenigen, die ihn veranlaßt, gemacht; der Gegensatz ist nach dreihundert Jahren noch vorhanden und muß bis zu einer Auflösung, deren Zeit und Form wir noch nicht absehen, seine Stadien durchlaufen; aber inmitten des unvermeidlichen Kampfes schwebt doch ein höherer Friede zwischen denen, die auf beiden Seiten lebendig auf der gemeinsamen christlichen Grundlage stehen und an der Einheit im Nothwendigen festhalten, die da wissen, was sie dem, wenn auch anders, doch aufrichtig gesinnten Bruder, was sie dem gemeinen Besten, was sie ihrem Vaterlande schuldig sind.

Zur Entſcheidung der Frage

über

den Verfaſſer der Imitatio Christi.

„Wolle, daß man nichts von dir wiſſe [1])!" iſt ein aus dem Innerſten kommendes Lieblingswort des Verfaſſers der Imitatio Christi. Wir könnten daher ganz im Sinne deſſelben zu handeln ſcheinen, wenn wir uns um ſeinen Namen gar nicht kümmerten. Falls jedoch, wie wir nicht zweifeln, ſeine Wahrheitsliebe nicht geringer war, als ſeine Demuth, ſo konnte es ſchon ihm ſelbſt nicht gleichgültig ſeyn, ob etwa auch ein falſcher, untergeſchobener Name an der Spitze ſeiner Schrift ſtehe; für uns aber vollends hat es ein entſchiedenes Intereſſe, daß ein Buch, welches ſo tief und umfaſſend gewirkt hat, dem rechten Urheber zuerkannt, daß jeder mit falſchen oder zweideutigen Zeugniſſen ausgeſtattete Eindringling von der Ehre zurückgewieſen werde. Auch hat das Werkchen, abgeſehen von allem Perſönlichen, eine ſo wichtige Stelle in der Geſchichte der religiöſen und ſittlichen Cultur [2]), daß es ſich ſchon darum lohnt, ſeiner wahren Quelle und den Bedingungen, unter denen es entſtand, auf die Spur zu kommen.

Um die Ehre, der Geburtsort Homers zu ſeyn, haben ſich ſieben Städte geſtritten; die Frage, wem der Verfaſſer der Nachfolge Chriſti angehöre, iſt ein Zankapfel, wenn auch nicht für

1) Ama nesciri!

2) Es iſt bekanntlich nächſt der Bibel das am häufigſten abgedruckte, alſo ohne Zweifel auch am meiſten geleſene und zwar von allen Confeſſionen geleſene, faſt in alle bekannten Sprachen überſetzte, Buch chriſtlicher Erbauung. Man rechnet ungefähr 2000 Ausgaben des Originals und nicht weniger als 1000 der franzöſiſchen Ueberſetzung, und dieſe Zahl mehrt ſich mit jedem Tage.

Zur Entscheidung der Frage

über

den Verfasser der Imitatio Christi.

„Wolle, daß man nichts von dir wisse [1])!" ist ein aus dem Innersten kommendes Lieblingswort des Verfassers der Imitatio Christi. Wir könnten daher ganz im Sinne desselben zu handeln scheinen, wenn wir uns um seinen Namen gar nicht kümmerten. Falls jedoch, wie wir nicht zweifeln, seine Wahrheitsliebe nicht geringer war, als seine Demuth, so konnte es schon ihm selbst nicht gleichgültig seyn, ob etwa auch ein falscher, untergeschobener Name an der Spitze seiner Schrift stehe; für uns aber vollends hat es ein entschiedenes Interesse, daß ein Buch, welches so tief und umfassend gewirkt hat, dem rechten Urheber zuerkannt, daß jeder mit falschen oder zweideutigen Zeugnissen ausgestattete Eindringling von der Ehre zurückgewiesen werde. Auch hat das Werkchen, abgesehen von allem Persönlichen, eine so wichtige Stelle in der Geschichte der religiösen und sittlichen Cultur [2]), daß es sich schon darum lohnt, seiner wahren Quelle und den Bedingungen, unter denen es entstand, auf die Spur zu kommen.

Um die Ehre, der Geburtsort Homers zu seyn, haben sich sieben Städte gestritten; die Frage, wem der Verfasser der Nachfolge Christi angehöre, ist ein Zankapfel, wenn auch nicht für

1) Ama nesciri!

2) Es ist bekanntlich nächst der Bibel das am häufigsten abgedruckte, also ohne Zweifel auch am meisten gelesene und zwar von allen Confessionen gelesene, fast in alle bekannten Sprachen übersetzte, Buch christlicher Erbauung. Man rechnet ungefähr 2000 Ausgaben des Originals und nicht weniger als 1000 der französischen Uebersetzung, und diese Zahl mehrt sich mit jedem Tage.

Nationen, so doch für deren gelehrte Sprecher und für zwei angesehene, weitverbreitete Mönchsorden geworden; selbst das französische Parlament wurde in den Streit gezogen und hat am 12ten Febr. 1652 dahin entschieden, daß das Buch nur mit dem Namen des Thomas gedruckt werden solle; seit mehr als zwei Jahrhunderten sind Schriften gewechselt worden, die nachgerade zu einer kleinen Bibliothek angewachsen sind, und bis auf den heutigen Tag ist die Sache noch nicht zu einem allgemein befriedigenden Abschlusse gebracht, denn in den letzten Jahrzehnten noch haben sich Stimmen in völlig entgegengesetztem Sinn erhoben.

Es kann hier nicht unsere Absicht seyn, die Streitfrage, die an sich schon verwickelt, durch die Länge und Leidenschaftlichkeit des Kampfes noch verwickelter geworden ist, in allen ihren Seitengängen und Ausläufen zu verfolgen; dazu würde, sollte es gründlich geschehen, in der That ein eigenes kritisches Werk gehören. Aber wir achten es für Pflicht, auf die Hauptpuncte einzugehen und wenigstens das Nöthigste zu sagen, um unsere so zuversichtlich ausgesprochene Behauptung, Thomas von Kempen sey der Verfasser des berühmten Büchleins, nicht ungerechtfertigt erscheinen zu lassen. Auch wird sich uns dabei Gelegenheit bieten, theils einiges Neue zur Entscheidung beizubringen, theils schon Gesagtes oder Angedeutetes in ein noch helleres Licht zu stellen.

Von den verschiedenen Namen, die man — ich nenne nur den h. Bernhard, Ludolph den Karthäuser, Heinrich von Kalkar — zum Theil geradezu aus der Luft gegriffen hat, um sie an die Spitze des Tractates zu stellen, sind in der neueren Zeit nur drei auf dem Plane geblieben[1]), die noch ernsthafte Vertheidigung gefunden haben: der bekannte Kanzler der Universität Paris, Johann Gerson, der sonst unbekannte, ja selbst in seiner Existenz angefochtene, Johann Gersen, vorausseßlich Abt eines Benedictinerklosters auf der Citadelle zu Vercelli, und der eben dadurch, daß er in der herrschenden Tradition als Verfasser des Büchleins galt, so berühmt gewordene Thomas von Kempen.

Von diesen Dreien wird nun ohne Zweifel zuerst der Kanzler Gerson den Rückzug anzutreten haben[2]). Gerson ist nach Leben

---

1) Vergl. zur Uebersicht: Silbert Gersen, Gerson und Kempis; oder ist Einer von diesen Dreien und welcher ist der Verfasser der Nachfolge Christi? Wien 1828; und Gieseler K. Gesch. II, 4. S. 347. not. m.

2) Zusammenstellung der Hauptgründe gegen ihn bei Silbert S. 32 ff.

und Schriften viel zu bekannt, als daß wir nicht, wenn er der Verfaſſer des Buches wäre, etwas ſicher Beglaubigtes darüber wiſſen ſollten. Aber weder die Cöleſtiner zu Lyon, noch die Karthäuſer zu Villeneuve, bei denen Gerſon ſeinen Lebensabend zubrachte, noch Gerſons eigener Bruder, der ſeine Schriften zuerſt ſammelte, noch Peter Schott, der ſie im J. 1488 herausgab, kennen ihn als Verfaſſer der Imitatio Christi; ja der Letztere ſpricht ihm die Autorſchaft ſogar ausdrücklich ab und erkennt ſie Kempis zu. Noch weniger werden die Anſprüche Gerſons durch innere Gründe unterſtützt. Der, der Wiſſenſchaft zwar nicht feindſelige, aber ihr gegenüber doch aſcetiſch beſchränkte, Ton der Imitatio paßt nicht zu dem ſcholaſtiſch gebildeten, bei aller Frömmigkeit doch zugleich ganz von wiſſenſchaftlichen Intereſſen durchdrungenen, franzöſiſchen Theologen; das Mönchiſche, Weltabgezogene, alle Oeffentlichkeit Fliehende nicht zu dem Manne, der ſich fortwährend auf den Schauplätzen des kirchlichen und ſelbſt politiſchen Lebens bewegte. Die Germanismen, von denen anerkanntermaaßen der Tractat voll iſt, müſſen bei Gerſon als etwas völlig Fremdartiges erſcheinen, und ſie aus dem vorübergehenden Aufenthalte des Kanzlers in Deutſchland ableiten zu wollen, iſt offenbar ein Streich der Verzweiflung [1]). Ueberhaupt, wer ſich die Mühe genommen, irgend eine vorherrſchend aſcetiſche Schrift Gerſons mit der Imitatio zu vergleichen, der wird in Inhalt und Sprache, im ganzen Sinn und Ton einen ſo ſpecifiſchen Unterſchied finden, daß ſein Urtheil nicht ſchwankend ſeyn kann. Auch haben ſich in neuerer Zeit die Reihen der Gerſoniſten dergeſtalt gelichtet, daß nur etwa noch ein oder der andere Nachzügler, ein muthiger, mit kritiſcher Todesverachtung gewappneter, Landsmann für den pariſer Kanzler aufzutreten wagt [2]). Dazu kommt, daß ſich die Veranlaſſung, ihn als Verfaſſer anzunehmen, ſehr leicht erklären läßt. Der Name des wirklichen Autors war anfänglich noch Vielen unbekannt, man wollte aber doch für das bedeutende Product einen namhaften Urheber haben, und da Gerſon der berühmteſte Repräſentant der Myſtik in dieſer Zeit war, ſo verfiel man ganz

1) Die Germanismen werden auch von den franzöſiſchen Vertheidigern Gerſons, Barbier und Gence, zugegeben. Silbert S. 34 u. 37. Barbier in der gleich anzuführenden Abhandlung S. 117 erklärt ſie auf die bezeichnete ungenügende Weiſe.

2) So: Ant. Alex. *Barbier* Dissertation sur 60 traductions françaises de l'Imitation de J. Chr. Paris 1812, und J. B. M. *Gence* in einer Prachtausgabe der Imitatio, Paris 1826. Ganz neuerdings iſt auch wieder angekündigt: es werde zu Valenciennes ein Abdruck der Imitatio aus einem Manuſcripte beſorgt werden, qui restitue l'Imitation de J. Chr. à Gerson *et à la France*. Als Herausgeber wird Hr. Leroy genannt. Bibliothèque de l'école des Chartes. Paris 1841. T. II. Livrais 4. p. 408.

natürlich auf ihn [1]); nachdem er aber einmal in einem Codex — der frühste ist der salzburger vom J. 1463, wo aber der Name nur abgekürzt: Joh. Gers., geschrieben ist — genannt war, ging er bald in mehrere über und es bildete sich daraus eine, wenn auch nur in beschränkterem Kreise sich haltende [2]), Tradition.

Ist Gerson, dem ja sonst seine unbestrittenen hohen Verdienste bleiben, in Betreff dieses Anspruchs beseitigt, so dreht sich die Frage nur noch um Johann Gersen und Thomas von Kempen.

Der Name Gersen, der in alten Handschriften erscheint, ist seit dem Anfange des 17ten Jahrhunderts in den Vordergrund getreten. Der italienische Benedictiner Cajetani nahm sich seiner als eines Ordensgenossen ums J. 1614 an [3]), und als die regulirten Chorherren des h. Augustin für ihren Thomas Einsprache thaten, wurde der kritische Streitpunct eine Frage der Ordensehre, und dadurch so ins Trübe gebracht, daß man am klaren Mittage die Sonne nicht mehr sah. Auch mischte sich hier, wie bei Gerson, das landsmannschaftliche Interesse ein; denn, wie für diesen besonders Franzosen kämpften, so ist neuerdings für Gersen als Hauptstreiter ein vercellefer Landsmann in die Schranken getreten, Herr von Gregory, der unter der Aegide eines Pairs von Frankreich, des Grafen von Lanjuinais, eine Denkschrift herausgegeben hat, welche, durch deutschen Fleiß bereichert, auch auf vaterländischen Boden verpflanzt worden ist [4]).

Prüfen wir, soweit es in gedrängter Kürze möglich ist, die Hauptgründe für die Autorschaft Gersens, wie sie von dem neusten Vertheidiger ausgeführt werden.

Das erste Hauptstück seiner Untersuchung widmet Herr von

---

1) Die nähere Erklärung, die Silbert S. 51 gibt, daß eine der ersten Abschriften der Imitatio durch Ordensgenossen des Thomas auf das kostnitzer Concil in die Hände Gersons gekommen sey und sich von da aus theilweise unter des Kanzlers Namen verbreitet habe, ermangelt wenigstens eines bestimmteren historischen Grundes.

2) Die französische Uebersetzung der Imitatio von 1488 schwankt noch zwischen Gerson und dem h. Bernhard; erst eine französische Ausgabe von 1573 nennt Gerson bestimmt auf dem Titel als Verfasser.

3) Const. *Cajetani* Gersen restitutus etc. Romae 1614, und desselben Apparatus ad Gersenem restitutum. Gegen ihn besonders der Jesuit Herib. Rosweyde Vindiciae Kempenses, Antwerp. 1621, und der gelehrte Franzose Ellies Dupin Dissert. de auctore libelli de Imit. Chr. Amstel. 1706.

4) Mémoire sur le véritable auteur de l'Imitation de J. C. par G. de *Gregory*. Revu et publié par les soins de M. le Comte *Lanjuinais*. Pair de France. Paris 1827., ins Deutsche übersetzt und mit den nothwendigen Erläuterungen und Zusätzen versehen von J. B. Weigl. Sulzbach 1832.

Gregory der Nachweisung folgender Sätze: der Verfasser der Nachfolge Christi ist ein Benedictiner; er war ein Italiäner; er wollte seinen Namen nicht wissen lassen.

Wenn die Ausführung dieser Sätze zunächst mit der These beginnt[1]), daß das Buch von der Nachfolge Christi „ein Tractat" sey, so sieht man nicht, was dieß soll. In dem Sinne, worin der Ausdruck Tractat in jener Zeit allgemein angewendet wurde und bis heute angewendet wird, versteht sich dieß vollkommen von selbst; in dem Sinn aber, den der Verfasser voraussetzt[2]), daß die Imitatio ursprünglich ein Schultractat, eine Grundlage für Vorlesungen über christliche Moral gewesen und sich so zuerst als Heft der Zuhörer anonym verbreitet habe, ist die Annahme weder zu beweisen, noch würde daraus für den Hauptsatz, der erhärtet werden soll, etwas folgen; denn so wenig wir wissen, daß der vorausgesetzte Abt Gersen wirklich solche Moral-Vorträge an der Akademie zu Vercelli gehalten, ebenso wenig dürfen wir behaupten, daß Thomas dergleichen nicht hätte halten können, denn in seinen Sermonen an die Novizen haben wir wenigstens etwas Verwandtes.

Näher zur Sache, da Gersen Benedictiner-Abt gewesen seyn soll, Thomas aber Kanoniker des h. Augustin war, träfe der weitere Satz: der Verfasser der Imitatio ist Benedictiner. Als Beweis gebraucht Herr von Gregory[3]) die Uebereinstimmung des Buches mit der Benedictiner-Regel. Ueberzeugend dargethan konnte dieß nur werden, wenn dabei solche Puncte hervorgehoben wurden, die der Benedictiner-Regel eigenthümlich sind und sie von andern Ordensregeln unterscheiden. Davon findet sich aber keine Spur. Alles, was Herr von Gregory beibringt, sind entweder allgemein practische, oder allgemein christliche, oder auch allgemein mönchische und ascetische Sätze, wie sie vollkommen auch zu dem Standpuncte des Thomas passen, ja großentheils und sogar häufig in derselben Form auch in dessen übrigen Schriften vorkommen. Oder sind die Ermahnungen: auch als Mönch sich arbeitsam zu zeigen, demüthig zu seyn, nicht auf Menschen und äußeren Trost zu bauen, den Oberen, auch mit Verleugnung des eigenen Willens, zu vertrauen und zu gehorchen, sich eine unscheinbare Kleidung gern gefallen zu lassen, überall sein Kreuz auf sich zu nehmen u. dergl. — sind diese Ermahnungen etwas speciell dem Benedictiner-Standpuncte Angehöriges? So wenig,

1) Deutsche Uebers. S. 1—4.
2) Vergl. ebendas. S. 13 u. 14.
3) Ebendas. S. 4—12.

daß wir uns nur wundern müßten, wenn wir sie bei einem Manne, der so war, wie wir Thomas aus seinem Leben und seinen übrigen Schriften kennen, nicht fänden.

Der Verfasser war — setzt Herr von Gregory weiter [1]) — ein Italiäner oder ein in Italien lebender Deutscher. Das „Oder" ist vortrefflich, denn es gibt, was mit der einen Hand genommen war, mit der andern wieder zurück; aber es war freilich nicht zu umgehen, denn der Name Gerse n ist doch eigentlich ein deutscher, und wenn man die im Buche unleugbar vorhandene Fülle von Germanismen [2]) geltend machen wollte, so war diesem Gegengrunde nur vorgebeugt, wenn der Verfasser in solcher Weise als Italiäner bezeichnet wurde, daß er zugleich auch Deutscher war. Daß er aber doch Italiäner gewesen, soll hervorgehen aus dem verdorbenen volksmäßigen Latein der Imitatio, wie man solches im 13ten Jahrhundert in Italien gesprochen, und aus dem Umstande, daß Buch IV. Kap. 5. §. 3. darauf angespielt werde, wie das Priestergewand vorn und hinten mit dem Kreuze bezeichnet sey, was damals nur in Italien gewöhnlich gewesen. Beides trifft wieder nicht zum Ziele. Ein populär verdorbenes Latein schrieb man im Mittelalter in allen Ländern der Christenheit und ein Schluß auf Italien hätte nur gezogen werden dürfen aus unzweifelhaft nachgewiesenen Italicismen [3]); diesen Nachweis ist jedoch Herr von Gregory schuldig geblieben. Daß aber die Bezeichnung des Priestergewandes mit einem sowohl vorn als hinten angebrachten Kreuze etwas speciell Italiänisches gewesen und bis ins 15te Jahrhundert in Deutschland und den Niederlanden nicht vorgekommen sey, hat er auch nicht überzeugend dargethan; er zeigt nur, daß die Sitte in Italien geherrscht, nicht aber daß sie den Niederlanden fremd gewesen. Vielmehr haben wir, wenigstens in Betreff der altfranzösischen Kirche, Beweise vom Gegentheile [4]).

Den weiteren Satz [5]), daß sich der Verfasser der Imitatio aus Bescheidenheit nicht genannt wissen wollte, brauchen wir nicht in Anspruch zu nehmen; es folgt hieraus, da Beide, Thomas

1) S. 12—17.

2) Sie sind ziemlich vollständig nachgewiesen in *Amort* Scutum Kempense sive Vindiciae etc. P. IV. p. 19.

3) Die wenigen angeblichen Italicismen, die in der Imitatio vorkommen, z. B. regratiari, pensare, passionatus, indisciplinatus, bassari, grossus, contrariare, sentimenta, fontaliter, conscientiosus, sind theils auch Germanismen, theils gehören sie überhaupt einer verdorbenen Latinität an, und kommen, was die Hauptsache ist, auch in den unbezweifelt ächten Schriften des Thomas vor. S. *Amort* Vindiciae P. II. p. 13.

4) Silbert S. 77.

5) Gregory S. 12—21.

und Gerſen, beſcheidene Männer ſeyn konnten, weder etwas für Gerſen, noch etwas gegen Thomas, ja der Umſtand iſt eher günſtig für Thomas, denn es läßt ſich daraus erklären, warum er ſich in einer der von ihm ſelbſt gefertigten Copien des Tractats nicht direct als Verfaſſer, ſondern nur als Schreiber (per manus fratris Thomae Kempis) bezeichnete.

Nach dieſen Vorbereitungen folgt im zweiten Hauptſtücke [1]) die entſcheidende Behauptung: der Benedictiner, der den Tractat verfaßt hat, iſt Johannes Gerſen von Cabaliaca, Abt von St. Stephan, einem Kloſter der Citadelle von Vercelli, gegen das Jahr 1240. Da die allgemeinen Grundlagen, auf denen dieſe Behauptung ruht, ſo unhaltbar ſind, ſo erweckt dieß auch gegen die Behauptung ſelbſt ſchon Vorurtheile; indeß ſie könnte doch, abgeſehen von allen Nebenbeweiſen, ſo feſt in ihrer eigenen unantaſtbaren geſchichtlichen Wahrheit ruhen, daß wir ſie uns auch als etwas ganz iſolirt Daſtehendes müßten gefallen laſſen; denn das ſicher bewährte Factum hat die Geſchichte unter allen Umſtänden zu reſpectiren.

Herr von Gregory bedient ſich äußerer und innerer Gründe. Er zeigt zuerſt [2]), daß es wirklich ein Kloſter St. Stephan zu Vercelli und einen Abt deſſelben, Namens Johannes Gerſen von Cabaliaca, gegeben habe; er ſucht glaublich zu machen, daß Cabaliaca oder Canabacum — denn der Verfaſſer der Imitatio kommt auch unter der Bezeichnung Johannes de Canabaco vor [3]) — identiſch ſey mit dem heutigen Cavaglia, einem Dorfe des vercelleſer Gebietes, und will ſogar in dem Dorfe Cavaglia eine uralte Tradition erhoben haben, wornach die Familie Gerſen im Beſitze des benachbarten Weilers Campi geweſen. Wir wollen gegen dieſe Behauptungen, obwohl ſie noch einer bedeutenden kritiſchen Durchmuſterung unterliegen dürften [4]), dieſes Ortes keine Einwendungen machen. Es ſey! Johann Gerſen habe gegen die Mitte des 13ten Jahrhunderts als Benedictiner-Abt zu Vercelli wirklich gelebt: was wiſſen wir nun weiter? Er iſt und bleibt eine Perſon, von der wir nur das nackte Datum der Exiſtenz, aber nicht einen einzigen Characterzug haben, der ihn mit der Imitatio Christi näher zuſammenbrächte. Allein — ſagt Herr von Gregory weiter [5]) und dieß iſt denn allerdings das äußere

1) S. 21 ff.
2) S. 22—36. Vergl. Silbert S. 14 ff.
3) In dem Codex, den der berühmte Leo Allatius beſeſſen hatte. Silbert S. 23.
4) Man ſehe unter Anderm *Amort* Vindic. P. IV. p. 19. 20 u. a. v. St., ſowie Silbert S. 20—27.
5) S. 36—49.

Hauptargument — er wird unwiderſprechlich mit ihr zuſammengebracht durch eine Reihe von Zeugniſſen in alten Handſchriften: da iſt der Codex von Arona, der dem 13ten Jahrhundert angehört, da ſind die Handſchriften von Padolirone [1]), von Parma, von Bobbio und andere [2]), welche den Namen Johann Gerſen oder abwechſelnd auch Johannes de Canabaco an der Stirne tragen. Und zugleich wird das äußere Zeugniß auch noch durch bedeutende innere Merkmale unterſtützt, welche darthun, daß der Tractat nicht ſpäter als um die Mitte des 13ten Jahrhunderts geſchrieben worden ſeyn könne [3]). Wir wollen zuerſt dieſe inneren Gründe etwas genauer ins Auge faſſen.

Der eifrige Gerſeniſt ſucht die Abfaſſung des Tractates im 13ten Jahrhunderte darzuthun [4]): a) aus der Philoſophie des 13ten Jahrhunderts; b) aus den damaligen Streitigkeiten unter den Bettelorden; c) aus den Anſpielungen auf das ewige Evangelium; d) aus dem alten Gebrauche der h. Communion unter zwei Geſtalten; e) aus der Thatſache, daß das Buch von Schriftſtellern des 13ten Jahrhunderts citirt werde. Unter dieſen Argumenten ſind eigentlich nur zwei, die einige Beachtung verdienen, die beiden letzten. Die drei erſten ſind allzu haltungslos; ſie laufen darauf hieraus, daß der Verfaſſer des Tractates a) von den Streitigkeiten der Schultheologen nichts wiſſen will, die Eitelkeit des Weltlichen und die Herrlichkeit des Himmliſchen ins Licht ſtellt und vor übertriebenem Werthlegen auf Wallfahrten warnt; daß er b) nicht nach Art der Mönchsorden, deren jeder ſeine Heiligen ausſchließlich verherrlichte, über die Vorzüge der Perſon und Verdienſte des einen Heiligen vor denen des andern disputirt haben will; daß er c) zum einfältigen Feſthalten an dem unvergänglichen Worte Gottes und zum eifrigen Streben nach dem inneren Verſtändniſſe des Evangeliums auffordert — ohne jedoch dabei im Entfernteſten gegen das ſogenannte „ewige Evangelium" der mittelalterlichen Apokalyptiker zu polemiſiren. Dieß Alles können wir von einem Schriftſteller des 15ten Jahrhunderts vollkommen ebenſo gut erwarten, als von einem Schrift-

---

1) Padolirone iſt ein Kloſter in der Nähe von Mantua.

2) *Amort* Vindic. P. III, p. 18 läßt nur die 4 genannten Codices für Gerſen gelten; die Gerſeniſten zählen deren noch mehrere: von Rom, Turin u. ſ. f.

3) Dieß hatte zuerſt, ohne daß dabei noch von Gerſen die Rede war, der Spanier Petrus Mauriquez behauptet in ſeiner Schrift: Aparejos para administrar el sacramento de la penitencia. Mailand 1604. Er beruft ſich auf den auch von Gregory gebrauchten Grund, daß die Imitatio in den Collationen des h. Bonaventura citirt werde.

4) Gregory S. 49—67.

steller des 13ten. Merkwürdiger wäre es allerdings, wenn er die Ertheilung des Abendmahls unter beiden Gestalten als einen noch bestehenden kirchlichen Gebrauch behandelte und wenn sein Tractat von Autoren des 13ten Jahrhunderts citirt würde. Dieß müssen wir daher sorgfältiger untersuchen.

Als ich zuerst las [1]), der Verfasser der Imitatio spiele häufig auf den noch gangbaren Kelchgenuß der Laien an, erschrak ich, daß mir bei oft wiederholter Lesung des Buches eine so auffallende Erscheinung habe entgehen können; da ich aber die angeblichen Beweisstellen nachsah, wurde ich wieder vollkommen beruhigt. Herr von Gregory beruft sich auf folgende Stellen: de Imit. Chr. IV, 4, 3. heißt es: „Die vorher beängstet waren und sich vor der Communion andachtlos fühlten, indem sich zum Besseren umgewandelt, wenn sie durch himmlische Speise und Trank (cibo potuque coelesti) erquickt sind." — Weiter IV, 4, 5: „Nimm mich auf, o Herr, zum Preise deines Namens, der du mir deinen Leib und dein Blut zu Speise und Trank bereitet hast." — Sodann IV, 11, 5: „Dank dir, Schöpfer und Erlöser der Menschen, der du, um der ganzen Welt deine Liebe zu beweisen, das große Mahl bereitet hast, in welchem du nicht das vorbildliche Lamm, sondern deinen heiligsten Leib und dein Blut zum Genusse vorgesetzt hast: erfreuend alle Gläubigen mit deinem heiligen Gastmahle, und sie berauschend (inebrians) mit dem Becher des Heils (calice salutari), in welchem sind alle Wonnen des Paradieses, und wobei die h. Engel mit uns zu Tische sind, nur noch mit höherem Genusse." Endlich IV, 4, 4: „Ist es mir auch nicht gestattet, aus der Fülle der Quelle zu schöpfen und bis zur Sättigung zu trinken, so will ich doch meinen Mund ansetzen an die Oeffnung der himmlischen Röhre (ad foramen coelestis fistulae), auf daß ich wenigstens ein bescheidenes Tröpflein (modicam guttulam) daraus empfange, um meinen Durst zu stillen, und nicht ganz zu verschmachten." Die letzte Stelle ist die wichtigste; von ihr daher zuerst. Herr von Gregory sagt, hier sey ja deutlich von der Trinkröhre die Rede, deren man sich im Mittelalter vor Einführung der Kelchentziehung bedient habe, damit bei Ertheilung des geweihten Weines an die Laien nichts verschüttet werde; das foramen und die coelestis fistula seyen nicht wohl anders zu erklären. Hierbei hätte es ihm schon billig Bedenken erregen müssen, daß bei seiner Deutung ein völlig monstroser Sinn herauskommt; der Verfasser würde sagen: eigentlich möchte ich gern vom Abend-

1) S. 57—61.

Um jedoch auch einen bisher unbekannten factischen Beweis zu liefern, daß Thomas von Kempen gerade in seiner näheren Umgebung zweifellos als Verfasser der Imitatio galt, theile ich noch Folgendes mit. Albert Hardenberg, der selbst Zögling einer Anstalt des gemeinsamen Lebens war, der sich an den klassischen Orten dieser Stiftungen und namentlich auf dem Agnetenberge eifrigst nach den hinterlassenen Schriften Wessels und nach Lebensnachrichten über ihn umgethan hatte, dem es also gewiß nicht an Bekanntschaft mit den Traditionen dieses Kreises gebrach, weiß gar nicht anders, als daß Thomas von Kempen Verfasser der Imitatio sey. Er legt dafür in seinen biographischen Notizen über Wessel das bestimmteste Zeugniß ab, nur ist dasselbe bisher verborgen gewesen, weil es, wie einiges Andre, in der Druckausgabe weggelassen wurde. In dem vor mir liegenden Codex Monacensis aber finden sich zwei sehr merkwürdige, hierher gehörige Stellen [1]). In der einen, nachdem Hardenberg erzählt, wie er auf dem Agnetenberge nach Schriften Wessels geforscht, heißt es: Monstrabant quoque illi viri (die Brüder des Agnetenklosters) scripta plurima piissimi viri, Domini Thomae Kempis, cujus praeter plurima alia etiam extat opus aureum de Imitatione Christi — worauf dann die früher schon benutzte Bemerkung folgt, daß Wessel aus dieser Schrift zuerst den Impuls zu seiner religiösen und theologischen Richtung empfangen. In der andern Stelle wird, nachdem der Eintritt Wessels in die Brüderstiftung zu Zwoll und die damalige, viele Jünglinge heranziehende, Wirksamkeit des Thomas von Kempen erwähnt ist, hinzufügt: Scribebat ea tempestate Thomas librum de Imitatione Christi, cujus initium est: Qui sequitur me non ambulat in tenebris — woran sich dann auch wieder eine ähnliche Bemerkung in Betreff Wessels anschließt. Auffallender Weise finden sich nun an beiden Orten Randbemerkungen beigeschrieben. Bei der ersten Stelle ist, von anderer, oder wenigstens sehr veränderter Hand, später hinzugesetzt: Hic falsus fui, nam Wesselus Thoma senior erat, et ipse eum incitavit ad scribendum et adiuvit eum, quod me tunc fugit. Et doctrina ipsa est Wesseli, quod etiam [2]) memini ex Epistola Gosuini quadam. Bei der andern Stelle ist von einer, mit der Textschrift etwas mehr zusammenstimmenden, Hand beigefügt: Thomas a Wesselo didicit, nam ille ante Thomam de Imitatione

1) Vergleiche über dieselben das oben S. 243, not. 3. im Leben Wessels Bemerkte.

2) Ist etwas unleserlich und könnte auch anders, etwa nunc oder dergleichen, heißen.

Christi scripserat, ut mihi retulit Gosuinus, qui et ipse dialogo eandem materiam tractaverat, quem ego diu habui. Beide Randgloſſen, die möglicher Weiſe von Hardenberg ſelbſt, aber auch von einem Andern herrühren könnten, haben offenbar den Hauptzweck, dem Weſſel eine volle geiſtige Unabhängigkeit von Thomas und die Priorität der Lehre, namentlich in Betreff des folgenreichen Gedankens von der Nachfolge Chriſti zu vindiciren, ja den Thomas vielmehr als abhängig von Weſſel darzuſtellen; ſie könnten daher ein Product entweder einer übertriebenen Verehrung für Weſſel oder eines falſchen proteſtantiſchen Eifers ſeyn, der in ſeiner Vorliebe für den Vorläufer der Reformation zugleich ungerecht gegen den katholiſcheren Thomas wurde: wie es ſich aber damit auch verhalte, irre machen in dem, warum es ſich hier handelt, können ſie uns nicht, denn erſtlich wird darin nicht einmal geleugnet, daß Thomas de Imitatione Christi geſchrieben habe, ſondern es wird vielmehr ausdrücklich oder implicite anerkannt, und zweitens beruht das, was dabei über die Priorität und größere Originalität Weſſels geſagt iſt, auf der Annahme, daß derſelbe älter geweſen, als Thomas, und dieſe iſt offenbar falſch. So hätten wir alſo auch hier ein, aus dem nächſten Kreiſe des Thomas ſtammendes, unverwerfliches Zeugniß, daß derſelbe Verfaſſer der Imitatio ſey. Dieſes Zeugniß ſetzt vielleicht die Abfaſſung des Tractates um etwas zu ſpät an, indem angegeben wird, die Entſtehung deſſelben ſey ungefähr mit der Ueberſiedelung Weſſels von Gröningen nach Zwoll zuſammen gefallen, was doch ungefähr ins Jahr 1440 fallen würde, während wir Spuren haben, daß ſich die Imitatio ſchon ſeit dem J. 1415—1420 verbreitete [1]); allein da die Beſtimmung: scribebat ea tempestate eine ſehr allgemeine iſt und die Chronologie von Weſſels Leben ſelbſt nicht unerſchütterlich feſtſteht, ſo würde dieſe Angabe, ſelbſt wenn darin wirklich ein chronologiſcher Irrthum enthalten wäre, keine bedeutende Inſtanz gegen das Weſentliche des Zeugniſſes ſelbſt bilden.

Dieſen ausdrücklichen Zeugniſſen ſtehen nun auch Handſchriften und älteſte Drucke in guter Zahl zur Seite, welche den Thomas als Verfaſſer nennen. Die Chorführer der Codices ſind der löwener und antwerpner [2]). Sie gebieten ſchon durch ihr Alter Reſpect: der letztere iſt authentiſch vom J. 1441, der erſtere

---

1) Amort ſetzt die Abfaſſung der Imitatio ins J. 1420. Vindic. P. I. p. 4.

2) S. über dieſe Handſchriften und was damit zuſammenhängt: *Amort* Vindic. P. II. p. 11 u. 12.

höchſt wahrſcheinlich noch um ein oder zwei Decennien älter, ſo daß kein für Gerſon oder Gerſen ſprechender Codex dagegen in die Schranken treten könnte, der mit guten Beweiſen ein höheres Alter zu documentiren vermöchte. Aber, was die Hauptſache iſt: ſie ſind von der eigenen Hand des Thomas von Kempen geſchrieben. So unbezweifelbar indeß dieſe Thatſache iſt, ſo tritt doch auch ihr ein zweideutig ſcheinender Umſtand hemmend in den Weg: der antwerpner Codex hat eine Schlußformel, welche Thomas nur als Abſchreiber, nicht als Verfaſſer zu bezeichnen ſcheint; er endigt mit den Worten: Finitus et completus anno Domini MCCCCXLI per manus fratris Thomae Kempis de Monte S. Agnetis apud Swollas. Hier iſt den Worten nach freilich keine Rede von Abfaſſung; Thomas könnte auch der bloße Schreiber ſeyn. Allein wenn wir die Sache genauer ins Auge faſſen, verliert ſie wieder ihr Bedenkliches. In der antwerpner Handſchrift ſind auch noch andre Aufſätze des Thomas enthalten, die ihm nie abgeſprochen worden ſind: wenn nun in Beziehung auf dieſe die gebrauchte Formel die Autorſchaft des Thomas, wo nicht involvirt, ſo doch wenigſtens nicht ausſchließt, ſo thut ſie es auch nicht in Beziehung auf die Imitatio Christi. Offenbar konnte ſich Thomas in dieſem Falle verhalten, wie es ihm gut dünkte: er konnte ſich als Verfaſſer bezeichnen oder nicht, er konnte es direct oder indirect thun; ſeinem durchaus demüthigen, zurücktretenden Sinn aber war es völlig entſprechend, daß er ſich nicht bei jeder Copie als Verfaſſer nannte, da er vorausſetzen konnte, daß man ihn in den näheren Umgebungen, für welche die Abſchriften beſtimmt waren, ohnedieß als ſolchen kenne. Wäre er dagegen nicht der Verfaſſer geweſen, ſo durfte er, beſonders bei einem Buche, welches auch nach der Vorausſetzung der Beſtreiter der Autorſchaft des Thomas ein hochverehrtes Lieblingsbuch deſſelben war, nicht unterlaſſen, den wirklichen Verfaſſer zu nennen oder, falls er ihn nicht kannte, dieß mit einem Worte anzudeuten; er durfte der Möglichkeit, daß man ihn ſelbſt für den Urheber, wie von den andern, ſo auch von dieſer Schrift halte, gar keinen Raum laſſen. Da er dieß nicht thut, ſo iſt ein indirecter Beweis gegeben, daß die Formel mehr in ſich ſchließe, als ſie ausdrücklich beſagt [1]). Dieß wird nun auch noch durch andere Handſchriften ergänzend beſtätigt, und

1) Gegen die antwerpner Handſchrift führt man auch an, daß ſie manche Fehler und Abweichungen enthalte. Allein dieß ſpricht gerade für die Autorſchaft des Thomas. Das zu Bekannte ſchreibt man minder gut ab, und als geiſtiger Vater konnte ſich Thomas mit ſeinem Kinde eher Freiheiten erlauben, denn als Abſchreiber mit einem fremden Erzeugniſſe. S. *Amort* Vindic. P. II. p. 11.

zwar so, daß eine entschieden größere Zahl ältester und alter Handschriften für Thomas spricht, als für Gerson oder Gersen. Das über das antwerpner hinausreichende löwener Autographon hat auf der ersten Folioseite die Worte: Hic liber est scriptus manu et characteribus Reverendi et Religiosi Patris Thomae a Kempis Canonici Regularis in monte S. Agnetis prope Suballam, qui est author horum devotorum libellorum — welche Worte wenigstens beweisen, daß Thomas den frühesten Besitzern dieser Handschrift, welche jedenfalls Autographon und vielleicht Protographon ist, unzweifelhaft auch als Verfasser galt. An diese Autographa reihen sich zahlreiche Copien im Laufe des 15ten und 16ten Jahrhunderts an, die Kempis als Autor nennen: unter ihnen sind besonders die Manuscripte von Kirchheim (in Würtemberg), Rottenbuech und Pollingen zu nennen, welche vermuthlich noch vor die Mitte des 15ten Jahrhunderts fallen [1]); anderer späterer gar nicht zu gedenken. An die Handschriften aber schließen sich sogleich auch ohne Unterbrechung die ältesten Drucke, sowohl des Originals, als deutscher und französischer Uebersetzungen; nämlich außer denen, die Ort und Zeit des Druckes nicht angeben, folgende: die augsburger von 1472 und 85, die straßburger von 1481, 86 und 87, die nürnberger von 1487 und 94, die memminger von 1489, die venetianer von 1486, 87 und 1521, die lyoner von 1490, die pariser von 1493 und 1500 [2]). Es ist wahrlich, wenn wir diese Reihe von Thatsachen überblicken, nicht der mindeste Grund zur Behauptung vorhanden, Thomas sey gegen die andern Mitbewerber von Seiten der Geschichte minder begünstigt; vielmehr ist er, auch nur die äußeren Argumente angeschlagen, offenbar der Begünstigte.

So stehen also Zeugnisse gegen Zeugnisse. Wollten wir nun auch annehmen, die Zeugnisse für Kempis seyen nur gerade ebenso gut, als die für Gersen, was würde bei diesem Aequilibrium den Ausschlag geben müssen? Offenbar die inneren Gründe, die Angemessenheit des Buches selbst zu der Persönlichkeit, der Zeit, den Umgebungen des einen oder des andern Mannes. Allein schon

1) S. über diese und andere hierher gehörige Codices der Imitatio: *Amort* Vindiciae P. V. p. 24—32.

2) Die Angaben hierüber beruhen, da ich die Drucke nicht selbst untersuchen konnte, begreiflich auf fremder Autorität. Die Gewährsmänner aber sind hier nicht ganz einig: Amort (Informatio controvers p. 198) rechnet zwischen der augsburger von 1472 und der nürnberger von 1494 zwölf Ausgaben, die Thomas als Verfasser geben, Panzer (Annal. typogr. I, 132. V, 275.) hat außer der augsburger sine anno nur sieben von der straßburger 1489 bis zur pariser 1493.

die Tradition legt, wie wir gesehen, ein Uebergewicht in die Wagschale des Thomas, denn für ihn sind ausdrückliche Angaben gleichzeitiger und nahe stehender bedeutender Schriftsteller vorhanden, für Gerſen nur kahle Titel von Handschriften und Druckausgaben; vollends aber wenn wir in das Innere der Sache eingehen, fällt ein solches Gewicht der besten Gründe auf die Seite des Thomas, daß man sich die Hartnäckigkeit, mit der seine Autorschaft bekämpft worden ist, eigentlich nur aus zwei Ursachen erklären kann: entweder aus verblendendem Ordensintereſſe und misverstandenem Patriotismus, oder aus dem Umstande, daß manche Sprecher in der Sache die übrigen Schriften des Thomas oder den geschichtlichen Lebenszusammenhang, in dem er stand, gar nicht kannten. Wenigstens möchten wir dieß lieber annehmen, als voraussetzen, es habe ihnen so sehr an kritischem Sinn und Tact gefehlt, um die innere Uebereinstimmung der Imitatio mit dieser gesammten Geistessphäre des Thomas nicht wahrzunehmen.

Von Johann Gerson wissen wir nichts, als das precäre Factum der Existenz und selbst dieses nicht mit zweifelloser Gewißheit; er ist eine, wo nicht untergeschobene, so doch nahezu mythische Person ohne irgend einen thatsächlich bewährten Characterzug. Thomas von Kempen dagegen ist eine durchaus klare geschichtliche Persönlichkeit, von welcher selbst, so wie von ihren Umgebungen wir eine so genaue Kenntniß haben, daß wir sie vor uns leben und weben sehen. Nun aber müssen wir sagen: zu allem dem, was wir von Kempis und seinem Kreise wissen und zu den zahlreichen unbezweifelt ächten Schriften, die wir von ihm haben, paßt die Imitatio Christi so vollständig und gegen seine Autorschaft ist so wenig ein haltbarer innerer Grund vorhanden, daß, wer Beides kennt, den Thomas und seine Schriften sammt der auf ihn hinführenden und mit seiner Person zusammenhängenden Tradition practischer Mystik einerseits, und die Imitatio Christi andererseits, schon ganz von selbst darauf kommen müßte, ihn für den Verfasser des Tractates zu halten; daß aber vollends, wenn noch gute und zwar sehr gute äußere Zeugnisse hinzutreten, jeder Zweifel ausgeschlossen wird.

Die geschichtlichen Sätze, die dieß im Einzelnen darthun, sind großentheils schon von Andern zur Genüge ausgeführt. Namentlich ist hier der gelehrte und genaue Eusebius Amort[1]) vollkommen klassisch. Wir begnügen uns daher mit Wenigem.

1) Er war Kanonikus zu Polling in Baiern und † 1775. Zuerst hat

Das Buch von der Nachfolge Christi stimmt mit den übrigen Schriften des Thomas vollkommen überein, und zwar ebensowohl in Geist und Inhalt, als in der äußeren Einrichtung und Sprache. Der Geist ist hier wie dort ein ebenso innig und practisch christlicher, als ernst und bisweilen beschränkt ascetischer. Die Richtung geht hier wie dort, mit Abstraction von allem Dogmatischen und Schr Näßigen, auf das Practische, unmittelbar ins Leben Eingreifende, Allgemeinverständliche, Anwendbare, Heiligende. Der Inhalt ist hier wie dort die Lehre von vollkommener Verleugnung, Kreuzigung und Hingabe des eigenen Selbst, um mit Gott und Christo eins zu werden und darin Friede, Heiligung und Seligkeit zu finden. Die Grundidee von der Nachfolge Christi, als der Bedingung aller inneren Befriedigung und Beseligung, findet sich, wie in der Imitatio, so auch in den übrigen Schriften des Thomas, ja in den kleinsten Gedichten sehen wir sie wiederkehren und bis in die geringsten Lebensverhältnisse, selbst wo es nicht passend ist, wie wenn z. B. Christus als Vorbild des Bücherabschreibens aufgestellt ist, wird sie von ihm eingeführt. Ebenso verhält es sich auch mit der Form. Die Art, an vorangestellte Bibelstellen, als die von ihm fast ausschließlich gebrauchte Autorität, anzuknüpfen, mehr in freiem Erguſſe, gemüthlich und ascetisch, als methodisch, logisch und streng didactisch zu sprechen, sich in sinnreichen Gegensätzen, in einer reichen Mannigfaltigkeit von Reflexionen und Gefühlen zu bewegen und das Bedeutendste in kurze, schlagende Sentenzen, in abrupte Satzreihen, die in ihren einzelnen Theilen wieder ein für sich bestehendes kleines Ganze bilden, zu fassen, herrscht, wie in der Imitatio, so in allen Schriften des Thomas, besonders in denen, die ihrer Natur nach der Imitatio am nächsten stehen, im Lilienthal und Rosengärtlein. Und vollends die Sprache! Diese könnte gar nicht übereinstimmender seyn. Die nämliche kindliche Naivetät und Unvollkommenheit, der nämliche Mangel aller Eleganz und schulmäßigen Beredsamkeit, dieselben Barbarismen und Germanismen, dieselben Abnormitäten in selbstgebildeten Aus-

---

er geschrieben: Informatio de statu totius controversiae, quae de auctore libelli de Imitatione Christi — agitatur. Aug. Vindel. 1725. Sodann: *Scutum Kempense* sive Vindiciae quatuor librorum de Imitatione Christi, quibus *Thomas a Kempis* contra Joannem *Gersen* in sua a tribus saeculis non interrupta possessione stabilitur. Colon. 1728. Dieselbe findet sich auch in den Gesammtausgaben der Werke von Kempis. Endlich noch zwei Streitschriften unter den Titeln: Moralis certitudo — und: Deductio critica, welche mir nicht näher bekannt sind.

drücken, oft bis ins Kleinſte, und dabei auch dieſelbe Lieblichkeit, Zartheit und Lebendigkeit, dieſelbe Fülle bei ſententiöſer, oft vielſagender Kürze und daſſelbe unſchuldige Streben, die dem Gemüthe theuren Gegenſtände durch häufige Ausrufungen [1]), durch poetiſchen Ausdruck, durch Aſſonanzen und Halbreime, durch etwas ins Ohr Fallendes auch für den Sinn anziehend und für das Gedächtniß behaltbar zu machen. Und nicht bloß dieſe Einzelnheiten, ſondern auch der ganze Bau und Rhythmus, mit einem Worte der ganze Beſtand der Sprache iſt der nämliche [2]). Nur wer die übrigen Schriften des Thomas nicht geleſen, könnte dieſe Thatſache leugnen. Im Grunde leugnet ſie auch niemand. Aber die Gegner helfen ſich mit einer lächerlichen Ausflucht. Sie ſagen: Thomas hat die Imitatio Christi oft geleſen und ſelbſt mehrmals abgeſchrieben, es war ſein Lieblingsbuch und ſo hat er ſich nach und nach in den Geiſt und Styl des Verfaſſers dergeſtalt eingelebt, daß er ſelbſt vollkommen in demſelben ſchrieb; als bloßen Nachahmer aber characteriſirt ihn eben die Beſchaffenheit ſeiner wirklichen Schriften, denn dieſe ſtehen tief unter der Imitatio, wie ſchon der himmelweit verſchiedene populäre Erfolg zeigt, den die Imitatio und den die Schriften des Thomas hatten. Gut. Die Imitatio ſoll das Lieblingsbuch des Thomas geweſen ſeyn. Aber warum, wenn er ſich ſo ganz darnach bildete, citirt und empfiehlt er es denn nie in ſeinen übrigen Werken? Warum ſpielt er nicht einmal irgendwo beſtimmt darauf an? Warum gebraucht er dieſelben Gedanken, oft in völlig übereinſtimmender Form, ohne zu ſagen, daß er ſie von einem hochverehrten Mann entlehnt habe? Warum gibt er dieſem Manne ſelbſt in den Abſchriften, die er machte, nicht die Ehre, ihn als Verfaſſer zu nennen oder auch nur irgendwo zu ſagen, was er von ihm wiſſe oder nicht wiſſe? Es wäre eine ſonderbare Art von Verehrung, die Thomas hier geübt hätte. Und die Nachahmung! Ja man kann irgend einen claſſiſchen Schriftſteller, wie Muret den Cicero, oder ſelbſt einen etwas abnormen, aber im Ganzen regelrechten mit gehöriger Reflexion, Sorgfalt und beſtändiger Uebung bis zu einem hohen Grade der Annäherung nachbilden; aber hier handelt es ſich nicht um einen irgendwie geregelten, ſondern einen durch und durch eigenthümlichen, bis in die größten Kleinigkeiten eigen-

1) Z. B. Eja, O si, O quam, Ah, Vae, Ecce, Heu u. dergl.

2) Dieß iſt im Einzelnen ſo gut, anſchaulich und vollſtändig nachgewieſen von Amort in den Vindiciis P. V. p. 39—67, daß ich hier jedes ſpecielle Eingehen für überflüſſig halte.

thümlichen Schriftsteller; es handelt sich nicht um die bloße Form, sondern zugleich um die Alles beherrschende Gesinnung, um den bis in die kleinsten Ritzen eindringenden Gemüths- und Geistes-Aether; es handelt sich nicht um approximative Aehnlichkeit, sondern um complete Uebereinstimmung und Identität, und diese Einheit des Wesens und der Form zwischen der Imitatio und den unbezweifelt ächten Schriften des Thomas finden wir nicht etwa bei einem Manne, der die Form mit irgend einer Art von Aufmerksamkeit und Absicht behandelt hätte, sondern bei einem solchen, der die Darstellung mit der liebenswürdigsten Naivetät, mit dem unverkennbarsten Sichgehenlassen behandelte. Ein gleicher Fall würde in der Literatur nicht aufzuweisen seyn. Wie viele Tausende, die auch Schriftsteller waren, haben die Imitatio gelesen und wieder gelesen, und wo fände sich auch nur Einer, der in dem ganzen Habitus seiner Darstellung der Nachfolge so nachgefolgt wäre, wie Thomas in allen seinen Schriften? Hier glaube an Nachahmung wer kann. Bei so abnormen Annahmen würde in der Literatur nichts mehr feststehen: es wäre dann so gut wie jeder Beweis, der aus der inneren Uebereinstimmung einer fraglichen Schrift mit andern Schriften eines Verfassers entnommen werden kann, zu beseitigen. Wir geben zu, daß die Nachfolge Christi entschieden das vorzüglichste Product des Thomas sey; doch steht es nicht so hoch, daß sich nicht andere, wie z. B. die oben genannten, ihm annäherten. Bei jedem lebendig sich entwickelnden Schriftsteller aber wird man ein culminirendes Erzeugniß finden, und wir können als solches bei Thomas die Imitatio um so eher setzen, wenn er dieselbe wirklich, wie wir angenommen, in seinem reifsten Lebensalter schrieb, und den Tractat um des wichtigen Gegenstandes willen mit einer ganz besonderen Treue und Sorgfalt behandelte, welche ihn Alles, was er aus der Tradition seiner Gemeinschaft und aus der eigenen Lebenserfahrung geschöpft hatte, hier aufs Beste zusammendrängen ließ. Indeß wird man immer in den andern Schriften von Kempis Stellen und Parthien finden, die vollkommen würdig in der Imitatio stehen könnten, und auch in der Imitatio kommen, wie anderwärts, Wiederholungen und minder gediegene Stellen vor.

Ein anderes Moment ist die ganze sociale und geistige Sphäre, die Lehr- und Sinnestradition, innerhalb deren Thomas steht. Hier finden wir in der Imitatio schon im Einzelnen vielfache Anklänge an die Umgebungen des Thomas, an die Einrichtungen des gemeinsamen Lebens und die Regeln der windesheimischen Congregation: die Sentenzen der Brüder liegen manchen

Aussprüchen der Imitatio theils dem Sinne nach zum Grunde, theils kehren sie fast wörtlich in derselben wieder, namentlich Sprüche des Gerh. Groot, des Florentius und Lubertus, welche Thomas in deren Biographien anführt [1]); die Bezeichnungen Religiosi und Devoti, welche die Imitatio als stehende technische Ausdrücke gebraucht, passen am besten auf diese Genossenschaft; die Empfehlung der Karthäuser und Cistercienser stimmt zu der Regel und dem Sinne der Brüder; ebenso auch die Sitte, nur an gewissen Tagen Messe zu lesen und zu communiciren, und die — einem Benedictiner fremde — Gewohnheit, die Vorgesetzten nicht Aebte, sondern Prälaten zu nennen [2]). Noch mehr aber ist es die ganze Geistesrichtung, vermöge deren die Imitatio vollkommen in diesen Kreis paßt. Der Standpunct des Thomas ist nicht bloß der allgemeine der practischen Mystik, sondern zugleich auch der besonders modificirte der Schule vom gemeinsamen Leben. Wer nun mit dem Geiste dieser Genossenschaft, mit ihrer christlichen Lebens- und Spruchweisheit, wie wir sie oben vollständig genug dargelegt [3]), nur im geringsten vertraut ist, der wird nicht leugnen können, daß die Imitatio ein vollkommen angemessenes Glied in dieser Entwickelungsreihe bildet, daß sie eine Pflanze ist, die ganz von selbst auf diesem Boden wachsen mußte [4]), auf einem andern aber fremd erscheinen würde. Ja noch mehr: die Geistesentwickelung der Brüder vom gemeinsamen Leben scheint ein solches Product geradezu zu fordern. Alle bedeutenderen Geistesrichtungen wollen ihren Abschluß, ihre Vollendung haben; eher kommen sie, falls sie nicht etwa gewaltsam unterdrückt werden, nicht zur Ruhe. Die practisch-mystische Denkweise der Brüder war seit mehr als einem halben Jahrhunderte vorhanden, aber nur in mündlicher Ueberlieferung, und sporadisch in vereinzelten Sentenzen; sie mußte auch fixirt und zusammengefaßt werden und diese ihre Feststellung erhielt sie in der Imitatio durch den im

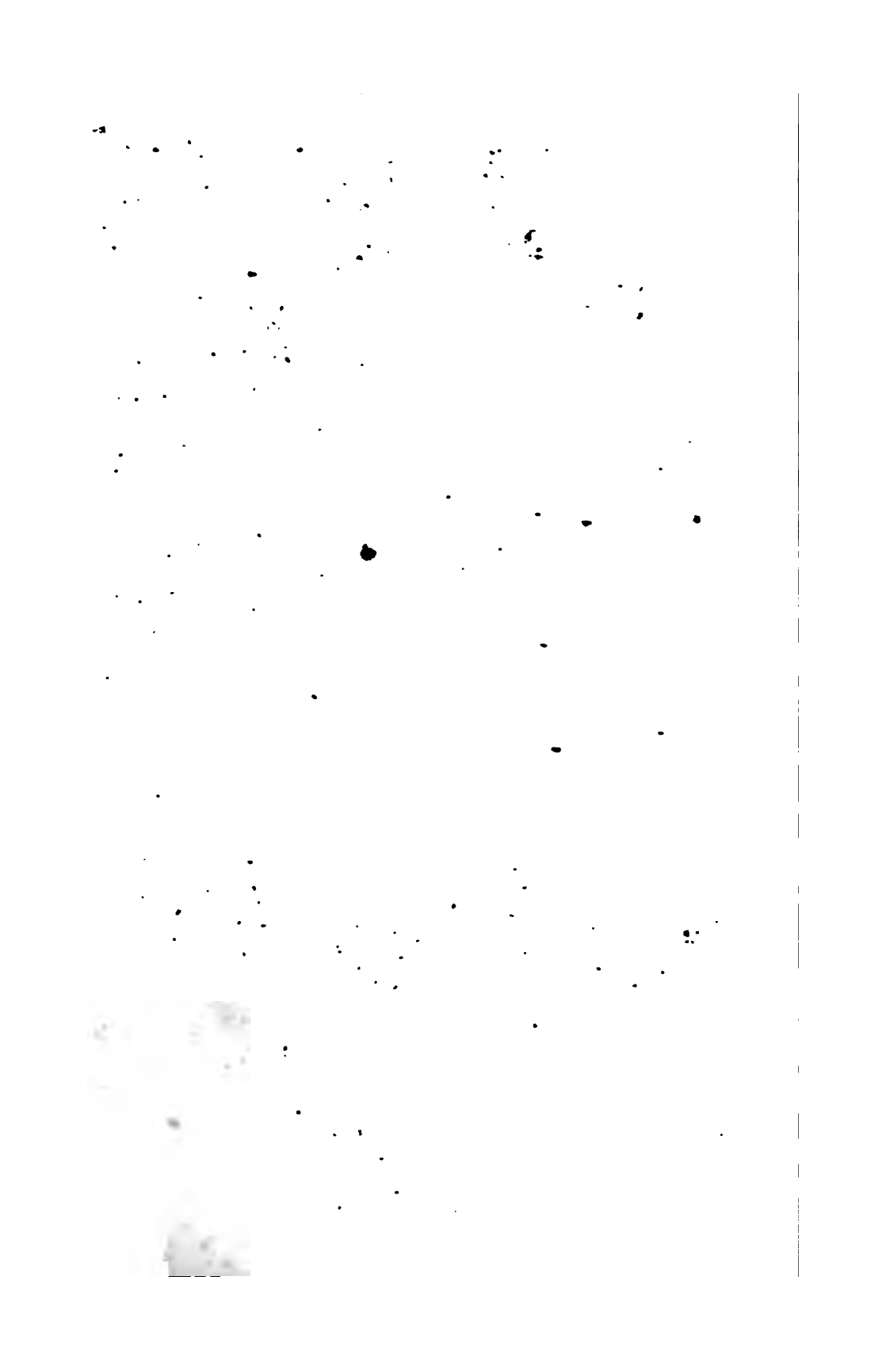
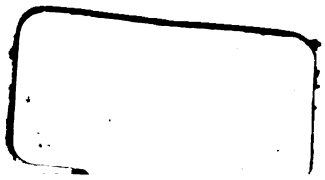
1) Eine Zusammenstellung siehe bei *Amort* Vindic. P. V. p. 64 u. 65.
2) S. *Amort* Vindic. P. IV. p. 22 u. 23.
3) Vergl. diesen Band S. 67. 73. 78. Auch *Amort* Vindic. P. V. p. 60 sqq.
4) Die Schrift von der Nachfolge ruht so sehr auf der Ueberlieferung practischer Mystik bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens und auf deren christlichen Sentenzen, daß es, obgleich dabei die allerdings hoch anzuschlagende Eigenthümlichkeit des Thomas übersehen wird, doch nach der historischen Seite nicht ganz ungerecht ist, wenn ein Zeitgenosse, der Kanoniker Hermann, ihn als *Compilator* bezeichnet und von ihm sagt: qui *compilavit* librum de Imitatione. S. dessen Zeugniß über die Abfassung der Imitatio bei *Amort* Vindic. P. V. p. 35.

innerlichen Leben und zugleich in schriftstellerischer Emsigkeit ausgezeichnetsten Repräsentanten der Genossenschaft, durch Thomas von Kempen. Gehörte das Buch diesem Kreise nicht wirklich an, so würde ihm das wesentlichste Glied in der Kette seiner Entwickelung, es würde ihm das Resultat und der Schlußstein seiner geistigen Hervorbringungen fehlen. Ebenso würde auch der rechte Anknüpfungspunct zur Erklärung der geistigen Nachwirkungen mangeln. Wir haben vornehmlich Wessel als den bedeutendsten Schüler des Thomas, als den Hauptsprößling seines christlichen Geistes kennen gelernt, und den Zusammenhang zwischen Beiden auf vielen Puncten in der Darstellung der Denkart Wessels nachgewiesen. Dieser Zusammenhang wird aber vorzüglich durch das begründet, was den Inhalt der Imitatio ausmacht, ja Wessel soll gerade durch dieses Buch seine ersten entschiedenen religiösen Impulse erhalten haben. Wollten wir es dem Thomas absprechen, so entstände auch von dieser Seite eine wesentliche Lücke in der Entwickelungsreihe.

Endlich dürfen wir doch auch fragen: wie es sich in Betreff der Zeit mit der herrschenden Grundidee des Buchs, dem Gedanken von der Nachfolge Christi verhalte? Dieser Gedanke ist zwar so alt als das Christenthum selbst; er findet sich bei den Aposteln, er findet sich bei Clemens von Alexandrien und bei andern Kirchenvätern, ja es wird kaum ein bedeutender christlicher Schriftsteller zu nennen seyn, bei dem er nicht gelegentlich vorkäme. Aber etwas Andres ist es, daß er gelegentlich vorkomme, und etwas Andres, daß er zum Mittelpuncte der ganzen Betrachtung, der christlichen Lebensanschauung gemacht werde Ob dieß im 13ten Jahrhunderte der Fall gewesen seyn dürfte, wohin die Abfassung durch Gersen fallen würde, wage ich nicht zu entscheiden, aber zweifelhaft wenigstens ist es mir in hohem Grade. Das apostolische Leben war in jener Zeit Losungswort der innerlicheren oder auch wohl antihierarchischen Christen. Aber das noch Höhere, die Nachahmung Christi, als letzte, umfassendste Lebensforderung, eine Annäherung schon zur Reformation, wo die Person Christi wieder ganz in den Vordergrund tritt und den Alles beherrschenden Mittelpunct bildet, scheint erst später mit voller Stärke in den Kreis der religiösen Vorstellungen eingetreten zu seyn. Wir finden es vornehmlich bei den practischen Mystikern: in Deutschland bei Tauler[1]), in den Niederlanden bei Kempis. Auch von dieser Seite würde die Imitatio ihre natür-

1) Vergl. Schmidt Joh. Tauler, S. 158.

liche Stellung im 15ten Jahrhunderte, nicht im 13ten finden, ſie würde ganz und gar zu Thomas, nicht aber zu Gerſen paſſen.

Alſo in Summa: auf der einen Seite ſteht ein Name, der allerdings einige hiſtoriſche Zeugniſſe mitbringt, aber ſonſt ganz in der Luft ſchwebt und möglicher Weiſe durch bloße Verwechſelung hereingekommen ſeyn kann; auf der anderen Seite eine beſtimmte geſchichtliche Perſon, die mindeſtens eben ſo gute Zeugniſſe aufzuweiſen hat, eine Perſon, bei der ein Grund des Einſchiebens nicht abzuſehen iſt, dagegen ein volles Gewicht innerer Gründe, ſowohl aus der Beſchaffenheit der Schrift, als aus ihrer ganzen geſchichtlichen Stellung hinzutritt — können wir hier noch ſchwanken?

Druck der Hofbuchdruckerei (H. A. Pierer) in Altenburg.